

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

TOME ONZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

ORDÉRIC VITAL — PAUL (Saint)

Imprimatur :

Lutetiæ Parisiorum, die 23ª februarii 1932.

V. Dupin, v. g.

DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME ONZIÈME

DEUXIÈME PARTIE

ORDÉRIC VITAL — PAUL (Saint)



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1932



LISTE DES COLLABORATEURS DU TOME ONZIÈME

Anastase de Saint-Paul (R. P.), carme chaussé, conservateur des archives de l'ordre, à Rome.

Autore (R. P. dom), chartreux († février 1920).

Bacchus (R. P.), de l'Oratoire de Birmingham.

Bardy, à Dijon.

Bonnard (Mgr), recteur de Saint-Nicolas-des-Lorrains, à Rome.

Boyer (R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université grégorienne, Rome.

Callaey (R. P.), des frères mineurs capucins, à la maison généralice, Rome.

Carreyre, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Chaine, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.

Cichowski, professeur au séminaire de Pelplin (Pologne).

Cimetier, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.

Clamer, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville.

Colon, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Constantin, aumônier du lycée Henri-Poincaré, Nancy.

Cristiani, professeur aux Facultés catholiques, Lyon.

Deman (R. P.), des frères prêcheurs, professeur au scolasticat du Saulchoir, à Kain (Belgique).

Dib (Mgr), professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Disdier (R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Duhr (R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien (Belgique).

Fonck, professeur au grand séminaire de Strasbourg.

Fritz, archiviste de l'évêché, Strasbourg.

Gorce (R. P.), des frères prêcheurs, professeur aux Facultés catholiques, Toulouse.

Grumel (R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Janin (R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Jugie (R. P.), des augustins de l'Assomption, professeur au séminaire du Latran, Rome.

Karst, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.

Laurent (R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Ledit (R. P.), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université grégorienne, Rome.

Levesque, professeur au séminaire Saint-Sulpice, Paris.

Marchal, professeur au grand séminaire de Nancy, à Bosserville.

Martin (Mgr), doyen de la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Masson (R. P.), des frères prêcheurs, à Fribourg, Suisse.

Michel, aumônier du pensionnat Notre-Dame-de-Sion, Strasbourg.

Molien, aumônier du Bon-Pasteur, Amiens.

Mollat, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Noble (R. P.), des frères prêcheurs, à Paris.

Rivière, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Ruch (S. G. Mgr), évêque de Strasbourg.

Schalk, directeur du séminaire de philosophie, Strasbourg.

Séjourné (R. P. dom), de l'ordre de Saint-Benoît, à Paris.

Stéphanou (R. P.), des augustins de l'Assomption, à Cadi-Keuï, Constantinople.

Teetaert (R. P.), des frères mineurs capucins, à Assise (Italie).

Thamiry, professeur aux Facultés catholiques de Lille.

Tisserant (Mgr), pro-préfet de la Bibliothèque vaticane, Rome.

Tristram (R. P.), de l'Oratoire de Birmingham.

Vancourt (R. P.), des Pères blancs, professeur au séminaire Sainte-Anne, Jérusalem.

Vansteenberghe, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg.

Vignaux, à Paris.

Ziadé, prêtre maronite, à Beyrouth, Syrie.

LE SEPT OCTOBRE

MIL NEUF CENT TRENTE

S. E. LE CARDINAL VERDIER

A DAIGNÉ BÉNIR

L'IMPRIMERIE

LETOUZEY ET ANÉ

ÉDITEURS

DES

DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE — DICTIONNAIRE DE SOCIOLOGIE

DICTIONNAIRE PRATIQUE DES CONNAISSANCES RELIGIEUSES

DICTIONNAIRE DE BIOGRAPHIE FRANÇAISE

Quels beaux services
cette imprimerie modèle
a rendus, rend et rendra pendant
de longues années à l'Église
dont elle propage
les plus saines doctrines
et à la France dont elle
relève le prestige aux yeux
du monde entier !
C'est le vœu reconnaissant
que forme
l'archevêque
de Paris
Gentilly le 7 oct. 1930
+ Jean Card. Verdier
Arch. de Paris



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

O (Suite)

ORDÉRIC VITAL (1075 - après 1141). — Ce personnage, dont le nom d'Ordéric fut changé en celui de Vital au moment de son entrée au couvent, nous a donné lui-même sur sa vie un certain nombre de renseignements très précis. Il est né près de Shrewsbury (Shropshire, Angleterre), le 16 février 1075; dès l'âge de dix ans il est envoyé par son père à l'abbaye de Saint-Évroult, en Normandie (départ. de l'Orne) et devient moine. Sous-diacre en 1091, diacre en 1093, il n'est ordonné prêtre qu'en 1107, à Rouen. Bien que moine exemplaire et de la plus grande régularité, il n'a pas laissé de faire, par obéissance, un certain nombre de voyages, dont un au moins le ramena en son pays natal. Sollicité par son abbé d'écrire l'histoire du monastère, fondé en 1050 sur les ruines d'un couvent mérovingien, il fut amené à étendre peu à peu son plan, et la chronique de Saint-Évroult se transforma ainsi en une *Histoire ecclésiastique*, qu'Ordéric terminait en 1141. Nous ne savons rien de lui après cette date. — Son *Historia ecclesiastica* en treize livres est une œuvre considérable, qui commence à la naissance de Jésus-Christ et se termine en 1141. La composition générale manque d'homogénéité, car c'est peu à peu seulement, et au cours même de la rédaction, que l'auteur a pris conscience de ce qu'il voulait faire. Elle dépend étroitement, pour les époques antérieures, des historiens anciens : Eusèbe et le Pseudo-Hégésippe, le *Liber pontificalis*, Grégoire de Tours, Bède, Paul Diacre, sans compter, pour l'antiquité la plus reculée, les actes authentiques et apocryphes des apôtres. Pour les périodes plus rapprochées de lui, l'auteur a utilisé un nombre relativement considérable d'annales, de catalogues épiscopaux et de chroniques dont L. Delisle a fait l'exact relevé. Pour les faits contemporains, Ordéric s'est documenté avec soin; Saint-Évroult d'ailleurs, comme toutes les grandes abbayes, offrait à ce point de vue des facilités spéciales. Somme toute il a produit une œuvre qui n'est pas méprisable, et qui fournit, pour l'histoire ecclésiastique en général, et pour celle de la Normandie et de l'Angleterre en particulier, une appréciable contribution. Mais, si elle est précieuse pour l'historien, elle ne présente pas, pour le théologien, l'intérêt majeur qu'offre le travail, presque contemporain, d'Othon de Freising. Elle a d'ailleurs beaucoup moins attiré l'attention soit au Moyen Age, soit de nos jours.

1° *Texte.* — Édité pour la première fois par A. Duchesne dans les *Historiæ Normannorum scriptores*, Paris, 1619, p. 321-925; dom Bouquet et ses continuateurs l'ont dispersé dans les t. IX, X, XI, XII du *Recueil des historiens des Gaules et de la France*; édit. critique par A. Le Prévost, dans la collection publiée par la *Société de l'Histoire de France*, 5 vol. in-8°, Paris, 1838-1855; Migne a donné le texte dans *P. L.*, t. CLXXXVIII, 1855, d'après Duchesne, le *Recueil* et les quatre premiers volumes de Le Prévost; les *Monumenta Germaniæ historica*, *Script.*, t. XX, ne reproduisent que les fragments intéressant l'Allemagne.
2° *Sources.* — Les renseignements sur Ordéric sont dispersés dans l'ensemble de l'œuvre; mais il donne lui-même son *curriculum vitæ* à la fin de l'*Historia*, l. XIII, c. XLIV (n'est pas dans *P. L.*), voir édit. Le Prévost, t. V, p. 133; et *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XX, p. 81-82.
3° *Travaux.* — E. du Pin, *Nouv. biblioth. des auteurs ecclés.*, t. IX, 1697, p. 189; dom Ceillier, *Hist. gén. des auteurs sacrés et ecclés.*, t. XXII, 1758, p. 237-245 (2e édit., t. XIV *a*, p. 369-373); *Histoire littéraire de la France*, t. XII, 1763, p. 190-203; excellente notice sur Ordéric par L. Delisle, en tête du t. V de l'édit. Le Prévost; J. Tessier, *De Orderico Vitali* (thèse), Paris, 1872, étudie l'emploi qu'Ordéric a fait de ses sources.

É. AMANN.

ORDINATIONS ANGLICANES. — Très vivement agitée avant la publication de la bulle *Apostolicæ curæ*, la question des ordinations anglicanes a maintenant perdu de son acuité. Si les anglicans n'ont pas été convaincus par le document pontifical, s'ils croient toujours avoir une véritable hiérarchie, possédant les mêmes pouvoirs sacrés que les prêtres et les évêques de l'Église romaine, les catholiques ne peuvent plus discuter la sentence rendue par le Saint-Siège et déclarée irréformable par Léon XIII. Notre but sera donc de donner un aperçu historique de la controverse et d'exposer les arguments sur lesquels Rome s'est appuyée pour déclarer nuls les ordres conférés par l'Église anglicane. — I. Les origines de la hiérarchie anglicane (col. 1155). II. La controverse sur la validité des ordres (col. 1159). III. Les arguments invoqués par la bulle *Apostolicæ curæ* (col. 1168).

I. Les origines de la hiérarchie anglicane. — I. Le schisme et l'hérésie. II. Le sacre de Parker. III. Le sacre de Barlow.

I. Le schisme et l'hérésie dans l'Église anglicane. — Nous n'avons pas à raconter ici dans ses détails la séparation de l'Église d'Angleterre du centre catholique, ni l'introduction dans son sein des erreurs luthériennes d'abord, calvinistes ensuite. Il suffira de noter les faits qui peuvent jeter un peu de lumière sur la question des ordinations anglicanes.

Blessé par le refus de Clément VII de proclamer la nullité de son mariage avec Catherine d'Aragon, Henri VIII se sépare de Rome; il se fait proclamer chef suprême de l'Église d'Angleterre, impose aux évêques et aux personnages considérables du royaume la reconnaissance de sa suprématie religieuse, la fait ratifier par le Parlement (1534). Rien cependant n'est changé dans la doctrine; le protestantisme ne pénètre pas plus après qu'avant le schisme dans le royaume de celui à qui Léon X avait décerné le titre de « Défenseur de la foi »; aucun changement n'est apporté au culte et aux croyances. Cf. *Articles about the religion devised by the King's Highness*, 1536; *Institution of a christian man*, 1537; *Necessary doctrine and erudition of any christian man*, 1543.

Avec Édouard VI (1547-1553), sous l'influence d'Édouard Seymour, duc de Somerset, et de Cranmer, archevêque de Cantorbéry, le protestantisme se superpose au schisme. Le roi, âgé de neuf ans, ne peut que se laisser conduire par son conseil de régence, gagné aux idées des nouveaux réformateurs. Le culte se transforme rapidement : le 17 décembre 1547, le Parlement vote le bill sur le Sacrement, établissant la communion sous les deux espèces et supprimant dans la messe tout ce qui suit la communion; l'Acte d'uniformité de février 1549, impose l'usage d'un *Prayer Book*, mutilation du Missel de Sarum, où l'on voit déjà mises en pratique les idées de Cranmer, ainsi que celles de Ridley, évêque de Londres, contre la messe sacrifice; cf. Cranmer, *Lord's Supper*, t. ii, p. 346 sq.; Ridley, *Œuvres*, p. 321 et app. vi. En 1552, un second *Prayer Book* est publié, apportant de nouveaux changements, dont le but est d'effacer de la liturgie toute trace de la messe.

Dans l'intervalle de la publication de ces deux « Livres de la prière commune », était établi un Ordinal, par une commission composée de douze personnes, dont six prélats; approuvé par le Parlement en janvier 1550, avant sa publication, il entre en usage au printemps de la même année. Il est inséré avec quelques changements dans le *Prayer Book* de 1552; de légères modifications y seront faites un siècle plus tard, en 1662.

De la publication de cet Ordinal à l'avènement de la reine Marie, 6 juillet 1553, six évêques furent consacrés suivant le nouveau rite : Jean Poynet, évêque de Rochester, 29 juin 1550; Jean Hooper, évêque de Gloucester, 8 mars 1551; Miles Coverdale, évêque d'Exeter, 30 août 1551; Jean Scory, évêque de Rochester, 30 août 1551; Jean Taylor, évêque de Lincoln, 26 juin 1552; Jean Harley, évêque d'Hereford, 26 mai 1553. Il est impossible de fixer, même approximativement, le nombre des prêtres et des diacres qui furent ordonnés suivant le nouveau rituel : il dut être assez considérable, puisque l'usage de l'ancien Pontifical était interdit ; cf. D. Gasquet, J. Moyses et O. Flemming, *Ordines anglicani*, 1896, p. 35 et app. vi.

L'avènement de la reine Marie Tudor (1553-1558) amena la réconciliation de l'Angleterre avec Rome, l'abandon du *Prayer Book* et de l'Ordinal d'Édouard VI, le rétablissement intégral de l'ancienne liturgie. Les évêques tombés dans l'hérésie furent réconciliés ou déposés; ceux qui avaient été ordonnés suivant l'Ordinal d'Édouard VI furent déposés.

La mort de Marie Tudor fut fatale à la restauration catholique; avec Élisabeth (1558-1605), le schisme et l'hérésie s'installent définitivement; le 28 avril 1559, l'Acte d'uniformité impose à nouveau le *Prayer Book* et l'Ordinal d'Édouard VI; le lendemain, 29 avril, l'Acte de suprématie abolit toute juridiction étrangère et donne à la reine le titre de « Régulatrice Suprême » de l'Église. Le Serment de suprématie est imposé aux évêques; tous refusent de le prêter, sauf un seul, Kitchen, évêque de Llandaff, qui parvint à conserver son siège grâce à une réponse évasive; mais il s'abstint, dans la suite, d'exercer les fonctions épiscopales.

Il fallait donc créer de toutes pièces une nouvelle hiérarchie. Un ancien chapelain de la reine, Mathieu Parker, choisi par Élisabeth, fut élu par le chapitre archevêque de Cantorbery, le 1er août 1559. Le 17 décembre 1559, il était sacré dans la chapelle du palais archiépiscopal de Lambeth, selon le rite de l'Ordinal de 1552, par Barlow, évêque destitué de Bath, assisté de Hodgkins, suffragant de Bedford, consacré sous Henri VIII, avec l'ancien Pontifical, de Scory et de Coverdale, évêques déposés de Chichester et d'Exeter, ordonnés le 30 août 1551, d'après le premier Ordinal d'Édouard VI. Du 21 décembre 1559 au 1er septembre 1560, Parker sacra lui-même treize évêques. La hiérarchie de l'Angleterre était ainsi reconstituée. Tout entière, elle dépend du sacre de Parker, ordonné suivant le nouveau rite. Nous étudierons plus loin la valeur de ce rite. Mais dès maintenant, il importe d'élucider deux faits qui ont été mis en doute : la réalité du sacre de Parker et le caractère épiscopal de Barlow, le consécrateur.

II. Le sacre de Parker. — La cérémonie de Lambeth eut lieu secrètement, à cinq heures du matin. Elle resta longtemps ignorée du public catholique. Les anglicans eux-mêmes ne trouvaient rien à répondre aux adversaires qui les interrogeaient sur le sacre de Parker; cf. la discussion entre le controversiste catholique Harding et l'évêque anglican de Salisbury, en 1565, dans Estcourt, *The question of anglican ordinations discussed*, 1873, p. 119 sq. Le récit de la cérémonie de Lambeth ne fut connu qu'assez tard; Fr. Mason en parle le premier dans sa *Vindication of the anglican Church*, l. II, c. xv, publiée en 1641: il y avait déjà fait allusion dans la première édition de cet ouvrage, en 1613. Les catholiques avaient raison de trouver étrange ce silence gardé durant tout le règne d'Élisabeth, sur un point que les anglicans avaient tant d'intérêt à éclaircir.

Ce silence fit naître une légende, qu'on rencontre pour la première fois dans A. Champney, *De vocatione ministrorum*, Douai, 1616, p. 497; à la cérémonie du sacre dans la chapelle de Lambeth est substituée une comédie qui se serait jouée à Cheapside, dans une auberge, ayant pour enseigne une tête de cheval (Nag's Head). Scory aurait imposé une bible sur la tête de Parker, en disant : *Accipe potestatem prædicandi verbum Dei in sua puritate.* Champney cite sa source : Maître Thomas Bluett, « homme grave, érudit et prudent, qui disait avoir entendu ce récit de Maître Neale, homme honorable et versé dans les lettres, lequel, au temps où ceci se passait, faisait partie de la maison de Bonner, évêque de Londres... » C'est une légende calomnieuse, à peu près universellement reconnue comme telle aujourd'hui. Lingard, le célèbre historien catholique anglais, la rejette, *Histoire d'Angleterre*, trad. sur la 3e éd., Paris, 1846, t. ii, c. xiv. p. 444 et 606. De même, Estcourt, *op. cit.*, p. 154. On la trouve encore opposée sérieusement aux anglicans

par le chanoine J. Williams, *Letters on anglican orders*, 1859, c. xvi, p. 189. Mgr. P. Gasparri, dans son *Tractatus canonicus de sacr. ord.*, t. ii, 1893, p. 279, not. 1, acceptait cette légende : « J'avais, à ce sujet, écrira-t-il plus tard, suivi, les yeux fermés, contre mon habitude, l'enseignement donné dans les écoles de Rome; j'avais admis la fable de Nag's Head. » *De la valeur des ordinations anglicanes*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. i, p. 481. Une étude sérieuse de cette question lui donna la conviction que c'était une fable.

Elle est en effet en contradiction avec la cérémonie de Lambeth, qui doit être tenue pour certaine; cette dernière se trouve rapportée dans le registre des ordinations. Dom Pitra a eu entre les mains l'acte de consécration de Mathieu Parker. « Cet acte porte, dit-il, toutes les traces d'un document apocryphe. » Cf. dom F. Cabrol, *Histoire du card. Pitra*, Paris, 1893, p. 155, n. 1. Mais il ne voulut pas rendre publique cette impression; il en confia, dans une note manuscrite, le secret aux archives de l'abbaye de Solesmes. *Archives des missions scientifiques*, t. iv, p. 159. L'opinion de dom Pitra fut reproduite et commentée par la *Voce della Verità;* cf. Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895, p. 13-15, en note. Il ne semble pas cependant que l'authenticité de ce document puisse être sérieusement contestée. Denny et Lacey l'ont suffisamment démontrée, *De hierarchia anglicana*, 1895, app. iii. « Dans ce registre, le papier, l'écriture, tout indique qu'il n'y a pas eu interpolation, et l'archevêque anglican Abbot (1614) put en toute sécurité inviter des catholiques à vérifier ce registre avec lui. » F. Dalbus (Portal), *Les ordinations anglicanes*, Paris, 1894, p. 14.

D'après ce registre (voir le texte dans Estcourt, *op. cit.*, p. 105 sq.), il est certain que le sacre de M. Parker eut lieu le 17 décembre 1559, dans la chapelle du palais de Lambeth, qu'il fut accompli avec le nouvel Ordinal, par Barlow, assisté des trois évêques indiqués plus haut, que les trois évêques assistants ont imposé les mains à l'élu, en même temps que le consécrateur, en prononçant les paroles : « Reçois le Saint-Esprit. » Mais le consécrateur Barlow avait-il lui-même reçu la consécration épiscopale?

III. Le caractère épiscopal de Barlow. — Malgré la réalité de la cérémonie de Lambeth, le sacre de Parker est nul, si le consécrateur ne possédait pas le caractère épiscopal, et si l'imposition des mains, faite par les trois assistants, ne peut suppléer à ce défaut.

Des trois assistants, l'un au moins était vraiment évêque, E. Hogdkins, suffragant de Bedford; à défaut de Barlow, il aurait donc pu assurer la validité du sacre de Parker, puisqu'il lui a imposé les mains avec le consécrateur, en prononçant les paroles : « Reçois le Saint-Esprit », si l'on admet que les évêques assistants ne sont pas seulement témoins de l'ordination, mais remplissent réellement les fonctions de consécrateurs. Cette opinion est soutenue par Mgr P. Gasparri : *Episcopi assistentes sunt probabiliter comministri cum episcopo consecratore. Sane una simul cum eodem ipsi manus imponunt super caput electi, et una simul pronuntiant verba* : Accipe Spiritum Sanctum, *quibus solis, juxta receptam sententiam, episcopalis consecratio valet, Tract. can. de sacr. ordin.*, Paris, 1893, t. ii, n. 1088; cf. Martène, *De ant. eccl. rit.*, t. ii, c. viii, a. 10, § 16; et plus loin : *In hypothesi impositionis manuum episcopi cum solis illis verbis :* Accipe Spiritum Sanctum, *absque præfatione, admittimus cum communi sententia ordinationem esse validam, quia licet illa sola verba in se inspecta sint indeterminata, et non satis exprimant collationem ordinis episcopalis, tamen satis determinantur non solum præfatione, sed etiam ipsamet cæremonia sine præfatione. Op. cit.*, n. 1109. Ainsi, d'après cette opinion, l'intervention du seul suffragant de Bedford aurait suffi, dans ce cas, à rendre valide l'ordination de Parker, à supposer toutefois que la formule impérative *Accipe Spiritum Sanctum*, soit vraiment la forme de l'ordination épiscopale, et que cette formule soit suffisamment déterminée par la préface consécratoire et le reste de la cérémonie, questions qui seront examinées plus loin.

Il ne semble pas cependant que cette opinion puisse encore se défendre. Le canon 954 du Code de droit canonique porte, en effet : *Episcopus consecrator debet alios duos episcopos adhibere, qui sibi in consecratione assistant...* D'après ce canon, sanctionnant la doctrine de Benoît XIV, qui affirme la consécration épiscopale, *si ab uno episcopo habeatur, reliquis duobus nec accitis, nec præsentibus, nec cooperantibus, ratam esse et validam, quantumvis illicitam. De syn. diœc.*, l. XIII, c. xiii, n. 4; on peut donc soutenir qu'il n'y a, dans la consécration des évêques, qu'un seul consécrateur et que les deux autres ne remplissent qu'un office d'assistants. Le texte du Code est mieux en rapport avec la doctrine des théologiens modernes qui placent la forme de la consécration épiscopale, non pas dans la formule impérative. *Accipe S. S.*, mais dans la préface, récitée par le seul consécrateur.

C'est donc avant tout de la réalité du sacre de Barlow que dépend la validité de la consécration de Parker.

Or celle-ci a été niée ou mise en doute. Il ne reste en effet aucune trace du sacre de Barlow. Des deux registres qui auraient pu en contenir l'acte, l'un, celui de Saint-Asaph, ne dit rien, l'autre, celui de Saint-David, a été brûlé par son successeur Farrar. Les pièces se rapportant à son transfert de Saint-Asaph, où il avait été nommé le 16 janvier 1536, à Saint-David, où il fut transféré le 2 avril 1536, à la remise du revenu de son évêché, 26 avril, à sa convocation à la Chambre des Lords, 27 avril, à la prise de possession de son évêché, 1er mai, n'y font aucune allusion. De plus Barlow professait l'opinion que la consécration épiscopale n'était d'aucune utilité. Il disait, en effet, le 12 novembre 1536, à la cathédrale de Saint-David : « Si Sa Grâce le roi, qui est Chef suprême de l'Église d'Angleterre, choisissait ou désignait et élisait pour être évêque un séculier quelconque qui fût instruit, un tel élu, sans qu'on eût à faire mention d'aucun ordre, serait aussi bon évêque que lui-même (Barlow) ou le meilleur d'Angleterre. » Cf. Strype, *Memorial*, t. i, p. 184; *Records*, n. 69 et 77. Tous ces faits forment évidemment un puissant faisceau de présomptions, dont les catholiques anglais, à l'exception de Lingard, ont tiré avantage pour nier la validité des ordinations anglicanes, viciées dans l'origine même de la hiérarchie. Cf. Sidney Smith, *M. Dalbus on Anglican Orders*, dans *The Month*, déc. 1894; du même, *Ordinations anglicanes*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. iii, col. 1212-1218. Moins affirmatif, le P. F. Tournebize considère que ce fait, « tout probable qu'il est, n'est pas suffisamment établi ». *L'Église d'Angleterre a-t-elle réellement le sacerdoce?* dans les *Études*, t. lxiv, p. 414. Les anglicans, entre autres Denny et Lacey, *De hier. angl.*, c. ii, p. 85, et, avec eux, F. Dalbus, *op. cit.*, p. 15-16; L. Duchesne, *Les ordinations anglicanes, par Dalbus*, dans le *Bulletin critique*, 15 juillet, 1894; A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 16, tiennent au contraire pour certain que « Barlow a reçu la consécration épiscopale, ainsi que l'a formellement reconnu Lingard le célèbre historien catholique anglais. »

A l'argument tiré du silence des documents qui auraient dû relater l'acte de consécration de Barlow, on oppose d'autres faits du même genre, par exemple,

l'absence de six relations, sous l'épiscopat de Warham, de 1503 à 1533, de neuf relations sur un total de quarante-deux consécrations sous l'épiscopat de Cranmer, de 1533 à 1553. Cf. Wordsworth, *A letter on the succession of bishops in the Church of England, in latin and english.* On remarque encore qu'entré à la Chambre des Lords le 30 juin 1536, Barlow siégea immédiatement après les évêques de Chichester et de Norwich, consacrés le 11 juin, laissa, le 4 juillet, l'évêque Fox prendre place avant lui, parce qu'il avait été consacré le 26 septembre précédent, mais que le nouvel évêque de Saint-Asaph, consacré le 2 juillet, prit rang après lui. C'est donc que le sacre aurait eu lieu entre le 11 juin et le 2 juillet. Mais surtout il est difficile d'admettre que, sous le règne de Henri VIII, de 1536 à 1547, et dans la suite, Barlow ait pu « vivre pendant plus de trente ans comme évêque, administrer des diocèses, faire des ordinations, prendre part à des sacres d'évêques, siéger comme évêque au parlement, sans avoir reçu la consécration épiscopale, et personne n'aurait protesté contre une situation aussi étrange, pas même le chapitre de Saint-David, avec lequel il eut plus d'un différend, et c'est un évêque non consacré qu'on aurait désigné pour remplir le principal rôle dans le sacre de Parker! L'invraisemblance atteint ici les limites de l'impossibilité. » A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 16 Il faudrait admettre la complicité d'Henri VIII, qui l'aurait dispensé de la consécration. La nomination de Barlow eut lieu, il est vrai, peu de temps après la rupture avec Rome, après la proclamation de la suprématie spirituelle du roi; mais de là à considérer comme étant inutile la consécration épiscopale, à rejeter la hiérarchie ecclésiastique, il y a un abîme, qu'il n'est pas démontré qu'Henri VIII, malgré tout fidèle à la foi catholique, ait franchi.

On doit donc considérer comme acquis les deux faits, qui se trouvent à l'origine de la hiérarchie anglicane : le sacre de Parker dans la chapelle de Lambeth et la réalité du caractère épiscopal de Barlow, le consécrateur.

II. LA CONTROVERSE SUR LA VALIDITÉ DES ORDINATIONS ANGLICANES. — *I. AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES.* — La discussion ne commença qu'au XVIIe siècle : sous l'influence des doctrines calvinistes, les premiers anglicans n'attribuaient pas d'importance au caractère épiscopal; ils ne voyaient guère dans l'épiscopat qu'une dignité utile pour le bon gouvernement de l'Église en Angleterre; l'évêque était un agent de la couronne. Pour les catholiques, la question avait été réglée par l'attitude de l'Église sous le gouvernement restaurateur de la reine Marie.

Il était inévitable cependant que la question fût posée. Kellison, *An english survey of the new religion*, Douai, 1603, et aussi, *Examen novæ Reformationis*, 1616, C. Holywood, *De investiganda vera et visibili Christi Ecclesia*, 1604, Fitzsimon, *Britannomachia ministrorum*, Douai, 1616, Champney, *De vocatione ministrorum*, Douai, 1616, P. Talbot, *The nullity of the prelatical clergy*, 1657, *Erastus senior*, 1662, sont les premiers qui réunissent les arguments que l'on invoquera dans la suite contre la validité des ordinations anglicanes. Ils font appel à la nullité de la consécration de Parker : inauthenticité du registre de Lambeth, historicité de la légende de l'auberge à la Tête de cheval, absence de consécration chez Barlow, insécurité du rite d'Édouard VI, en raison de ses nombreuses omissions, probabilité qu'il ne contient pas ce qui est nécessaire à une forme d'ordination valide, absence de toute croyance à la prêtrise et au sacrifice, défaut d'intention de faire ce que fait l'Église. Il convient de remarquer que la valeur du rite anglican était estimée d'après les idées de l'époque sur la matière et la forme du sacrement de l'ordre; on regardait alors comme essentielle à la validité la porrection des instruments, accompagnée des paroles du Pontifical. Examiné à ce point de vue, le rite d'Édouard VI était certainement invalide. Ces attaques ne restèrent pas sans réponses : F. Mason, *Vindication of the ordinations of the Church of England*, 1613, 2e éd., Paris, 1633; H. Prideaux, *The validity of the orders of the Church of England*, 1688; G. A. Burnet, *Vindications of the ordinations of the Church of England*, s'efforcent de prouver que l'Église anglicane possède un véritable sacerdoce.

Au XVIIIe siècle, la démonstration de la nullité des ordinations anglicane continue, avec R. de Vois, *Justification de l'Église romaine sur la réordination des anglicans épiscopaux*, Paris, 1718; J. Constable, *Clerophiles Alethes*, 1730. Mais déjà on voit paraître des justifications provenant, non seulement d'anglicans, mais de catholiques. Le Courayer publie, en 1723, à Bruxelles, une *Dissertation sur la validité des ordinations des Anglais*, puis, en 1726, une *Défense de la Dissertation.* Cet ouvrage est condamné par l'épiscopat français, puis par Benoît XIII, et réfuté par Lequien, *Nullité des ordinations anglicanes*, Paris, 1725, et par le P. Hardouin, *La défense des ordinations anglicanes réfutée*, Paris, 1727.

II. DU XIXe SIÈCLE A NOS JOURS. — 1. Discussion de la question par les théologiens. 2. L'enquête à Rome. 3. La bulle *Apostolicæ curæ*. 4. Accueil fait à la bulle. 5. Les Conversations de Malines.

1° *Discussion de la question par les théologiens.* — Les conversions qui furent la conséquence du mouvement d'Oxford, le développement du ritualisme, devaient attirer de nouveau l'attention sur la question des ordinations anglicanes. Tout en discutant sur le fond, les partisans de la validité apportent le témoignage d'écrivains catholiques et même de papes en leur faveur. C'est ce que font T. G. Bailey, *Defense of the holy Orders in the Church of England*, Londres, 1870; F. G. Lee, *The validity of the holy Orders in the Church of England*, Londres, 1870; Butler, *Rome's tribute to anglican Orders : a defense of the Church of England founded on the testimony of the roman authorities*, Londres, 1893. Des réponses leur sont opposées par le P. Breen, *Rome's tribute to anglican Orders*, dans la *Dublin review*, octobre 1893; par S. Smith, *Rome's witness against anglican Orders*, dans *The Month*, juillet 1893.

Ce n'était là qu'escarmouches. La controverse devait devenir très vive dans les années 1894-1896. Elle eut pour point de départ un sincère désir de réunion avec Rome chez certains membres importants de la communion anglicane, appartenant à la Haute-Église, union qui serait rendue plus facile, pensait-on, si le Saint-Siège pouvait revenir sur sa pratique antérieure et, sinon reconnaître la validité des ordinations anglicanes, du moins les considérer comme douteuses et n'imposer aux convertis qu'une ordination *sub conditione.*

Dès 1890, l'abbé F. Portal, lazariste, et Lord Halifax, anglican, qui s'étaient rencontrés à Madère, tombèrent d'accord pour attirer l'attention sur l'union de l'Église d'Angleterre à l'Église romaine, et choisirent comme premier point de discussion la question des ordinations. Ce fut l'abbé Portal qui se chargea de réaliser ce projet, en publiant dans la *Science catholique*, 15 décembre 1893, 15 janvier 1894 et 15 avril 1894, et en brochure, *Les ordinations anglicanes.* Le but poursuivi fut atteint : on discuta les arguments apportés. M. A. Boudinhon, *Étude théologique sur les ordinations anglicanes*, dans le *Canoniste contemporain*, juin et juillet 1894; *De la validité des ordinations anglicanes*, *ibid.*, juillet et novembre 1895, et Mgr P.

Gasparri. *De la valeur des ordinations anglicanes*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I, émettent des doutes sur la validité. Mgr L. Duchesne prend position pour la validité, *Bulletin critique*, 1894. Les anglicans Denny et Lacey publient, en latin, pour lui donner une plus grande diffusion, *De hierarchia anglicana. Dissertatio apologetica*, avec une préface de l'évêque de Salisbury, Londres, 1895. A Rome même, on s'intéressait à l'union des Églises : la Lettre encyclique de Léon XIII, *Orientalium*, 30 novembre 1894, sur l'union des Églises orientales, sa Lettre *Præclara*, 20 juin 1894, avaient rendu plus vivant l'espoir de voir se rétablir l'unité de l'Église.

En septembre 1894, l'abbé Portal était appelé à Rome. Il revint convaincu que Léon XIII était disposé à faire des ouvertures directes aux archevêques d'York et de Cantorbéry, s'il pouvait s'assurer des dispositions amicales des chefs de l'Église d'Angleterre. Une lettre du cardinal Vaughan, adressée à l'archevêque de Tolède et publiée dans le *Times*, où il affirmait la nullité des ordinations anglicanes et représentait l'Église d'Angleterre comme une secte protestante soumise au pouvoir civil, augmenta la méfiance de l'archevêque de Cantorbéry, qui doutait déjà de la réalité des dispositions favorables de Léon XIII. Cf. Visc. Halifax, *Leo XIII and anglican Orders*, p. 17.

Lord Halifax résolut alors de se rendre à Rome, mars 1895. Il fut reçu par Léon XIII, à qui il remit le *De hierarchia anglicana* et un mémorandum. Dans ce mémorandum, il rendait compte de l'entrevue que l'abbé Portal avait eue avec l'archevêque de Cantorbéry, donnait au pape l'assurance que toute proposition venant de Rome de faire discuter entre théologiens catholiques et anglicans la question des ordres serait bien accueillie, que l'envoi d'une lettre du Saint-Siège aux archevêques d'York et de Cantorbéry produirait un effet excellent, que le moment de l'envoyer semblait venu, à cause de la réunion prochaine des évêques d'Angleterre, d'Amérique et des colonies, pour le treizième centenaire de la venue de saint Augustin. En fin d'audience, il fit allusion au bruit qui courait à Rome que le Saint-Office allait intervenir contre les ordinations anglicanes. Il s'agissait, en effet, des publications de l'abbé Portal et de Mgr Duchesne, que l'on disait déférées au Saint-Office. Cf. dom A. Gasquet, *Leaves from my Diary*, p. 24-25. Léon XIII répondit qu'il n'en serait rien; et, faisant allusion au *De hierarchia anglicana*, il dit qu'il étudierait lui-même la question. Une nouvelle audience était accordée à l'abbé Portal et à Lord Halifax, le 18 avril; trois jours après, était publiée la Lettre *Ad Anglos*, 20 avril 1895, adressée, non pas aux archevêques d'York et de Cantorbéry, mais au peuple anglais. Le cardinal Vaughan avait réussi à détourner le pape de suivre le conseil que lui avait donné Lord Halifax. Cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 9 sq.

Son influence fut également prépondérante pour décider le pape à nommer une commission d'enquête, pour l'étude des ordinations anglicanes. Au mois de mai, Léon XIII était encore indécis; il hésitait à faire examiner officiellement la question; il était plutôt disposé à apporter, par bienveillance, un changement à la pratique alors en usage. Mais le cardinal Vaughan pressa le souverain pontife de ne « rien changer à une pratique usitée dans l'Église depuis trois siècles, sans un examen approfondi et sans la coopération des représentants de l'Église catholique en Angleterre. » Dom Gasquet, *op. cit.*, p. 35-37.

2° *L'enquête à Rome.* — A la fin de 1895, l'abbé Portal que, sur le désir du pape et du cardinal Rampolla, ses supérieurs avaient fait venir à Paris, pour qu'il pût s'occuper plus facilement des questions anglicanes, commençait la publication de la *Revue anglo-romaine*, 15 décembre, qui devait donner un certain nombre d'articles sur les ordinations anglicanes. Enfin, au début de 1896, on apprit que Léon XIII avait décidé de nommer une commission pour enquêter sur la validité des ordres de l'Église anglicane. Le cardinal Vaughan avait envoyé à Rome le chanoine Moyses, dom Gasquet et le franciscain Flemming, chargés de défendre la position des catholiques anglais, opposés à la validité de ces ordres, comme à une réunion en corps de l'Église d'Angleterre à l'Église romaine; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 35. De l'autre côté, Rome désigna Mgr Gasparri, Mgr Duchesne et le P. de Augustinis, connus pour être favorables à leur validité. On leur adjoignit plus tard le P. Scannel et le P. J. Calasanzio de Llevaneras. Mgr Gasparri, afin de pouvoir se mieux documenter sur le côté historique de la question, demanda l'autorisation de communiquer par télégraphe avec Lacey, l'un des auteurs du *De hierarchia*. On jugea préférable de faire venir ce dernier à Rome, accompagné du P. Puller, de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste de Cowley.

Ce n'était pas tout à fait ce qu'avaient espéré les promoteurs du mouvement qui auraient désiré l'institution d'une commission composée de catholiques et d'anglicans, ces derniers représentés par les évêques de Salisbury et de Peterborough; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 25. Néanmoins l'Église anglicane était représentée officieusement par Lacey et Puller. Sur la demande d'un des cardinaux qui devaient s'occuper de la question, Lacey composa un petit opuscule, *De re anglicana*, destiné à éclairer celui-ci sur l'histoire et la doctrine de l'Église anglicane qu'il ignorait. Dom Gasquet et le chanoine Moyses produisirent immédiatement, pour être distribué aux cardinaux, une *Riposta all' opuscolo De re anglicana;* cf. Lord Halifax, *Leo XIII and anglican Orders*, p. 360-367; Lacey, *A roman Diary*, c. VII, *The pamphlet De re anglicana and its critics*, p. 195-249.

Les douze sessions de la commission eurent lieu du 24 mars au 7 mai 1896; cf. dom Gasquet, *op. cit.*, p. 45-63. Il est difficile de dire ce qui s'est passé à la commission, le secret ayant été imposé aux consulteurs. On a certainement étudié de près le côté historique, puisqu'on a fait venir à Rome Lacey et Puller. Lord Halifax reproche à la commission d'avoir consacré la plus grande partie des séances à la discussion d'un point d'histoire, aujourd'hui incontestable, le sacre de Barlow, et de n'avoir examiné que superficiellement ce qui était essentiel et discutable, la validité des formules contenues dans l'Ordinal d'Édouard VI et l'intention des évêques consécrateurs, *op. cit.*, p. 28-29; il s'en prend aux défenseurs de la validité des ordinations anglicanes, à qui aurait fait défaut « une information suffisamment pleine et exacte, sur l'histoire du XVIe siècle et les opinions théologiques en honneur à cette époque, information qui leur eût été nécessaire pour apprécier justement le rite anglican. » *Op. cit.*, p. 29. L'ordre des discussions donné par dom Gasquet, *op. cit.*, p. 45-63, et ce que l'on sait de la compétence historique et théologique de Mgr Gasparri, de Mgr Duchesne et du P. de Augustinis suffisent pour montrer combien ces allégations sont inexactes et injustes. Ces trois consulteurs inclinaient vers une réponse favorable aux ordres anglicans, et leurs mémoires furent rédigés dans ce sens. Les anglicans pouvaient croire la partie gagnée; ils considéraient au moins comme impossible une déclaration de nullité absolue. Mais, « c'est quelquefois ce qui est impossible qui arrive », fit observer Scannel à l'abbé Portal. Lacey, *op. cit.*, p. 70. Et, de fait, la thèse de la nullité, soutenue notamment par dom Gasquet, qu'inspirait le cardinal Vaughan, devait finir par triompher

Les conclusions et mémorandums de chacun des membres de la commission furent transmis, le 8 juin, à une commission de cardinaux. Ces derniers eurent un mois pour examiner la question. Le 6 juillet, ils furent convoqués à une séance solennelle; ils furent unanimes à reconnaître que la question avait déjà été résolue par le Saint-Siège, et que les résultats de l'enquête montraient clairement avec quelle justice et quelle sagesse elle avait été réglée. Léon XIII avait longtemps espéré pouvoir donner à la question une réponse favorable, en considérant les ordres comme douteux, ce qui n'obligerait les convertis qu'à une ordination *ad cautelam*, ou pouvoir s'abstenir de prendre une décision nouvelle, laissant l'affaire dans le *statu quo*. Mais elle avait trop agité les esprits; il eût été dangereux de garder le silence. Léon XIII se réserva cependant encore trois mois de réflexion, après quoi il publia le 13 septembre 1896, la bulle *Apostolicæ curæ*.

3° *La bulle Apostolicæ curæ*. — Dans le préambule, Léon XIII rappelle l'attention pleine de sympathie qu'il a accordée aux récents mouvements en faveur de l'union des Églises, ses efforts personnels pour réaliser cette unité, efforts qui ont trouvé leur expression dans la lettre qu'il a adressée « aux Anglais cherchant le royaume de Dieu dans l'unité de la foi », et dans la lettre destinée à tout l'univers sur les conditions de l'unité de l'Église. Touché du bon accueil que les anglicans ont fait à ses instances et à son indépendance de langage, il a apporté les mêmes dispositions bienveillantes à l'étude de la question présente. Malgré la pratique de l'Église, confirmant l'opinion commune que le sacerdoce avait cessé d'exister et que la succession apostolique avait disparu dans l'Église d'Angleterre, il lui a plu, en raison des controverses récentes, de prêter l'oreille à la voix de la charité apostolique et de remettre la cause en jugement, afin que « tout prétexte au moindre doute fut éloigné pour l'avenir ». *Études*, t. LXIX, p. 290. (Les citations françaises de la bulle sont faites d'après la traduction donnée dans les *Études religieuses*, t. LXIX, p. 289-302.)

C'est dans ce but qu'il a fait nommer une commission et qu'il a mis à la disposition des consulteurs les archives du Vatican et toutes les pièces se rapportant à la question.

Léon XIII expose ensuite les trois arguments qui l'ont amené à conclure à la non validité des ordinations anglicanes : la pratique de l'Église, l'insuffisance du rite et le défaut d'intention.

1. *La pratique de l'Église*. — Il examine en premier lieu les instructions données par Jules III et confirmées par Paul IV au cardinal Pole, et l'usage que le légat a fait des pouvoirs qui lui avaient été concédés. C'est là l'origine de la discipline qui a été fidèlement observée pendant trois siècles, et que l'on peut regarder comme faisant loi : *consuetudo optima legum interpres*.

Les décisions du Saint-Office de 1684 et de 1704 sont largement examinées. De cette étude il résulte que, dans l'affaire de 1704, l'ordination de Parker fut laissée de côté, que, après l'examen de l'Ordinal d'Édouard VI, on ne retint que le défaut de forme et d'intention, qu'on ne s'est pas appuyé sur l'absence de tradition des instruments; dans ce cas, on aurait imposé la réordination *sub conditione*. Léon XIII fait remarquer que la sentence rendue s'applique à tous les cas, car elle avait pour fondement un vice de forme, vice de forme qui se retrouve dans toutes les ordinations anglicanes. La controverse avait donc déjà été l'objet d'une définition du Siège apostolique. Malgré cela, par indulgence et charité, on reprit l'examen de l'Ordinal.

2. *L'insuffisance du rite*. — Dans les sacrements, l'élément essentiel est constitué par ce qu'on a coutume d'appeler la matière et la forme. « Les sacrements de la nouvelle Loi étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. » Dans l'ordre, l'élément matériel est l'imposition des mains; mais, trop vague par elle-même, elle doit être précisée par la forme. Or, chez les anglicans, la forme : *Reçois le Saint-Esprit*, ne désigne nullement, « de façon définie, le sacerdoce et ses grâces ou son pouvoir, pouvoir qui est surtout le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, *Conc. Trid.*, sess. XXIII, *de sacr. ord.*, can. 1, dans le sacrifice qui n'est pas une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix, *Conc. Trid.*, sess. XXII, *de sacr. miss.*, can. 3. » L'addition postérieure : *Ad officium et opus presbyteri*, ne change rien; elle montre l'insuffisance, reconnue par les anglicans eux-mêmes, de la première forme, et elle fut ajoutée un siècle trop tard. Les autres prières de l'Ordinal ne peuvent pas suppléer à cette insuffisance; on y a retranché à dessein tout ce qui, dans le rite catholique, indique clairement la dignité et les fonctions du sacerdoce.

Le même raisonnement vaut pour la consécration épiscopale : les mots. *Ad officium et opus episcopi*, furent ajoutés trop tard à la formule *Accipe Spiritum Sanctum*. Ils n'ont d'ailleurs pas le même sens que dans la formule catholique, puisque, dans la prière du préambule, on a retranché les mots qui désignaient le sacerdoce suprême. Il est donc inutile de rechercher si, en l'absence d'un véritable sacerdoce, l'épiscopat aurait pu être conféré validement, *per saltum;* car, là où il n'y a pas de sacerdoce, il ne saurait être question de sacerdoce suprême, de plénitude du ministère sacré; le rite de la consécration épiscopale n'est pas capable de conférer le sacerdoce.

Les circonstances dans lesquelles l'Ordinal a été établi et déclaré loi font encore mieux apprécier sa déficience. La liturgie a été défigurée par l'introduction des erreurs des novateurs; il n'y est fait aucune mention du sacrifice, de la consécration, du sacerdoce, du pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice; on a supprimé dans les prières qui ont été conservées du rite romain tout ce qui y faisait allusion. C'est donc en vain qu'on s'efforce de donner à l'Ordinal un sens acceptable ; si quelques mots paraissent ambigus, ils ne peuvent recevoir la signification qu'ils ont dans le rite catholique. Si un rite nouveau dénature le sacrement de l'ordre, s'il répudie toute notion de consécration et de sacrifice, il n'y a plus de vérité dans la formule *Accipe Spiritum Sanctum*, et les mots *ad officium et opus presbyteri* ou *episcopi* perdent leur valeur. La plupart des anglicans rejettent d'ailleurs l'interprétation que certains leur donnent pour les mettre d'accord avec le rite catholique.

3. *Le défaut d'intention*. — « L'Église ne juge pas de la pensée ou de l'intention, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur; mais elle doit en juger en tant qu'elle se manifeste extérieurement. Lorsque quelqu'un a employé sérieusement et comme il faut la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement, il est par là même censé avoir eu l'intention de faire ce que fait l'Église... Si le rite est modifié dans le dessein manifeste d'en introduire un autre, non admis par l'Église, et de rejeter ce que fait l'Église et ce qui par l'institution du Christ appartient à la nature du sacrement, il est alors évident que, non seulement l'intention nécessaire fait défaut, mais encore qu'il existe une intention contraire et opposée au sacrement. »

La sentence. — Toutes ces choses, Léon XIII les a examinées; il les a étudiées avec les cardinaux de la Congrégation *Suprema*, réunis le 16 juillet. Tous ont

reconnu *propositam causam jam pridem ab apostolica Sede plene fuisse et cognitam et judicatam : ejus autem denuo instituta actaque quæstione, emersisse illustrius quanto illa justitiæ sapientiæque pondere, totam rem absolvisset.*

Cependant, après cette déclaration des cardinaux, Léon XIII hésitait encore et se demandait si une nouvelle intervention du Saint-Siège était utile. « Considérant ensuite que ce point de discipline, quoique déjà défini canoniquement (*idem caput disciplinæ, etsi jure jam definitum*) est remis en question par quelques-uns, quel que soit leur motif, et qu'il en pourrait résulter une cause de pernicieuses erreurs pour plusieurs qui penseraient trouver le sacrement de l'ordre et ses fruits, là où ils ne sont aucunement, il nous a paru bon dans le Seigneur de publier Notre sentence :

Itaque omnibus pontificum decessorum in hac ipsa causa decretis usquequaque assentientes eaque plenissime confirmantes ac veluti renovantes auctoritate nostra, motu proprio, certa scientia, pronunciamus et declaramus, ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas.

L'encyclique se termine par une paternelle exhortation à ceux qui souhaitent et recherchent avec une volonté sincère les bienfaits des ordres et de la hiérarchie, les invitant à revenir au bercail du Bon Pasteur; le souverain Pontife fait un pressant appel surtout aux membres de la hiérarchie anglicane, qui ont à cœur la gloire de Dieu et le salut des âmes.

4° *Accueil fait à la bulle Apostolicæ curæ.* — Les anglicans furent déçus. Écrivant à l'abbé Portal, fin septembre 1896, Lord Halifax disait : « Toute la sympathie que l'on avait pour Léon XIII a disparu d'un coup. Il nous dirait à ce moment les choses les plus aimables, qu'on ne lui répondrait pas. Il faut bien le dire, nous avions, tout le monde en convient, réussi d'une manière vraiment merveilleuse, à créer un désir d'union. Le rapprochement vers Rome, même après l'encyclique, était très grand, tout était bien préparé. Le pape avait le jeu, pour ainsi dire, dans ses mains... Une démarche du pape, l'année prochaine, pouvait tout enlever, et, maintenant, c'est fini. » *Op. cit.*, p. 369-370.

Le 19 février 1897, une réponse à la bulle *Apostolicæ curæ* était envoyée à tous les évêques de l'Église catholique, au nom des archevêques d'Angleterre : *Responsio archiepiscoporum Angliæ ad litteras apostolicas Leonis XIII de ordinibus anglicanis universis Ecclesiæ catholicæ episcopis inscripta.* Cf. le texte dans Lacey, *A roman Diary*, p. 354-394. Le but de la lettre est indiqué au § II : *Opus ergo quod nobis necessario incumbit « in spiritu lenitatis » agredimur ; et majoris momenti ducimus ut doctrina nostra de sacris ordinibus et ceteris ad eos pertinentibus ad futuram rei memoriam palam fiat, quam ut victoriam ex alia Ecclesia Christi in controversia reportemus. Controversiæ tamen forma his litteris dari necesse est, ne quis dicat nos argumentorum ex alia parte prolatorum aciem evitasse.* Lacey, *op. cit.*, p. 357. Ils reprennent, pour les discuter, les trois preuves invoquées par Léon XIII, insistant davantage sur le cas Gordon, dans l'appendice. La réponse envoyée à cette lettre par Léon XIII, le 20 juin 1897, cf. Lacey, *op. cit.*, p. 395-397, montre le manque de fondement des plaintes de Lord Halifax et l'erreur des chefs de l'Église anglicane, qui n'ont pas considéré quel devait être le devoir du chef de la chrétienté. Le pape devait juger la question uniquement d'après les principes du dogme catholique. *Nos quæstionem de vestris ordinationibus haud aliter potuisse aggredi dirimendam atque ex præscriptis catholici dogmatis.* Enfin, vers la fin de 1897, le cardinal Vaughan et les évêques catholiques d'Angleterre publiaient, en réplique aux archevêques anglicans, une défense de la bulle de Léon XIII : *The vindication of the bull Apostolicæ curæ*, reprenant l'examen des motifs extrinsèques et intrinsèques sur lesquels s'était appuyé Léon XIII, pour porter sa sentence.

La décision pontificale a mis fin à l'espoir d'une réunion en corps de la Haute-Église à l'Église romaine. Elle « a contristé un bon nombre d'anglicans parmi les meilleurs; mais beaucoup d'autres, et parmi eux de nombreux évêques, ont reconnu que Rome était fidèle à elle-même, et que la loyauté ne lui permettait pas d'agir autrement qu'elle l'a fait. » J. de la Servière, *La controverse sur la validité des « ordinations anglicanes »*, dans les *Études*, t. CXXXII, p. 665.

Parmi les catholiques, les promoteurs de la controverse se soumirent à la décision pontificale. La *Revue anglo-romaine* fit précéder la publication de la bulle de cette déclaration : « Léon XIII, après une enquête dont il nous dit lui-même la longueur et l'impartialité, ferme la controverse et nous indique les conclusions que tout catholique doit admettre et défendre. La *Revue anglo-romaine*, dont l'attachement et la soumission au Saint-Siège n'ont jamais été suspects, défendra pour cette question, comme pour les autres, la sentence de l'Église catholique et romaine, mère et maîtresse de toutes les Églises. » T. III, p. 337. Cependant des anglicans et quelques catholiques français avaient cru pouvoir émettre l'opinion que la décision pontificale n'était pas définitive et que, par le fait, elle pourrait un jour être modifiée. Dans une lettre, adressée le 5 novembre 1896 au cardinal Richard, Léon XIII affirme que son intention a été de juger absolument et de trancher définitivement le point en litige : *consilium fuit absolute judicare penitusque dirimere. Idque sane perficimus eo argumentorum pondere eaque formularum tum perspicuitate tum auctoritate, ut sententiam Nostram nemo prudens recteque animatus compellere in dubitationem posset, catholici autem omnes omnino deberent obsequio amplecti, tanquam perpetuo firmam, ratam, irrevocabilem. Canoniste contemporain*, 1897, p. 380-381. La *Revue anglo-romaine* était directement blâmée dans cette lettre : *sunt namque in ejus scriptoribus qui ejusdem constitutionis virtutem non ut par est tuentur atque illustrant, sed infirmant potius tergiversando et disceptando.* Elle cessa aussitôt de paraître.

Le P. Sidney Smith, *Ordinations anglicanes*, dans le *Dict. apol. de la foi cathol.*, t. III, col. 1224, voit dans la décision de Léon XIII un jugement portant sur un fait dogmatique, et par conséquent infaillible; il appuie son affirmation sur une comparaison avec la distinction du droit et du fait admise par les jansénistes, à propos des cinq propositions de Jansénius, et condamnée par la bulle *Vinea Domini* de Clément XI. Mais, dans ce dernier cas, il s'agit d'une question doctrinale; ici, Léon XIII le dit nettement, est en jeu un point de discipline : *idem caput disciplinæ, etsi jure jam definitum.* Dans le prononcé de la sentence, il dit : *auctoritate nostra, motu proprio, scientia certa :* la pleine connaissance de la cause, la certitude de la déficience de la forme et de l'intention, sont les motifs du jugement de condamnation qu'il a porté. Dans la lettre au cardinal Richard, il s'appuie encore, pour déclarer la sentence irréformable, sur « le poids des arguments, sur la pleine obéissance qui est due par les catholiques. » Cela suffit pour que la sentence soit considérée comme irréformable : les preuves sur lesquelles elle est fondée conserveront toujours leur valeur. Elle s'impose donc en elle-même et, de plus, en vertu de l'autorité qui l'a rendue : les décisions prises par le chef de l'Église sont obligatoires même si elles ne sont pas infaillibles.

5° *Les Conversations de Malines.* — « Les archevêques, évêques de la métropole et autres évêques de

la sainte Église catholique, en pleine communion avec l'Église d'Angleterre », présents à la conférence de Lambeth, en 1920, au nombre de 252, adressèrent, sous la signature de l'archevêque de Cantorbéry, un *Appel à tous les membres de la chrétienté.* Il y est fait allusion, de façon vague et générale, à la question des ordinations. Les auteurs de l'*Appel* se déclarent persuadés que les évêques et le clergé de leur communion sont prêts, en vue de l'union, si toutes choses par ailleurs sont réglées relativement à la doctrine et si l'accord est conclu sur un régime de discipline, à accepter des autorités des autres Églises ce que celles-ci jugeraient nécessaire pour que le ministère du clergé anglican fût reconnu par elles : *We are persuaded that, terms of union having been otherwise satisfactorily ajusted, bishops and clergy of our Communion would willingly accept from these authorities a form of commission or recognition which would commend our ministry to their congregations as having its place in the one family life. An appeal to all christian people*, § 8, dans Lord Halifax, *The Conversations at Malines, 1921-1925*, Londres, 1930, p. 65-70.

Cette attitude nouvelle de l'épiscopat anglican retint l'attention des catholiques et des anglicans présents aux *Conversations* qui eurent lieu à Malines, les années suivantes. Amorcée à la *Première conversation*, 6-8 décembre 1921, la question des ordinations fut reprise à la *Deuxième conversation*, 14-15 mars 1923. Présidées par S. E. le cardinal Mercier, ces deux assemblées comprenaient, du côté catholique, Mgr Van Roey, vicaire général, et M. Portal, prêtre de la Mission, et, du côté anglican, Lord Halifax, le Tr. Rev. A. Robinson, doyen du chapitre de Wells et le Rev. Fr. W.-H. Frere, de la communauté de la Résurrection.

On établit d'abord la véritable portée de la phrase de l'*Appel* traitant des ordinations. Le Rev. A. Robinson, à la suite du P. Frere, fit remarquer que ce à quoi « on a pensé d'abord, ce n'est pas aux Églises épiscopales, mais plutôt à d'autres, comme, par exemple, aux presbytériens d'Écosse qui prétendent avoir un ministère presbytéral venant des Apôtres, ou encore aux méthodistes, qui se servent dans une large mesure du *Prayer Book* de l'Église d'Angleterre. Nous les avons invités à régulariser leur ministère par une ordination épiscopale, et nous avons offert de notre côté d'accepter notre ministère auprès de leurs fidèles. L'offre ainsi exprimée en termes généraux amena la conviction que nous devions être prêts à accepter une régularisation de notre position, si les autorités des Églises d'Orient ou de Rome le jugeaient nécessaire. » *Réunion du 7 décembre 1921*, Lord Halifax, *op. cit.*, p. 23-24.

Ce qui serait jugé nécessaire par les autorités catholiques, Mgr van Roey l'expose dans un sens légèrement différent de celui de l'encyclique *Apostolicæ curæ*, qui exigeait une réordination absolue. Il indique que la « *rectification* admise par la conférence de Lambeth pourrait se faire par l'imposition des mains *sous condition*, d'abord pour l'archevêque de Cantorbéry par le pape ou par son légat et, ensuite, par l'archevêque pour ses suffragants ». *Réunion du 14 mars 1923*, Lord Halifax, *op. cit.*, p. 32. Lord Halifax aurait voulu que l'on se contentât d'une *rectification* par la porrection des instruments, après quelque déclaration qui mettrait hors de doute l'intention de l'Église anglicane. Mais Mgr Van Roey fit remarquer que, les ordinations anglicanes étant au moins douteuses objectivement, l'imposition des mains, tout au moins *sous condition*, serait jugée nécessaire. Et, comme, au témoignage du Rev. Robinson, répondant à une question du cardinal Mercier, l'archevêque de Cantorbéry se résignerait à accepter de telles conditions, on conclut que c'était dans ce sens qu'il fallait diriger les efforts de conciliation entre catholiques et anglicans, sans rouvrir cependant, comme le Rev. Robinson en exprimait le vœu, la discussion sur la validité de ces ordinations. Le point essentiel qui ressort de cet échange de vues, c'est que désormais « il n'y aurait pas de difficulté de la part des évêques anglicans à accepter tel élément d'ordination qui paraîtrait nécessaire à l'Église romaine pour mettre hors de doute, aux yeux de tous, la validité de leur ministère *(ministry)* », *Mémoire présenté par les catholiques présents à la conférence de Malines des 11 et 12 octobre 1926. Compte rendu des Conversations de Malines de 1921-1925*, dans Lord Halifax, *op. cit.*, p. 299. Ce mémoire était présenté par Mgr van Roey, archevêque de Malines, M. Portal, Mgr Batiffol et M. l'abbé Hemmer.

III. Les arguments contre la validité des ordinations anglicanes. — Ils sont au nombre de trois, énumérés dans la bulle *Apostolicæ curæ* : 1. La pratique de l'Église; 2. Le rite; 3. L'intention.

I. La pratique de l'Église. — Elle se forma pendant la courte restauration catholique, sous le règne de Marie Tudor, et fut confirmée par les décisions de 1684 et de 1704.

1° *Sous la reine Marie* (*1553-1558*). — Le cardinal Pole fut désigné par Jules III pour réconcilier l'Angleterre avec le Saint-Siège; les pouvoirs nécessaires à cet effet lui furent concédés par diverses lettres pontificales, du 5 avril 1553 au 8 mars 1554, et confirmés par une bulle et un bref de Paul IV.

Avant l'arrivée du légat en Angleterre, la reine Marie avait déjà, sans doute après entente avec celui-ci, pris position relativement aux clercs ordonnés sous Édouard VI. Le 4 mars 1554, elle écrivait aux évêques : « Quant à ceux qui ont été promus à quelqu'ordre, d'après le nouveau mode d'ordination, comme ils n'ont pas été vraiment ordonnés (*in very deed*), l'évêque diocésain... pourra, s'il le juge bon, les admettre à l'exercice du ministère, en suppléant ce qui a fait défaut, *may supply that thing which wanted in them before* », *Documenta ad legationem Poli spectantia*, p. 4; *Tablet*, 10 juillet 1897, p. 47. C'est bien l'Ordinal d'Édouard VI qui est en vue ici et c'est de véritables réordinations qu'il s'agit, le terme *supply, supplere*, est bien l'expression technique, signifiant remédier à un défaut de rite. Cf. Innocent III, *De sacris non iterandis*, cap. *Pastoralis : In talibus non est aliquid iterandum, sed caute supplendum quod incaute fuerat prætermissum*.

Mais ce sont les documents relatifs à la mission de Pole qu'il importe surtout d'étudier. Après les avoir examinés, les auteurs du *De hierarchia anglicana* concluent : *nihil invenimus quod nullitatem ordinationum anglicanarum recto inducat, multa quæ eas pro validis tunc habitas saltem interpretative ostendant*, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 249. De même, dans la réponse à la bulle *Apostolicæ curæ*, les archevêques d'Angleterre écrivent : *Et cum multi sacerdotes Edwardiani propter varias causas et præsertim ob conjugium initum inveniantur deprivati, ob defectum ordinis, quantum scimus, nulli..*, Lacey, *A roman Diary*, p. 359-360.

Les instructions données au cardinal légat sont contraires à ces conclusions. On n'y trouve pas sans doute d'affirmation explicite de l'insuffisance de l'Ordinal d'Édouard VI; c'est une question dont Pole devait juger sur place, d'après les principes de la théologie; mais il reçoit des pouvoirs pour remédier aux défauts qu'il constatera dans la hiérarchie anglicane, pour réordonner ceux dont l'ordination serait invalide.

Dans le bref du 8 mars 1554, Jules III prescrit au légat de relever de leurs censures ceux qui, ayant été promus ou ordonnés *rite et legitime*, sont tombés dans l'hérésie; quant aux autres (à ceux qui n'ont pas été

promus ou ordonnés *rite et legitime*), il doit leur conférer tous les ordres, y compris la prêtrise. Pole a pleins pouvoirs, *etiam circa ordines quos nunquam aut male susceperunt et munus consecrationis quod eis ab aliis episcopis vel archiepiscopis, etiam hæreticis vel schismaticis, aut alias minus recte et non servata forma Ecclesiæ consueta, impensum fuerit. Breve de facultatibus legationis : Dudum cum charissima*, dans Burnet, *The history of the Reformation of the Church of England*, t. IV; Denny et Lacey, *op. cit.*, app. VII, p. 250-254. Jules III ne dit pas expressément que les ordres conférés suivant l'Ordinal ont été invalides; il considère le cas comme possible, et ordonne au légat d'agir en conséquence. Le 24 décembre, arrivé en Angleterre, Pole, en vertu de ses pouvoirs, promulgue une dispense générale, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 254-258, sans faire allusion aux ordres reçus suivant le nouvel Ordinal. Mais, dans la lettre où il délègue ses pouvoirs à l'évêque de Norwich, voir Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 258-260, il ordonne de ne réhabiliter que ceux qui auraient été ordonnés validement, *etiam minus recte, dummodo in eorum collatione Ecclesiæ forma et intentio sit servata.* Les autres, ceux qui n'ont pas été ordonnés suivant la *forma et intentio Ecclesiæ*, ne pourront pas être réhabilités sans une nouvelle ordination.

En février 1555, le légat envoie à Paul IV une ambassade composée de trois membres, Thirlby, Montague et Came, emportant une copie des passages essentiels de l'Ordinal, pour que le pape puisse juger les décisions prises par son légat et les approuver, s'il y a lieu. L'examen en fut fait, le P. Brandi l'a constaté aux Archives vaticanes, *Nuntiatura di Inghilterra*, III, 103, et *Bibliotheca Pia*, 240. Cf. Brandi, *Roma e Canterbury*, p. 71. A la suite de cet examen, Paul IV envoya une bulle et un bref, précisant les instructions précédentes.

La bulle *Præclara charissimi* est du 19 juin 1556; cf. *Arch. Vatic. Pauli IV Bullar.*, An. I, m. 1850, fol. 55. Elle contient une clause nouvelle, dont l'importance ne saurait échapper, *Ita tamen ut qui ad ordines tam sacros quam non sacros ab alio quam episcopo aut archiepiscopo rite et recte ordinato promoti fuerunt eosdem ordines ab eorum ordinario de novo suscipere teneantur nec interim in eisdem ordinibus ministrent.* Le bref *Regimini universalis*, du 30 octobre 1555; cf. *Arch. secr. Vatic.*, *Brev. Orig. Pauli PP IV*, t. I, n. 301, explique le sens des mots de la Bulle *ab alio quam episcopo aut archiepiscopo rite et recte ordinato : Nos hujusmodi hæsitationem tollere et serenitati conscientiæ eorum qui schismate prædicto durante ad ordines promoti fuerunt mentem et intentionem quam in eisdem litteris nostris habuimus clarius exprimendo opportune consulere volentes, eos tamen episcopos qui non in forma Ecclesiæ ordinati et consecrati fuerunt, rite et recte ordinatos dici non posse, et propterea personas ab eis ad ordines ipsos promotas, ordines non recepisse, sed eosdem ordines a suo ordinario... de novo suscipere debere et ad id teneri; alios vero quibus ordines hujusmodi etiam collati fuerunt ab episcopis et archiepiscopis in forma Ecclesiæ ordinatis et consecratis, licet ipsi episcopi et archiepiscopi schismatici fuerint... caracterem ordinum collatorum recepisse.* On trouvera le texte de la bulle et celui du bref dans A. Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes*, p. 78-84. Ces passages sont reproduits dans la bulle *Apostolicæ curæ*. On ne peut donc pas dire que Léon XIII n'eut entre les mains qu'un exemplaire imparfait de la bulle *Præclara charissimi*, comme le disent les archevêques anglicans : *ex exemplari minus perfecto litteræ Pauli IV « Præclara charissimi » citare. Responsio archiep. Angliæ*, § 6, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 359.

Dans ces deux documents émanés de Paul IV, l'Ordinal est certainement visé : ce rite qui n'est pas suivant la *forma Ecclesiæ* ne peut être que celui d'Édouard VI; il n'y en eut pas d'autre en usage. Il rend invalide l'épiscopat conféré suivant la nouvelle forme et, par contre-coup, les ordinations sacerdotales et le diaconat conférés par ces évêques qui n'étaient pas consacrés. Mais ni le bref ni la bulle ne parlent de ceux qui furent ordonnés prêtres ou diacres par un évêque *rite et recte ordinatus*, mais utilisant l'Ordinal d'Édouard VI. Leur silence laisse supposer que le sacerdoce et le diaconat ainsi conférés étaient valides. Pour résoudre cette difficulté, Mgr Boudinhon s'appuie sur l'opinion presque universelle des théologiens du XVI[e] siècle, suivant laquelle les éléments essentiels du sacrement de l'ordre étaient constitués uniquement par la porrection des instruments, accompagnée des paroles appropriées. Or, dans l'Ordinal de 1550, le diaconat était conféré par la présentation du Livre des évangiles et la formule : *Accipe potestatem legendi evangelium in Ecclesia Dei idque etiam prædicandi, si tibi hoc ordinate mandatum fuerit*, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 225. Pour le presbytérat, l'évêque présentait à chacun d'une main la Bible, de l'autre le calice et le pain, en disant : *Accipe potestatem prædicandi verbum Dei et administrandi sancta sacramenta in ista congregatione in qua fueris ad hoc constitutus*, Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 235. Il est possible que, se basant sur cette opinion commune, Paul IV ait reconnu en pratique, la valeur des ordres ainsi conférés, sans porter toutefois un jugement théorique sur leur validité, Boudinhon, *op. cit.*, p. 85-87. Il faut remarquer cependant que la porrection des instruments a été supprimée dans l'Ordinal de 1552 et que, depuis l'adoption de cet Ordinal, novembre 1552, jusqu'à l'avènement de la reine Marie, juillet 1553, des prêtres et des diacres ont dû être ordonnés, en sorte que, pour ces dernières ordinations, la difficulté demeure. On peut supposer que les ordinations de 1552-1553 furent peu nombreuses; il y en eut cependant, et le cardinal légat ne pouvait pas les ignorer, en sorte que le silence du bref et de la bulle sur les ordres conférés suivant le nouvel Ordinal par un évêque validement consacré demeure inexplicable.

Le cardinal Pole avait donc des instructions pour réordonner ceux qui ne l'avaient pas été validement. Qu'a-t-il fait? L'épiscopat, à l'avènement de la reine Marie, comprenait quatre évêques sacrés avant le schisme, treize ordonnés depuis, mais suivant l'ancien rite et six suivant l'Ordinal d'Édouard VI. La question de validité ne se posait que pour ces derniers : ils furent simplement déposés comme intrus et considérés, suivant les instructions de Paul IV, comme n'ayant pas le caractère épiscopal. Le cas de Scory pourrait apparemment faire difficulté. Nommé par Édouard VI évêque de Chichester et sacré suivant le nouveau rite, il fit sa soumission, se fixa à Londres et fut réhabilité, sans aucune allusion à la nullité de sa consécration épiscopale, par Bonner, évêque de Londres; cf. *Acte de réhabilitation*, dans Denny et Lacey, *op. cit*, p. 149, n. 2, et Boudinhon, *op. cit.*, p. 71. Mais cette réhabilitation date du 14 juillet 1554; elle est antérieure à la réconciliation de l'Angleterre, qui est du 30 novembre: Bonner lui-même ne fut réconcilié qu'en février 1555. C'est donc un acte personnel de l'évêque de Londres, n'ayant aucune valeur.

Si le légat ne jugea pas à propos de conférer le caractère épiscopal aux six intrus, il n'agit pas de même avec les prêtres. Les documents cités plus haut permettent déjà de l'affirmer avec certitude; autrement Pole ne se serait pas montré d'accord avec ses principes et n'aurait pas obéi aux instructions qui lui étaient données. Mais il est impossible de dire si ces réordinations de prêtres furent nombreuses sous le

règne de Marie; il paraît bien au contraire qu'il y en eut peu. De leur rareté le P. Sidney Smith donne des raisons acceptables, *Dict. apol. de la foi cath.*, t. III, col. 1196-1197. En tous cas, il est certain qu'il y en eut. Le Dr Brown, évêque anglican, a relevé quatorze cas de réordinations absolues, de 1553 à 1558; le Dr. Frere, *The Marian reaction*, 1896, a dressé la liste des ordinations qui eurent lieu sous Édouard VI et de celles qui furent faites sous la reine Marie. La comparaison de ces deux listes donne l'évidence « qu'un certain nombre de membres du clergé d'Édouard VI se firent réordonner par les évêques de Marie Tudor, selon le vieux rite latin. A Oxford, il y en eut au moins trois exemples et probablement quatre; à Exeter, deux; à Londres, au moins neuf et probablement dix. » Cité par S. Smith, *Dict. apol.*, t. III, col. 1194. Or, seul l'évêque d'Exeter avait été ordonné suivant le nouveau rite; ceux de Londres et d'Oxford étaient vraiment évêques : c'est donc l'Ordinal qui fut la cause de ces réordinations voire même le premier Ordinal, celui qui avait conservé la porrection des instruments.

Cette coutume de conférer à nouveau les ordres à ceux qui les avaient reçus suivant l'Ordinal, se continua après le règne de Marie Tudor. Le chanoine Estcourt cite, d'après le Registre de l'ancien séminaire de Douai et d'autres documents, vingt-deux cas de réordinations de 1570 à 1704. *The question of anglican ordinations discussed*, p. 138 sq. De l'examen de ces faits, Léon XIII pouvait donc légitimement conclure : *Auctoritates quas excitavimus Julii III et Pauli IV aperte ostendunt initia ejus disciplinæ quæ tenore constanti jam tribus amplius sæculis custodita est, ut ordinationes ritu edwardiano haberentur infectæ et nullæ; cui disciplinæ amplissime suffragantur testimonia multa earumdem ordinationum quæ, in hac etiam Urbe, sæpius absoluteque iteratæ sunt sub ritu catholico.*

2° *Les décisions de 1684 et de 1704.* — La validité des ordres anglicans fut de nouveau étudiée en 1684 et en 1704. En 1684, il s'agissait d'un calviniste français qui avait reçu la prêtrise en Angleterre, suivant le rite anglican. Réconcilié avec l'Église, il demande s'il peut se marier. « Après une minutieuse enquête, de nombreux consulteurs énoncèrent par écrit leurs réponses. On vota et les autres s'unirent à eux pour conclure unanimement à l'invalidité de l'ordination; cependant, eu égard à certains motifs d'opportunité, il plut aux cardinaux de répondre : *différé.* » Bulle *Apostolicæ curæ.*

En 1704, c'est sur la validité de la consécration épiscopale que Rome est appelée à se prononcer. Jean Gordon avait été, en 1688, consacré évêque de Galloway, en Écosse, par l'évêque de Glasgow. Il demanda à Clément XI de recevoir les ordres, suivant le rite romain. Cf. Le Quien, *Nullité des ordinations anglicanes*, Paris, 1725, t. II, app., p. LXIX-LXXV. Il fondait sa requête sur le cas de Parker et sur le défaut de forme et d'intention dans la collation du sacerdoce. L'affaire fut examinée par le Saint-Office qui conclut, dans la séance du 17 avril 1704 présidée par Clément XI : *ex integro et absolute ordinetur ad omnes ordines etiam sacros et præcipue presbyteratus et quatenus non fuerit confirmatus, primum sacramentum confirmationis suscipiat. Canoniste contemporain*, 1897, p. 368.

Les archevêques anglicans, dans leur *Responsio* à la bulle *Apostolicæ curæ*, § 7 et append., Lacey, *op. cit.*, p. 362-363 et 389-394, discutent cette décision, invoquée par Léon XIII comme jugeant définitivement de la question des ordinations anglicanes. La demande exprimée par Gordon, de recevoir les ordres *suivant le rite romain*, ne nuit pas à la valeur de la décision du Saint-Office : Rome ne permet de réitérer le sacrement de l'ordre que dans le cas de nullité; pour une ordination douteuse, elle ordonne la réordination *sub conditione*. Il est certain d'après les documents publiés, cf. Brandi, *Roma e Canterbury; Canoniste contemporain*, 1897, p. 368-370, que le cas de Parker, déjà mis de côté en 1684, ne fut pas davantage pris en considération en 1704. Le rapport de Mgr Genetti, daté du 16 avril 1704, et adressé à Mgr Casoni, assesseur du Saint-Office, en fait foi. Il nous apprend que, sur l'ordre d'Innocent XI, plusieurs théologiens, réunis à Paris pour étudier cette question à propos de l'affaire de 1684, avaient conclu que « la décision adéquate devait se tirer, non du fait qui dépendait de l'histoire fort embrouillée des divers changements survenus en Angleterre en matière religieuse, mais du défaut de l'intention et de l'insuffisance des paroles employées par les hérétiques anglicans dans l'ordination sacerdotale. » *Relazione di Mgr Genetti*, Brandi, *Roma e Canterbury*, p. 260. Il en fut de même en 1704. Dans un *votum*, présenté par un théologien consulteur, on peut lire : *Etiamsi pro vera admittatur historia quæ circumfertur de ordinatione memorata Parkerii in Londinensi taberna, cujus erat insigne equi seu manuli caput, peracta, constat quatuor prædictos episcopos illi ordinationi adfuisse, ubicumque factum fuerit, et cum precibus serio celebratum fuisse non ludicre et jlocalariter.* Brandi, *op. cit.*, p. 180.

Le mémoire du cardinal Casanata, rapporteur du Saint-Office pour l'affaire de 1684, fut utilisé en 1704. Ce mémoire montre que la question fut étudiée à fond : examen de l'Ordinal, d'après l'exemplaire envoyé par Tanari en 1684, comparaison avec le rite romain et avec les rituels des Églises catholiques orientales, déclaration de non validité pour insuffisance de forme et d'intention : forme insuffisante parce qu'elle ne précise pas le pouvoir du prêtre, « d'autant plus qu'elle n'est pas accompagnée de la tradition des instruments du sacrifice, laquelle est en usage dans l'Église latine. Et, bien que l'Église grecque et certaines Églises orientales ne connaissent pas la tradition des instruments, néanmoins, dans la prière qu'on appelle sacramentelle, elles confèrent toujours clairement le pouvoir de consacrer le corps de J.-C., ainsi qu'il résulte des informations que j'ai prises, faisant traduire les formules des Arméniens, Maronites, Syriens, Jacobites et Nestoriens, tant catholiques qu'hérétiques, formules qui sont rapportées ci-après. Or les Anglais, n'ayant pas la tradition des vases sacrés, et ne conférant pas dans la prière sacramentelle le pouvoir de consacrer, il ne semble pas que l'imposition des mains puisse suffire à elle seule, car elle n'est pas déterminée à la collation d'un sacrement en particulier et peut, au contraire, signifier non seulement le sacrement de l'ordre, mais celui de la pénitence et de la confirmation, suivant ce qu'ont fait observer les théologiens dans leurs commentaires sur l'É. S. » Cité par S. Smith, *Dict. apol.*, t. III, col. 1202. Ce n'est donc pas la seule absence de tradition des instruments qui amena le Saint-Office, en 1684 et en 1704, à considérer comme laïques ceux qui avaient reçu les ordres dans l'Église anglicane, mais bien une insuffisance du rite : la prière sacramentelle ne déterminait pas la signification de l'imposition des mains. « Il importe de considérer, dit la bulle *Apostolicæ curæ*, que cette sentence du pape s'applique d'une façon générale à toutes les ordinations anglicanes. Bien qu'elle se rapportât, en effet, à un cas spécial, elle ne s'appuyait pas cependant sur un motif particulier, mais sur un vice de forme dont sont affectées toutes ces ordinations, si bien que toutes les fois que, dans la suite, il fallut décider d'un cas semblable, on communiqua ce même décret de Clément XI. »

On ne peut pas, avec les auteurs de la *Responsio*, Lacey, *op. cit.*, p. 392-395, opposer à cette décision du 17 avril 1704, une autre prétendue décision du Saint-Office, du 10 avril de la même année, reconnaissant valides les ordinations presbytérales des Abyssins, faites par imposition des mains, avec les paroles : *Accipe Spiritum Sanctum*. Cette décision n'est qu'un *votum* du consulteur Jean Damascène, qui fut rejeté deux fois, le 14 février et le 10 avril 1704. Cf. P. Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 1057-1058; A. Boudinhon, *Le cas de Gordon et les ordinations coptes*, dans le *Canoniste contemporain*, 1897, p. 372-380; F. Tournebize, *La réponse des archevêques anglicans à Léon XIII*, dans les *Études*, t. LXXII, p. 315-316.

II. LE RITE.— C'est l'argument le plus solide contre la validité des ordinations anglicanes, celui sur lequel s'est fondée la pratique de l'Église de réordonner, non pas seulement *sub conditione*, mais *absolute*, ceux qui avaient reçu les ordres suivant l'Ordinal d'Édouard VI. Pour montrer l'insuffisance de ce rite, il faut d'abord déterminer ce qui est essentiel dans le sacrement de l'ordre; d'après l'enseignement des théologiens et l'étude de la forme des différents rites catholiques, et ensuite comparer ces éléments essentiels avec ce qui en tient lieu dans l'Ordinal anglican, comparaison qui imposera la conclusion de l'insuffisance de ce dernier.

1° *Les éléments essentiels du sacrement de l'ordre.* — 1. *D'après les théologiens.* — « Dans le rite qui concerne la confection et l'administration de tout sacrement, on distingue avec raison la partie cérémonielle et la partie essentielle qui a coutume d'être appelée la matière et la forme; chacun sait que les sacrements de la nouvelle Loi étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification, quoiqu'elle doive se retrouver dans le rite essentiel, à savoir dans la matière et la forme, appartient toutefois principalement à la forme; car la matière est la partie indéterminée par elle-même, qui est déterminée par l'autre. » Bulle *Apostolicæ curæ*.

A la suite du cardinal van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, le P. Hugon relève, parmi les théologiens, six opinions différentes relatives à la matière et à la forme du sacrement de l'ordre : 1. Le seul rite essentiel à l'ordination sacerdotale est la porrection des instruments, accompagnée de la formule : *Accipe potestatem offerre sacrificium Deo missasque celebrare tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini :* opinion la plus commune du XIIIᵉ au XVᵉ siècle, encore acceptée au XVIIIᵉ et abandonnée au XIXᵉ. 2. Deux rites sont essentiels : la porrection des instruments, donnant pouvoir sur le vrai corps du Christ, et la dernière imposition des mains, avec la formule : *Accipe S. S.; quorum remiseris peccata... :* opinion de Scot et de quelques théologiens, abandonnée au XVIIIᵉ siècle. 3. Deux rites nécessaires et essentiels : la première imposition des mains avec la prière ou invocation du S. E., et la tradition des instruments avec la formule : *accipe potestatem... :* opinion soutenue par les théologiens des XVIIIᵉ et XIXᵉ siècles, et aujourd'hui par Tanquerey, Billot, Noldin. 4. L'un ou l'autre de ces trois rites : porrection des instruments, première ou dernière imposition des mains, avec les prières qui les accompagnent: opinion de Lugo, Gotti, et aujourd'hui d'Egger et Dalponte. 5. L'essence du sacrement de l'ordre repose soit dans le rite de l'imposition des mains, soit dans celui de la porrection des instruments, en sorte que l'ordination est valide soit avec l'un, soit avec l'autre : Diana au XVIIᵉ siècle, et, au XVIIIᵉ, Jean Clericat et Jérôme de Saint-Augustin. 6. Le seul rite essentiel est la première imposition des mains accompagnée de la prière consécratoire ou préface. La porrection des instruments et la seconde imposition des mains ne sont que des cérémonies accidentelles : opinion presque universelle au XIXᵉ siècle et donnée par le P. Pesch et le cardinal van Rossum comme moralement certaine. Cf. E. Hugon, *De sacramentis in communi et in speciali*, 5ᵉ éd., 1927, p. 700-701.

S'appuyant sur le décret d'Eugène IV, qu'il considère comme un acte conciliaire dogmatique, sur le droit que possède l'Église d'apporter des changements à la matière spécifique des sacrements et sur le fait que l'Église a voulu imposer la tradition des instruments comme la seule matière essentielle du sacrement de l'ordre, le P. Hugon reprend la première opinion et la présente comme seule acceptable. *Op. cit.*, p. 701-707. Nous n'avons pas à discuter ici cette opinion qui reprend, ou croit reprendre la position des théologiens scolastiques du Moyen Age. Il est certain que, si elle était exacte, la question des ordinations anglicanes serait très claire; depuis 1552, ils ont supprimé ce rite; leurs ordres seraient donc invalides, sans aucune discussion possible.

Mais, quelle que soit l'autorité du P. Hugon, elle ne suffit pas à s'imposer contre celle de l'ensemble des théologiens modernes, plaçant dans l'imposition des mains et la prière consécratoire l'essentiel du sacrement de l'ordre. C'est d'ailleurs l'opinion que Léon XIII a suivie dans l'examen du rituel anglican : « C'est ce qui se manifeste clairement dans le sacrement de l'ordre, dont l'élément essentiel, en tant que nous avons à le considérer maintenant, est l'imposition des mains. »

Or cet élément matériel, l'imposition des mains, est par lui-même indéterminé; il s'applique aux trois ordres supérieurs et peut convenir à d'autres sacrements. Il faut donc qu'il soit précisé et déterminé par la forme. Puisque les sacrements doivent signifier ce qu'ils produisent, la précision de la forme doit être d'autant plus grande que la matière sera par elle-même plus vague et indéterminée. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point; ils conviennent que les termes de la forme du sacrement, pour les ordres en question, doivent « toujours représenter, et d'une manière non équivoque, l'objet principal dont ils restent le signe sacré et qu'ils réalisent autant que le comporte leur nature d'instrument. » F. Tournebize, *La réponse des archevêques anglicans*, dans les *Études*, t. LXXII, p. 487. Les effets du sacrement de l'ordre sont la grâce et le caractère. La grâce est produite par tout sacrement : son expression, à elle seule, ne sera donc pas suffisante pour suppléer à l'indétermination de la matière. La forme devra donc exprimer le caractère du sacrement, c'est-à-dire « la puissance sacrée, le pouvoir d'ordre, ou plutôt une agrégation de pouvoirs s'unissant ou se coordonnant pour constituer un certain degré de la hiérarchie. » S. Harent, *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. LXVIII, p. 180. Il faudra donc, avant toute chose, que l'ordre conféré soit nettement mentionné dans la forme. Mais sera-ce suffisant? Une détermination plus précise des pouvoirs et des fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque n'est-elle pas requise? Parmi ces pouvoirs n'y en a-t-il pas qui doivent être nécessairement exprimés, comme caractéristiques essentielles du sacerdoce ou de l'épiscopat, tels que le pouvoir de consacrer le corps du Christ et de perpétuer le sacerdoce?

Le P. Tournebize affirme qu'au moins le ministère le plus sacré du prêtre, celui de sacrifier, doit être mentionné dans la forme. « Tous les anciens rituels expriment dans la transmission des ordres sacrés, outre la grâce intérieure et le caractère ineffaçable du

sacerdoce, l'auguste fonction de sacrificateur qui est conférée; cette fonction est annoncée en termes plus ou moins clairs par les prières qui passent pour être les plus importantes, celles qui précèdent ou qui suivent l'imposition des mains; les autres prières et cérémonies en précisent le sens : le prêtre est ordonné pour sacrifier à l'autel », *op. cit.*, dans les *Études*, t. LXIV, p. 574; cf. t. LXXII, p. 488. Mgr. A. Boudinhon, *op. cit.*, p. 48, et le P. S. Harent, *art. cit.*, dans les *Études*, t. LXVIII, p. 180-181, croient, à juste titre, qu'on peut se contenter d'une mention implicite des pouvoirs conférés par le sacrement de l'ordre. Il suffira donc que la forme « exprime confusément l'ensemble des pouvoirs d'un ordre, sous la seule mention générique de cet ordre, » à condition cependant que les termes de diacre, de prêtre et d'évêque, impliquent réellement les pouvoirs déterminés que l'Église entend conférer aux membres de ces trois degrés de la hiérarchie, et que ce sens des mots soit précisé, ou ne soit pas contredit, par l'ensemble des prières et cérémonies qui précèdent et qui suivent l'application de la matière et de la forme.

2. *D'après les différents rites en usage.* — Qu'une mention implicite de l'ordre conféré et des fonctions suffise pour que la forme soit valide, cela résulte de l'examen des différents rites orientaux et des anciens rites occidentaux.

Les anglicans ont souvent fait appel à ces rituels pour prouver la légitimité de leur Ordinal. Le Saint-Office les a examinés en 1684 et en 1704; ils ont également retenu l'attention des consulteurs de 1896. Ils peuvent en effet servir à établir ce qui est strictement nécessaire et ce qui suffit pour la validité du sacrement de l'ordre. On trouvera les prières consécratoires de ces différentes liturgies, pour le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat, dans l'ouvrage de Mgr A. Boudinhon, *De la validité des ordinations anglicanes*, p. 27-45. Ce sont toutes des formules comprenant trois parties : des considérations préliminaires, sans rien d'essentiel et variant suivant les rites, la demande adressée à Dieu par le prélat de donner sa grâce et de communiquer son Esprit aux ordinands, dont la place dans la hiérarchie est nettement déterminée, la demande à Dieu des pouvoirs, des vertus et des grâces qui permettent à l'élu de bien remplir ses fonctions. Cette troisième partie se présente avec une très grande variété, nous ne donnons ici que l'essentiel de ces 2e et 3e parties.

a) *Ancienne liturgie romaine*, d'après le *Sacramentaire léonien*, P. Gasparri, *Tract. can. de sacr. ord.*, t. II, p. 343-347.

Diaconat... *Super hos quoque famulos, quæsumus, Domine, placatus intende, quos tuis sacris altaribus servituros in officium diaconii, suppliciter dedicamus... Emitte in eos, Domine, quæsumus, Spiritum Sanctum quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformi tuæ gratiæ roborentur.*

Prêtrise... *Da, quæsumus, Pater, in hos famulos tuos presbyterii dignitatem... Innova in visceribus eorum Spiritum sanctitatis.*

Episcopat... *Et idcirco his famulis tuis, quos ad summi sacerdotii ministerium delegisti, hanc, quæsumus, Domine, gratiam largiaris... Comple in sacerdotibus tuis mysterii tui summam...*

b) *Ancienne liturgie gallicane*, d'après le *Sacramentaire gélasien*, P. Gasparri, *op. cit.*, p. 359-364. Tommasi, *Codices sacramentorum*, l. I, n. 20-22, p. 29-33.

Diaconat... *Hunc quoque famulum tuum illum speciali dignare illustrare aspectu, ut tuis obsequiis expeditus sanctis altaribus minister purus adcrescat, et indulgentia purior, eorum gradu quos Apostoli tui in septenarium numerum, beato Stephano duce ac prævio, Sancto Spiritu auctore, elegerunt, dignus existat...*

Prêtrise... *Tu, Domine, super hos famulos tuos, quos presbyterii honore dedicamus, manum tuæ benedictionis his infunde...*

Épiscopat. Le *Sacramentaire Gélasien* ne donne pas de canon consécratoire distinct de celui du *Sacramentaire Léonien.*

c) *Liturgie grecque.* Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VIII, a. 11, ordo XIX, p. 521-532.

Diaconat... *Ipse, Domine, et hunc quem tibi a me promoveri complacuit in diaconi ministerium in omni honestate fidei sacramentum in pura conscientia tenentem conserva... Ipse, Domine, servum tuum hunc, quem diaconi ministerium subire voluisti, sancti et vivifici tui Spiritus adventu, omni fide et charitate et virtute et sanctificatione adimple...*

Prêtrise... *Istum quem tibi a me promoveri complacuit, in conversatione inculpata et fide indeficiente ingentem etiam hanc gratiam sancti tui Spiritus recipere complaceat, et perfectum servum tuum in omnibus tibi placentem concesso sibi a præsciente tua virtute magno hoc sacerdotali honore, digne conversaturum renuntia... Ipse, Domine, etiam et istum quem tibi presbyteri gradum subire complacuit, dono sancti tui Spiritus adimple...*

Épiscopat... *Ipse, omnium Domine, hunc etiam suffragiis electum et evangelicum jugum dignitatemque pontificalem subire dignum habitum... adventu et virtute et gratia sancti tui Spiritus corrobora... Tu, Domine, etiam hunc pontificalis gratiæ dispensatorem renuntiatum, tui veri pastoris imitatorem... effice.*

d) *Liturgie copte.* Texte dans Denzinger, *Ritus orientalium*, t. II, p. 7, 11, 23.

Diaconat... *Illumina faciem tuam super servum tuum N... qui promovetur ad diaconatum, per suffragium et judicium eorum...; imple eum Spiritu sancto et sapientia et virtute... Orna eum gratia tua, constitue eum ministrum altaris tui sancti...*

Prêtrise... *Respice super famulum tuum N..., qui promovetur ad presbyteratum... Imple eum Spiritu sancto et gratia timentem ante faciem tuam... Concede ei Spiritum sapientiæ tuæ...*

Épiscopat... *Tu iterum nunc infunde virtutem Spiritus tui hegemoniei, quem donasti Apostolis tuis in nomine tuo. Da igitur hanc eamdem gratiam super servum tuum N..., quem elegisti in episcopum, ut pasceret gregem tuum sanctum...*

e) *Liturgie maronite.* Texte dans Denzinger, *op. cit.*, p. 133, 153, 196.

Diaconat... *Tu, Domine, in hac hora aspice servum tuum et demitte in eum gratiam Spiritus tui sancti, reple eum tua fide, charitate, virtute et sanctitate et quemadmodum dedisti gratiam Stephano, quem primum vocasti ad hoc ministerium, ita concede ut super hunc quoque servum tuum veniat auxilium de cælo...*

Prêtrise... *Domine Deus, elige eum per gratiam et promove per misericordiam tuam tuum servum N... qui propter multam tuam benignitatem ac donum divinæ tuæ gratiæ præsentatus est hodie ex ordine diaconorum ad gradum altum et sublimem presbyterorum... Tu, Domine, concede... ut ministret coram altari tuo sine reatu...*

Épiscopat... *Etiam nunc, Domine Deus, perfice nobiscum gratiam tuam, tuumque donum et cum servo tuo hoc N... episcopo, et concede ei Domine Deus, cum impositione manus ista, quam hodie a te suscipit, illapsum Spiritus sancti, dignumque illum præsta qui misericordiam a te obtineat, et sacerdotio fungatur offeratque tibi sacrificia pura...*

f) *Liturgie nestorienne.* Texte dans Denzinger, *op. cit.*, p. 231, 236, 243. Martène, *op. cit.*, ordo XXI.

Diaconat... *Quemadmodum elegisti Stephanum et socios ejus, ita nunc quoque, Domine, secundum misericordiam tuam da servis tuis istis gratiam Spiritus*

sancti, ut sint diaconi electi, in Ecclesia tua sancta, et ministrent altari tuo puro cum corde mundo...

Prêtrise... *Tu ergo, Deus magne virtutum,... respice etiam nunc in hos servos tuos, et elige illos electione sancta per inhabitationem Spiritus sancti, et da illis in aperitione oris sui sermonem veritatis et elige illos ad sacerdotium... ut... inserviant altari tuo sancto...*

Épiscopat... *Tu, Domine, etiam nunc illumina faciem tuam super hunc servum tuum, et elige eum electione sancta per Spiritus sancti unctionem, ut sit tibi sacerdos perfectus, qui æmuletur summum pontificem veritatis...; et confirma eum per Spiritum sanctum in ministerio tuo sancto...*

g) Liturgie arménienne. Texte dans Denzinger, *op. cit.*, p. 288, 308, 361.

Diaconat... *Gratias agimus tibi... qui disposuisti in eo diaconos ad ministerium Ecclesiæ sanctæ tuæ. Deprecamur te, Domine, ac petimus a bonitate tua, respice oculo propitio de præparata habitatione tua super hunc famulum tuum, qui ordinatus est nunc ad ministerium Ecclesiæ tuæ sanctæ...*

Prêtrise... *Quem elegisti et ad presbyteratum recepisti famulum hunc tuum N.., nunc ordinatum, immobilem conserva in hoc sacerdotio ad quod vocatus est...*

Épiscopat. Pas reproduit dans Denzinger.

h) Liturgie des Constitutions apostoliques, l. VIII, c. XVI, *P. G.*, t. I, col. 1073 et 1116. Morin, *De sacr. ord.*, p. 19-20.

Diaconat... *Exaudi orationem nostram, et auribus percipe preces nostras, Domine, et ostende faciem tuam super hunc servum tuum electum tibi in ministerium, et imple eum Spiritu sancto et virtute, sicut implevisti Stephanum Protomartyrem ...*

Prêtrise... *Ipse etiam nunc respice super hunc famulum tuum suffragio et judicio totius cleri ordini presbyterorum adscriptum ; et imple eum Spiritu gratiæ et consilii... Præsta... ut... pro populo tuo sacra rite et sine vitio operetur...*

Épiscopat... *Da in nomine tuo, cognitor cordis Deus, huic famulo tuo quem ad episcopatum elegisti ... ut pontificatu tibi sancte fungatur... Da ipse, Domine omnipotens, per Christum tuum participationem Spiritus sancti...*

Si l'on compare entre elles toutes ces formules de consécration, on constatera que l'ordre conféré est toujours nettement mentionné; quant à la nature de la fonction elle n'est pas aussi clairement déterminée. Ainsi pour le diaconat, on ne trouve qu'une fois la précision : *ministerium mensæ sanctæ tuæ* (lit. arménienne); partout ailleurs, *ministerium ecclesiæ, ministerium altaris.* Dans la collation de la prêtrise, il est parlé plus ou moins vaguement du pouvoir de sacrifier dans les liturgies grecque, maronite, nestorienne et des Constitutions apostoliques; explicitement dans les liturgies gallicane et arménienne; les liturgies copte et romaine n'y font aucune allusion. Nulle part, il n'est question du pouvoir de remettre les péchés. Pour l'épiscopat, le sacramentaire léonien est très vague, parlant seulement d'autorité épiscopale, *summum sacerdotium.* Les plus explicites sont les rituels jacobite et syrien.

On peut donc conclure que le minimum requis est la mention générique de l'ordre conféré; il ne peut être exigé que la désignation des pouvoirs propres à chaque ordre, en particulier la mention de l'office de sacrificateur dans la collation du sacerdoce, soit faite dans la formule même de l'ordination, puisque certaines de ces formes, reconnues valides, ne l'ont pas. Mais on remarquera que les fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque, étaient suffisamment déterminées par ailleurs; d'abord par la croyance de ces Églises et l'intention du consécrateur, pour qui le presbytérat était un véritable sacerdoce, incluant le pouvoir de consacrer le corps du Christ; ensuite par des rites secondaires, par les prières qui précédaient ou suivaient l'oraison consécratoire.

La mention générique de l'ordre, précisée ainsi que nous l'avons dit, constitue donc le minimum strictement indispensable pour la validité du sacrement de l'ordre. Ce minimum, les anglicans l'ont-ils conservé dans leur Ordinal ?

2° *La forme du sacrement de l'ordre dans l'Ordinal anglican.* — Le seul Ordinal que nous ayons à considérer ici est celui de 1552 qui fut en usage jusqu'en 1662. A cette date, des précisions furent ajoutées à la forme : *ad officium et opus presbyteri* ou *episcopi.* Cette addition peut être considérée comme la reconnaissance par les anglicans eux-mêmes de l'insuffisance de la forme précédente. Mais cette modification intervenait trop tard : à supposer que la nouvelle forme fût capable de conférer validement le sacrement de l'ordre, elle ne pouvait avoir aucun effet sur les ordinations, antérieures, faites avec l'Ordinal de 1552. Si ce dernier est insuffisant, la hiérarchie avait complètement disparu de l'Église anglicane; des évêques non réellement consacrés ne pouvaient la rétablir, eussent-ils conférés les ordres avec le Pontifical romain.

1. *La formule impérative.* — Il faut d'abord éliminer les formules impératives qui accompagnent l'imposition des mains dans la collation de chacun des trois ordres. Pour le diaconat : « Reçois autorité pour exécuter l'office de diacre dans l'Église de Dieu à toi confiée. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Reçois autorité pour lire l'Évangile dans l'Église de Dieu et pour le prêcher, si tu y es autorisé par l'évêque lui-même. » Pour la prêtrise : « Reçois le Saint-Esprit; ceux dont tu pardonnes les péchés, leurs péchés sont pardonnés, et ceux dont tu retiens les péchés, leurs péchés sont retenus, et sois un fidèle dispensateur de la parole de Dieu et de ses saints sacrements. Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Reçois autorité pour prêcher la parole de Dieu et pour administrer les saints sacrements dans la paroisse où tu seras établi. » Pour l'épiscopat : « Reçois le Saint-Esprit, et te souviens d'exciter la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition des mains... » Les anglicans considèrent que les paroles de Notre-Seigneur, *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata...* ont été transmises par les apôtres comme une partie de la forme requise pour l'ordination. Cf. Lee, *The validity of the Holy Orders of the Church of England*, p. 91. Les archevêques anglicans, dans leur réponse à la bulle s'efforcent encore de justifier cette manière de voir, *Responsio*, § XIV et XV, Lacey, *op. cit.*, p. 373-377.

A supposer qu'on puisse considérer ces mots comme la forme du sacrement de l'ordre, ce que n'admettent pas les théologiens, qui la placent dans l'oraison consécratoire, ils pècheraient, sauf la formule du diaconat, par défaut de précision : l'ordre conféré, sacerdoce ou épiscopat, n'y est pas mentionné. Le rite ne signifie pas ce qu'il doit produire; dans la formule de l'épiscopat, on ne dit pas à quelle fin l'élu reçoit le Saint-Esprit; dans celle de la prêtrise, sont mentionnés les pouvoirs de remettre les péchés et d'administrer les sacrements. Mais comment voir un véritable pouvoir de remettre les péchés là où l'on ne reconnaît pas le sacrement de pénitence? L'autorité donnée pour administrer les sacrements ne porte que sur le baptême, que tout chrétien peut donner, et sur la cène, qui ne requiert pas de pouvoir proprement sacerdotal, si on rejette la présence réelle.

On prétend, par l'adoption de cette formule, revenir aux usages de l'Église primitive. Or, il est loin d'être prouvé qu'il en était ainsi dans les premiers siècles;

au contraire, ces paroles, « Reçois le Saint-Esprit », ne se trouvent pas avant le XII[e] siècle dans les rituels connus d'Orient et d'Occident, Martène, *op. cit.*, c. VII, art. X, n. 14. Les présenter comme étant la forme essentielle du sacrement de l'ordre, c'est introduire une forme nouvelle dans l'administration d'un sacrement, ce qui n'était pas au pouvoir de l'Église anglicane. Si Notre-Seigneur n'a pas déterminé lui-même, en détail, tous les éléments essentiels de chaque sacrement, il a dû nécessairement confier à son Église le pouvoir de le faire. Elle seule peut déterminer ce qui est nécessaire et conforme à la volonté du Christ pour que le rite produise son effet. Toute autre forme n'aura de valeur, sa légitimité mise à part, que par sa conformité substantielle avec les formes admises et approuvées par l'Église. Si des modifications et des additions ont été apportées dans leurs rituels par des Églises particulières, elles ne touchèrent en rien à la partie essentielle; elles eurent pour but d'amplifier certaines formules, de préciser par des cérémonies particulières le sens de l'ordination; et tout cela fut accompli avec l'approbation au moins tacite de l'Église. Ce ne fut certainement pas le cas, nous le verrons plus loin, dans l'Église anglicane.

2. *Les oraisons consécratoires.* — Laissant de côté ces formules impératives, examinons ce qui, dans l'Ordinal anglican, correspond au canon consécratoire des autres liturgies et qui constitue vraiment la forme du sacrement de l'ordre.

La collation de chacun des trois ordres commence par une prière « Dieu Tout-puissant », qui pourrait, en elle-même, être considérée comme une forme suffisante : l'office conféré y est indiqué et la grâce divine est implorée pour l'ordinand, afin qu'il serve Dieu fidèlement dans l'ordre reçu, *ut tam ore quam bono exemplo tibi in hoc officio fideliter deserviat.* Ces mots se retrouvent dans les trois prières; cf. Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 221, 228, 239. Mais cette prière du début n'est pas toujours récitée par l'évêque consécrateur et elle est éloignée de l'imposition des mains. Y aurait-il encore l'union morale requise entre la matière et la forme? Le P. Harent, s'appuyant sur le cardinal Gasparri, *Tract. can. de sacr. ord.*, t. II, n. 1079, le croit. *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. LXVIII, p. 177. Cf. de Lugo, *De sacram. in genere*, disp. III, sect. V, § 99. Dans le Pontifical romain, en effet, l'imposition des mains est séparée de la Préface, que l'on considère comme la forme de l'ordination sacerdotale par la prière *Exaudi.* Mais le cas n'est pas le même dans l'Ordinal anglican, où l'interruption est plus longue, où cette prière du début est séparée de l'imposition des mains par une monition et par l'examen. Enfin, dans ces trois prières, les mots « in hoc officio » ne peuvent déterminer dans le bon sens les fonctions de diacre, de prêtre et d'évêque, comme nous le verrons à propos du canon consécratoire.

a) *Diaconat.* — Il n'y a pas de canon consécratoire pour le diaconat qui, par le fait, ne peut être conféré validement. La forme impérative ne peut être retenue; la prière du début, également, étant trop éloignée de l'imposition des mains pour constituer un rite valide.

b) *Prêtrise.* — Le canon consécratoire de la prêtrise, précédant immédiatement l'imposition des mains, est la prière suivante :

Omnipotens Deus, Pater cælestis, qui ex infinita tua caritate et bonitate erga nos dedisti nobis unicum et dilectissimum Filium tuum Jesum Christum, ut sit Redemptor noster et auctor vitæ sempiternæ; qui post redemptionem nostram morte sua perfectam, et ascensionem suam in cælos, dimisit in mundum Apostolos suos, Prophetas, Evangelistas, Doctores et Pastores; per quorum laborem et ministerium in omni regione mundi magnum gregem collegit quo nominis sancti tui laus æterna celebraretur; pro his tantis æternæ tuæ bonitatis beneficiis, et propterea quod hos præsentes famulos tuos vocare dignatus es ad idem officium et ministerium in salutem humani generis institutum, gratias tibi ex animo referimus, laudamus et adoramus te : supplicite rogantes, per eumdem Filium tuum, ut omnibus aut hic aut alibi nomen tuum invocantibus tribuas gratum tibi animum pro his et ceteris beneficiis tuis exhibere, et in cognitione et fide tui et Filii tui per Spiritum sanctum quotidie crescere et proficere : adeo ut tam per hos ministros tuos, quam per eos super quos constituti fuerint ministri, sanctum nomen tuum in æternum glorificetur, et amplificetur benedictum regnum tuum; per eumdem... Trad. lat. de Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 234.

La trame extérieure du canon consécratoire est assez bien conservée dans cette prière : elle comprend un préambule, rappelant la rédemption et la mission des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des docteurs et des pasteurs; une seconde partie où l'on désigne l'office conféré et une troisième, où est implorée la grâce divine. On remarquera tout de suite l'insuffisance de ces deux dernières parties. Quel genre de ministère est conféré ?... *Ad idem officium et ministerium in salutem humani generis institutum...* Malgré leur apparente précision, ces termes sont bien vagues : *hos ministros tuos* peut désigner tous les membres de la hiérarchie; ils conviendraient également à des ministres protestants. Le rapprochement avec le ministère des apôtres, évangélistes, etc., ne précise pas suffisamment; on ne dit pas comment ces ministres sont leurs coopérateurs dans l'office de sauver le genre humain. Non seulement le titre de la fonction sacerdotale ne s'y trouve pas, mais aucun des pouvoirs du prêtre qui pourrait préciser le sens de *ministros tuos* n'est mentionné, même implicitement. C'est d'autant plus frappant que, dans la troisième, partie de la formule, ce n'est pas la grâce sacerdotale qui est demandée pour l'ordinand, mais le secours divin pour les fidèles. Comment d'ailleurs pourrait-il être question de demander à Dieu pour l'ordinand les grâces particulières de son ordre, puisque l'ordre n'est pas un sacrement? D'après le XXV[e] article du formulaire de foi, fixé sous Élisabeth, l'ordre n'imprime pas de caractère sacré. Il ne fut pas institué par le Christ et par les Apôtres, il n'est que la corruption des institutions apostoliques, *corrupt following of the Apostles*, il est tout au plus un état de vie autorisé dans les Écritures, *state of life allowed in the Scriptures.* La forme employée par l'Église anglicane ne représente pas l'effet qu'elle doit produire : le caractère sacerdotal ne peut être donné.

c) *Épiscopat.* — Le canon consécratoire de l'épiscopat a un début identique, à peu de choses près, à celui de la prêtrise :

Omnipotens Deus, Pater misericors, qui ex infinita bonitate tua dedisti unicum et dilectissimum Filium tuum Jesum Christum, ut sit Redemptor noster et auctor vitæ sempiternæ : qui post redemptionem nostram morte sua perfectam, et ascensionem suam in cælos, dona sua super homines abundanter effudit, faciens quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores, ad ædificationem et consummationem Ecclesiæ suæ : da, quæsumus, eam gratiam huic famulo tuo, qua semper paratus sit ad evangelizandum bona tua, ad prædicandam reconciliationem : et potestate quam tribuis, non in destructionem, sed in salutem, non ad injuriam sed ad auxilium utatur : quatenus, ut fidelis servus et prudens, familiæ tuæ dans cibum in tempore opportuno, in gaudium sempiternum tandem suscipiatur. Per Jesum.., Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 242.

Il y a dans cette prière une demande de grâces pour l'élu, dont les fonctions sont désignées par les mots : *ad evangelizandum bona tua, ad prædicandum...* Cette

constatation avait amené Mgr Boudinhon à conclure : « on peut donc soutenir que l'oraison *Almighty God* employée par l'Ordinal pour la consécration des évêques remplit les conditions que l'étude comparée des textes catholiques nous a démontrées comme nécessaires et suffisantes; par conséquent elle serait valable pour produire les effets sacramentels de la consécration épiscopale. » *Op. cit.*, p. 56. Il ne lui a pas échappé cependant que la prière ne désignait pas l'ordre conféré; qu'aucune fonction proprement épiscopale n'était mentionnée et qu'à considérer cette formule isolément on pourrait l'entendre aussi bien du presbytérat ou d'un autre ordre; mais il lui a paru que l'ensemble des cérémonies de l'ordination en fixaient suffisamment le sens et la détermination.

Nous avons, en effet, admis que les pouvoirs propres à chaque ordre ne devraient pas nécessairement être mentionnés de façon explicite dans le canon consécratoire; mais qu'ils devaient être précisés soit par les rites secondaires, soit par la croyance et l'interprétation de l'Église. En particulier, il faut que la forme soit telle qu'elle puisse être capable de faire de véritables prêtres, au sens propre du terme, des prêtres sacrificateurs, puisque c'est là le propre du sacerdoce; cf. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, can. 1, et de véritables évêques possédant le sacerdoce suprême et ayant pouvoir de perpétuer la hiérarchie. On ne peut pas dire que la forme de l'épiscopat chez les anglicans soit ainsi précisée : l'ensemble de l'Ordinal et la doctrine officielle de l'Église anglicane démontrent le contraire.

3. *L'ensemble de l'Ordinal et la doctrine de l'Église anglicane sur le sacerdoce et l'épiscopat.* — L'étude des cérémonies secondaires et de la doctrine de l'Église anglicane démontre l'inefficacité de la forme de l'épiscopat et confirme l'affirmation précédente de l'insuffisance de la forme du sacerdoce.

a) *Suppression des véritables pouvoirs du prêtre et de l'évêque dans l'Ordinal.* — Le véritable auteur de l'Ordinal est Cranmer. Cf. Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 69. Il a subi l'influence du protestant Bucer. Ce dernier, dans le but d'affirmer l'égalité des trois ordres, avait proposé une formule unique pour chacun des trois degrés de la hiérarchie. Cranmer ne l'a pas suivi jusque-là. La préface qui précède l'Ordinal rappelle même l'institution par les apôtres des trois degrés de la hiérarchie et la volonté de l'Église d'Angleterre de les conserver. « Depuis le temps des apôtres, il y a eu dans l'Église du Christ ces trois ordres de ministres, les évêques, les prêtres et les diacres.. Et c'est pourquoi, afin que ces ordres soient perpétués et respectueusement employés et estimés dans l'Église d'Angleterre, nul homme ne sera compté ou considéré légitime évêque, prêtre ou diacre, si ce n'est qu'il ait été éprouvé, examiné et accepté pour cela d'après la formule qui suit ci-dessous. » Trad. S. Smith, *Dict. apol.*, t. III, col. 1185.

Au début de l'ordination l'archidiacre mentionne l'ordre qui va être conféré; également la première oraison « Dieu Tout-Puissant. » Ces termes de prêtre, *priest*, et d'évêque, *bishop*, qui sont conservés dans l'Ordinal, suffisent-ils pour préciser la forme? Le sacrement de l'ordre a pour but d'établir un sacerdoce dont la principale fonction est d'offrir un sacrifice, de consacrer le corps du Christ. Or, il est évident que les modifications apportées par Cranmer au rite alors en usage en Angleterre étaient destinées à supprimer toute idée de sacrifice et de sacerdoce.

Les anciens rituels anglais, Salisbury, Exeter, Winchester, Bangor, employaient, comme le rituel romain, les termes *offerre*, *sacramenta conficere*, pour désigner les fonctions du prêtre; on présentait à l'ordinand le calice et la patène : tout cela a été supprimé. Cette dernière cérémonie, que l'on avait encore conservée en 1550, en changeant toutefois la formule, *accipe potestatem offerre sacrificium*, en cette autre, *accipe potestatem prædicandi... et administrandi sancta sacramenta*, fut abolie en 1552, comme superstitieuse. Les changements sont sensibles dans la prière consécratoire; malgré son antiquité et sa présence dans tous les rituels d'Angleterre, à l'époque du schisme, on y retranche tout ce qui rappelait un sacerdoce chargé d'offrir le sacrifice de l'autel : la mention des prêtres sacrificateurs de l'ancienne Loi, figure du sacerdoce nouveau, a disparu; le mot même de sacerdoce est supprimé, avec tous les attributs sacerdotaux. Alors que dans les rituels de Sarum et d'Exeter le consécrateur disait : *sacerdotem oportet offerre, benedicere, præesse, prædicare, conficere et baptizare*, le nouvel Ordinal lui fait dire : *Domini eritis nuntii speculatores, pastores et dispensatores. Vestrum erit familiam Domini docere, monere, pascere, curare....* Enfin la bénédiction finale, *Benedictio Dei omnipotentis descendat super vos; ut sitis benedicti in ordine sacerdotali, et offeratis placabiles hostias pro peccatis atque offensionibus populi*, devient : *Ut omni justitia induantur, et verbum tuum per ipsorum ora prædicatum tam bene succedat, ut nunquam frustra proferatur.* Probst, *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, Munster, 1892, p. 53 et 199; W. Maskell, *Monumenta ritualia anglicanæ Ecclesiæ*, 2ᵉ éd., Oxford, 1882, t. II, p. 165-297; Estcourt, *op. cit.*, p. 260.

Ces changements sont significatifs : l'Ordinal anglican a modifié la forme du sacrement, dans le dessein d'enlever au mot *priest* le sens de prêtre sacrificateur, qu'on doit trouver et qu'on trouve dans tous les rites d'ordination, soit dans la forme elle-même, soit dans les cérémonies secondaires. C'est en vain que Denny et Lacey, *op. cit.*, p. 136, objectent que le terme vague *priest* est précisé dans la traduction latine du Prayer Book de 1560, où il est rendu par *sacerdos*. Il n'est pas certain que cette traduction ait jamais été reconnue officiellement et, d'ailleurs, quel sens aurait-il dans un Ordinal d'où toute idée de sacrifice est exclue? On ne saurait non plus sérieusement prétendre que l'on a voulu, en modifiant l'Ordinal, revenir à la simplicité des institutions apostoliques. Quelle est l'Église protestante qui n'émet pas une pareille prétention? Cf. Dalbus, *Les ordinations anglicanes*, p. 30. On a conservé les termes en usage à l'époque des apôtres, mais en les dépouillant des erreurs papistes et en les revêtant d'une autre signification.

La forme de l'épiscopat, aussi ambiguë que celle de la prêtrise, n'est pas mieux précisée par l'ensemble des prières de l'Ordinal; il n'y a rien qui suppose le sacerdoce suprême. Les prières de l'Ordinal ont été modifiées dans le même sens que celles de la prêtrise : suppression de tout ce qui rappelle le sacrifice eucharistique et le pouvoir de consacrer. Il ne sert donc de rien que le terme d'évêque ait été conservé, puisqu'il peut être pris dans un double sens : dans sa signification étymologique de surveillant, permettant de n'y voir avec les protestants qu'un surintendant, un administrateur ecclésiastique, ou dans sa signification véritable et traditionnelle de ministre du Christ, revêtu du sacerdoce suprême. Les modifications apportées à l'Ordinal s'opposent à ce qu'on l'entende dans ce dernier sens.

D'ailleurs, sans le presbytérat antérieurement conféré, peut-il y avoir un véritable épiscopat? La question a pu être discutée; cf. De Augustinis, *De re sacramentaria*, 2ᵉ éd., t. II, p. 541 sq. Quoi qu'il en soit de cette controverse, il est certain que l'épiscopat ainsi conféré *per saltum* ne pourrait être valide que dans le cas où le rite employé donnerait de véritables

pouvoirs sacerdotaux. Comment pourrait-on penser à un sacerdoce suprême, là où il n'y a pas apparence de sacerdoce? « Il est hors de doute, dit Léon XIII, que, de par l'institution même du Christ, l'épiscopat se rattache véritablement au sacrement de l'ordre et est un sacerdoce d'un degré excellent, puisque, dans le langage des Pères comme dans notre usage rituel, il est appelé le sacerdoce suprême, la plénitude du sacerdoce. Il en résulte que, puisque le sacrement de l'ordre et le vrai sacerdoce du Christ ont été bannis entièrement du rite anglican et puisque, dans la consécration épiscopale suivant le même rite, le sacerdoce n'est aucunement conféré, l'épiscopat ne peut donc plus être conféré vraiment et réellement; d'autant plus que parmi les principales fonctions de l'épiscopat se trouve celle d'ordonner des ministres pour la sainte eucharistie et pour le sacrifice. » Bulle *Apostolicæ curæ*.

b) *Suppression des véritables pouvoirs du prêtre et de l'évêque dans la doctrine de l'Église anglicane.* — Que les termes ambigus de *priest* et de *bishop* aient été interprétés dans leur sens protestant, nous avons déjà pu l'établir par l'examen de l'Ordinal. C'est bien ce sens qu'on leur a donné pendant longtemps dans une grande partie de l'Église anglicane et qu'ils ont encore maintenant pour un grand nombre de ministres de cette Église. Les idées de Cranmer, qui eut la part principale dans la rédaction de l'Ordinal de 1550 et dans celle des deux *Prayer Book* de 1549 et de 1552, ne laissent aucun doute à cet égard. Il n'y a pour lui qu'un seul sacrifice, celui par lequel « le Christ s'est offert une fois pour abolir le péché jusqu'à la fin du monde, par une seule effusion de son sang... Pour remettre nos péchés, nous ne devons plus chercher d'autre prêtre et d'autre sacrifice que lui et son sacrifice... La doctrine de l'Église (sur la messe) est contraire à l'Évangile et injurieuse au sacrifice du Christ... C'est un blasphème abominable de donner à un prêtre l'office ou dignité qui n'appartient qu'au Christ. Et toutes semblables messes papistes sont à bannir simplement des Églises chrétiennes, et l'usage véritable de la Cène du Seigneur doit être rétabli, en laquelle le dévot peuple assemblé puisse recevoir le sacrement chacun pour soi, afin de déclarer qu'il se souvient du bienfait qu il a reçu par la mort du Christ, et pour témoigner qu'il est membre du corps du Christ, nourri de son corps et abreuvé de son sang spirituellement. » Cranmer, *Lord's Supper*, t. II, p. 346 sq. On retrouve les mêmes idées chez Ridley, évêque de Londres, *Œuvres*, p. 321 et app. VI. Ces paroles sont comme le résumé anticipé de ce qui sera l'enseignement officiel de l'Église anglicane sous Édouard VI et Élisabeth : rejet du sacerdoce, du sacrifice eucharistique et de la présence réelle; ce sont les doctrines protestantes introduites en Angleterre par les réformateurs du continent, pourvus de chaires à Oxford (Pierre Martyr), ou à Cambridge (Bucer), ou de bénéfices ecclésiastiques à Cantorbéry. Ces idées ne sont pas personnelles à Cranmer. Elles ont trouvé leur application pratique dans le *Prayer Book* et furent codifiées dans les *Trente-neuf articles*.

Le premier *Prayer Book* a été imposé par l'Acte d'uniformité de février 1549. On a voulu n'y voir qu'une correction modérée, généralement conservatrice en ses tendances, du missel de Sarum; cf. Frere, *History of the Book of common Prayer*, p. 52-54; Wakeman, *History of the Church of England*, p. 270. Sans doute, les nouveaux réformateurs avançaient avec prudence. Le but de Cranmer, d'après Strype, *Memorials of archbishop Cranmer*, t. I, p. CXXIV et 184, était d'éliminer du missel tous les termes qui faisaient de la messe un sacrifice et qui rappelaient la consécration du pain et du vin au corps et au sang du Christ; d'introduire intégralement les doctrines protestantes, d'accord avec Jean de Lasco et Mélanchthon. Une lettre de Richard Hilles, calviniste ami de Cranmer, à un autre calviniste, Henri Bullinger, 4 juin 1549, témoigne que l'on n'est pas encore disposé en Angleterre à accepter tous les rites de Calvin, *Lettres de Zurich*, t. I, p. 265. C'est l'influence luthérienne qui prévaut alors; les paroles de l'institution, dans le *Prayer Book* de 1549, sont à rapprocher de celles du missel de Nuremberg-Brandebourg de 1533; cf. Gasquet et Bishop, *Edward VI and the Book of common Prayer*, app. VI. Or Luther rejetait l'idée de sacrifice. Il y a d'ailleurs dans cette première édition du *Prayer Book*, comparée au missel de Sarum, des suppressions bien significatives : l'offertoire a disparu; dans le canon et les autres parties de la messe, toutes les phrases qui faisaient allusion au sacrifice ont été modifiées ou supprimées. Dans le rapport qu'ils ont envoyé au Saint-Office, en 1896, dom Gasquet et le chanoine Moyses en ont donné seize exemples. *Ordines anglicani*, p. 62-63 et app. III. Il n'y a plus qu'une sorte de sacrifice, celui de la louange et de l'action de grâces, *sacrifice of praise and thanksgiving*; cf. Estcourt, *op. cit.*, p. 340; Lee, *King Edward the Sixth Supreme Head*, p. 98 sq. Pour éviter toute autre interprétation dans l'esprit des fidèles, « pour détourner les simples des superstitieuses opinions de la messe papiste... car l'autel sert à sacrifier, la table à offrir aux hommes un repas », on remplaça les autels par de simples tables; sous l'influence de Ridley, évêque de Rochester, la couronne donna l'ordre, en 1550, d'opérer partout cette substitution. Cf. D. W. Raynal, *The Ordinal of Edward VI*, p. 28.

Mais ce premier Livre de la prière commune était encore, aux yeux de certains, trop conservateur, surtout relativement à la doctrine de la communion; les idées de Calvin sur la cène l'emportaient sur celles de Luther et commençaient à s'imposer. Leur pénétration est évidente dans la rédaction du *Prayer Book* de 1552; cf. sur l'étroite parenté entre les deux liturgies anglicane et calviniste, R. Bersier, *Projet de revision de la liturgie des Églises réformées de France*, Paris, 1888.

Dans cette nouvelles édition, les dernières traces de la messe disparaissent. Le canon est partagé en deux parties : la première placée au début de l'office devient une prière pour l'Église militante et la seconde, rejetée à la fin du service, une prière d'action de grâces. Les mêmes efforts sont faits pour éliminer des formules de prière tout ce qui faisait penser à la présence réelle de N.-S. sous les saintes espèces. Les paroles : « Daignez bénir et sanctifier ces dons qui vous appartiennent et ces créatures du pain et du vin, afin qu'elles soient pour nous le corps et le sang de votre très cher Fils J.-C., » pouvaient encore être interprétées en un sens orthodoxe, on les supprime et on les remplace par les suivantes : « Faites-nous la grâce que, recevant ces créatures du pain et du vin, selon la sainte institution de votre Fils J.-C., notre sauveur, en mémoire de sa passion et de sa mort, nous soyons faits participants de son corps et de son sang très précieux. » L'ancienne formule de la communion, conservée en 1549, est remplacée, en 1552, par la suivante : « Prends et mange ceci en commémoration que J.-C. est mort pour toi, et te repais de lui en ton cœur, par foi, avec action de grâces. Bois ceci en commémoration que le sang du Christ a été répandu pour toi, et rends grâces. » On peut compter neuf changements de même signification introduits dans le nouveau *Prayer Book* de 1552. Cf. *The Drift of the liturgical changes*, dans le *Tablet*, 12 juin 1897, p. 924; Ed. Bishop et dom Gasquet, *Edward VI and the Book of common Prayer*, Londres, 1890.

Et pour qu'il ne reste aucun doute, la « rubrique noire », insérée au *Prayer Book* de 1552 par Édouard VI, supprimée en 1661, puis rétablie avec quelques modifications, explique, pour qu'on n'y voie pas un acte d'adoration, le maintien de la coutume de recevoir la communion à genoux : *Hic declaratur nullam per eam vel intendi vel faciendam esse adorationem aut sacramentalis Panis et Vini ibi corporaliter acceptorum aut corporalis cujusquam præsentiæ Carnis et Sanguinis naturalium Christi. Sacramentalis enim Panis et Vinum in suæ proprietate naturæ vel substantiæ permanent, ideoque ea adorare non licet : id enim idolatria esset, ab omnibus fidelibus christianis abominanda.* On peut discuter, cf. Dalbus, *op. cit.*, p. 23-24, sur la signification de certains termes, sur la substitution des mots « présence corporelle » à « présence réelle », mais il est impossible de donner à cette formule un sens orthodoxe; le refus d'adoration implique la négation de la présence réelle.

On a objecté que la « rubrique noire » ne faisait pas partie du texte liturgique, qu'elle avait été ajoutée par Édouard VI. Mais le roi était le chef de l'Église; on acceptait son intervention dans les questions doctrinales et liturgiques, aussi bien qu'en matière disciplinaire.

On retrouve d'ailleurs cette même doctrine sur le sacrifice et la présence réelle dans les Trente-neuf articles, issus de l'assemblée du clergé de 1563, résumés des Quarante-deux articles d'Édouard VI : ils constituent le credo officiel de l'Église anglicane. Le XXXI[e] article rejette le sacrifice : « L'offrande du Christ offerte une seule fois est la parfaite rédemption, la propitiation et la satisfaction pour tous les péchés du monde entier, originel aussi bien qu'actuels; il n'y a en dehors de celle-là aucune satisfaction pour le péché. C'est pourquoi les sacrifices des messes où, disait-on communément, le prêtre offrait le Christ pour les vivants et pour les morts, n'étaient que fables impies et illusions dangereuses. » Le XVIII[e] article nie la transsubstantiation : « La transsubstantiation ne peut être prouvée par la Sainte Écriture; elle est contraire aux textes clairs de la Bible; elle détruit l'essence du sacrement et a donné lieu à de nombreuses superstitions. — Dans la cène, le corps du Christ est donné, reçu, mangé, mais seulement d'une manière divine et spirituelle, et le moyen par lequel le corps du Christ est reçu et mangé dans la cène est la foi. D'après l'institution du Christ on ne conservait pas, on ne portait pas, on n'élevait pas, on n'adorait pas le sacrement de l'eucharistie. »

On a cherché à voir dans cette doctrine de l'Église anglicane sur le sacrifice le simple rejet d'une opinion fausse, communément admise, concernant la nature du sacrifice eucharistique. Dalbus, *op. cit.*, p. 26 sq.; Haddan, *Apostolical succession*, p. 269-274. Le regret de certains anglicans, « qu'on ait pu mutiler les anciens livres liturgiques jusqu'au point de permettre le doute sur la réalité du sacrifice, » ne fait rien à la chose. Il est certain que beaucoup rejettent les erreurs du passé et veulent donner un sens acceptable, plus conforme à la tradition, à la doctrine officielle de leur Église. Mais la question n'est pas de savoir ce que croit actuellement certaine fraction de l'Église anglicane. Pour déterminer la valeur du nouveau rite usité pour conférer le sacerdoce, pour préciser le sens de la formule qui y est adoptée, c'est aux idées des réformateurs eux-mêmes et aux doctrines officielles qu'il faut recourir. Or, il ne subsiste aucun doute : l'Ordinal, le Livre de la prière commune et le *Credo* officiel excluent toute idée de sacrifice; le sacerdoce n'est plus un sacrement. On voit par là quel est le sens du rite d'ordination : c'est une signification nouvelle qui a été donnée aux termes de prêtres et d'évêques; on a voulu établir des ministres ne possédant aucune des prérogatives essentielles du sacerdoce et de l'épiscopat catholiques; et pour atteindre ce but on a modifié intentionnellement l'ancien Pontifical. A supposer donc, ce qui n'est pas, que le degré de la hiérarchie soit suffisamment indiqué dans la forme même de l'ordre conféré, le rite serait encore en lui-même frappé d'inefficacité, signifiant tout autre chose que ce que Jésus-Christ, l'auteur des sacrements, et l'Église, interprète infaillible de la volonté du Christ, ont voulu qu'il représente et réalise.

Il n'y a pas que des catholiques pour soutenir cette conclusion : « On peut raisonnablement se demander, écrit le ritualiste Lee, si, à l'exception des évêques catholiques, il y avait un seul écrivain anglican, évêque, prêtre ou diacre, qui maintînt nettement la réalité du sacerdoce chrétien et d'un sacrifice véritable de l'Agneau de Dieu dans la sainte eucharistie. » *King Edward the sixth Supreme Head*, p. 88, n. 1. Cf. Jewell, *A treatise of sacrements*, *Works*, t. II, p. 129; Withaker, *Responsio ad decem rationes Edmundi Campian jesuitæ*, resp. ad rat. 8 et 9. Et il ne manque pas, de nos jours, d'anglicans pour affirmer que leur Église n'a ni réel sacrifice, ni tribu sacerdotale pour s'interposer entre Dieu et l'homme; cf. Farrar, *Sacerdotalism*, dans la *Contemporary Review*, juillet 1892; du même, *Undoing the work of Reform*, id., juillet 1893; Ryle, dans le *Tablet*, 10 novembre 1894, p. 739.

C'est encore l'opinion d'un grand nombre de Russes et de Grecs schismatiques, bien que le patriarche de Constantinople, Mélétios IV Métaxakis, ait reconnu, dans une lettre encyclique de 1922, la validité des ordres anglicans. Texte dans la *Documentation catholique*, t. XIV, 1925, col. 1012-1023. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris, 1930, p. 438-440.

III. L'INTENTION DU MINISTRE. — L'intention est la volonté délibérée de conférer un sacrement, de réaliser ce qu'a institué Jésus-Christ. Le décret d'Eugène IV pour les Arméniens donne l'intention comme l'un des trois éléments constitutifs des sacrements : *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia : quorum si aliquod desit non perficitur sacramentum*, Denzinger-Bannwart, n. 695. Le concile de Trente a défini : *Si quis dixerit in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, a. s.*, sess. VII, *de sacr. in gen.*, can. 11. L'intention doit être véritable et intérieure, il suffit qu'elle soit virtuelle et implicite; il n'est pas nécessaire qu'elle porte sur les effets, sur la grâce produits par le sacrement : *exprimitur generalis intentio in verbo baptizandi* (*ego te baptizo*), *et illa expressio sufficit ad intentionem Ecclesiæ, scil. ad faciendum quod facit Ecclesia, licet non credat hoc aliquid valere.* Albert le Grand, *In IV*[um], dist. VI, a. 11; Franzelin, *De sacramentis in genere*, p. 207-208. L'intention n'est donc pas radicalement viciée par l'erreur du ministre. Enfin, il n'est pas non plus requis que le ministre veuille faire ce que fait l'Église catholique, il est suffisant qu'il ait l'intention d'accomplir ce que fait l'Église en général, la véritable Église, ou ce que Jésus-Christ a institué : *Si absolute velit facere quod Christus instituit sed ex errore non putet hoc esse id quod romana Ecclesia facit, ex altera tamen parte adhibeat materiam et formam, conficitur sacramentum.* C. Pesch, *Prælect. dogm.*, t. VI, 4[e] éd., p. 131.

Forts de ces principes théologiques, les anglicans affirment avoir vraiment l'intention de faire ce que fait l'Église. Ils raisonnent ainsi : l'Ordinal anglican

a pour but d'ordonner des diacres, des prêtres et des évêques, membres de cette hiérarchie d'ordre que reconnaît l'Église anglicane, tout comme l'Église catholique. Tout ministre qui emploie l'Ordinal a cette intention, comme l'évêque catholique qui utilise le Pontifical. Et cette intention est suffisante puisque, d'après les théologiens les plus autorisés, le ministre du sacrement doit seulement vouloir d'une volonté générale, virtuelle, faire ce que fait l'Église de Jésus-Christ, volonté que peuvent avoir les hérétiques et les schismatiques. Denny et Lacey, *op. cit.*, c. IV, *De intentione ministri.* Pour résoudre cette question de la suffisance de l'intention chez les ministres anglicans, il est nécessaire de considérer l'intention : 1. en elle-même, abstraction faite des rites employés, 2. telle qu'elle est déterminée par ces rites.

1° *L'intention considérée en elle-même, abstraction faite des rites employés.* — On concède volontiers que beaucoup de ministres anglicans actuels ont cette volonté intérieure de consacrer de véritables prêtres et de conférer le caractère épiscopal. Encore n'est-ce pas le cas de tous. Le cardinal Vaughan, dans une lettre du 2 octobre 1894, citée dans le *Canoniste contemporain* de décembre 1894, p. 712-714, rapporte qu' « un ami lui a assuré que, lorsqu'il fut ordonné comme anglican, l'évêque préluda par cet avertissement : « maintenant faites attention à ceci, Monsieur, que je ne vais pas vous ordonner pour être un prêtre sacrifiant. » L'avertissement pouvait être inusité; mais l'intention et la doctrine qui y étaient contenues n'étaient-elles pas communes ? Et n'y a-t-il pas aujourd'hui des prélats anglicans qui déclarent solennellement qu'en ordonnant ils n'ont pas l'intention de faire des prêtres sacrifiants? » Mais on peut restreindre la question au cas de Barlow ou à celui de Parker : le défaut d'intention chez l'un ou chez l'autre a suffi pour interrompre la transmission du pouvoir d'ordre et rendre, par la suite, invalides toutes les ordinations. Leur hérésie a-t-elle vicié leur intention ?

C'est la doctrine de l'Église que l'hérésie, même contraire à l'essence du sacrement, n'exclut pas nécessairement l'*intentio faciendi quod facit Ecclesia.* Lehmkuhl expose très nettement cet enseignement : *Atque adeo ne illa quidem intentio omnino requiritur, qua velit minister exercere ritum quem ipse pro sacro et gratiæ efficaci habet, modo velit eum ritum quem scit ab aliis haberi pro sacro ita peragere, uti ab aliis pro sacro habeatur... Hac de re optime Suarez, De sacr.*, disp. XIII, sect. II : « *Dicendum est requiri intentionem faciendi sacramentum vel sub hoc conceptu, vel sub aliqua ratione confusa et communi seu æquivalenti, scil. intendendo facere quod Christus instituit, vel quod christiani faciunt, vel aliquid simile : quilibet enim ex his modis intentionis absque controversia sufficit, et requiri potest in hæreticis vel alio infideli.* » *Quare sola hæresis vel infidelitas per se nunquam est sufficiens ratio de intentione requisita dubitandi. Theol. mor.*, t. II, n. 26.

La raison en est très simple. L'intention est un acte de la volonté. Cet acte de la volonté *faciendi quod facit Ecclesia* peut exister seul dans l'âme, au moment de l'administration du sacrement. Il en est ainsi lorsque, à ce moment, le ministre agit en faisant abstraction de ses idées personnelles, opposées à la doctrine de l'Église. On ne voit pas comment ici les opinions hérétiques pourraient vicier l'acte de la volonté, n'ayant aucun rapport avec elles. Il en est de même de l'hérésie concomitante : *Sacramenti enim validitati non officit privatus ministri error, cui prævalet generalis ejusdem ministri intentio faciendi quod Christus instituit, seu quod fit in vera Christi Ecclesia.* Benoît XIV, *De syn. diœc.*, l. VII, c. VI, n. 9. Le baptême est valide, même si le ministre croit que ce rite ne produit que des effets extérieurs : l'intention générale de faire ce que fait l'Église prévaut sur l'erreur privée du ministre. Une erreur sur l'indissolubilité du mariage ne l'empêche pas d'être réellement contracté, toujours pour la même raison : *Ex his plane consequitur matrimonium inter virum et feminam contractum, quo tempore ambo calvinianæ sectæ adhærebant, validum firmumque censendum esse, tametsi cum ceteris ejusdem hæresis sectatoribus falso opinati fuerint, matrimonium etiam quoad vinculum, adulterio interveniente, dissolvi : siquidem credendum est eos generali voluntate contrahere voluisse matrimonium validum, juxta Christi legem, ideoque etiam adulterii causa non dissolvendum. Privatus enim error nec anteponi debet, nec præjudicium afferre potest generali quam diximus voluntati, ex qua contracti matrimonii validitas et perpetuitas pendet...* Benoît XIV, *De syn.*, l. XIII, c. XXII, n. 3.

Ce qui est exact du baptême et du mariage, l'est également du sacrement de l'ordre : l'erreur simplement concomitante du ministre n'affecte pas la volonté générale de faire ce que fait l'Église. Cela est si vrai que, si Barlow, Parker et les autres évêques anglicans avaient administré ce sacrement sans rien changer à la matière et à la forme usitées dans l'Église romaine, ils l'auraient conféré validement, malgré leur conception erronée du sacerdoce et de l'épiscopat, et il ne serait venu à l'esprit de personne de considérer les ordinations ainsi faites comme invalides par défaut d'intention. La volonté du ministre ne serait cause de nullité pour le sacrement que dans le cas où il dirait en lui-même : je veux faire ce que fait l'Église, mais je ne veux ni conférer la grâce, ni imprimer le caractère. Il y aurait ici deux actes de volonté : je veux, je ne veux pas..., actes de volonté qui sont contraires et qui s'excluent. *At e contrario ordinatio foret nulla prorsus, si minister intendit quidem facere quod facit Ecclesia Christi, sed simul actu positivo et explicito voluntatis, non vult conficere sacramentum aut ritum sacrum, aut facere quod facit Ecclesia romana, aut conferre potestatem ordinis, aut imprimere caracterem, etc. Nam in casu forent duo voluntatis actus positivi et contrarii, quorum posterior priorem destruit, vel qui mutuo eliduntur, et ideo minister revera non vult facere quod facit Ecclesia Christi.* Gasparri, *Tract. can. de sacr. ord.*, t. II, n. 969; *De la validité des ordinations gallicanes*, dans la *Revue anglo-romaine*, t. I, p. 531-536. Le cas peut se produire, mais il ne peut être prouvé directement; l'Église elle-même ne peut en juger. Celui qui applique sérieusement la matière et la forme usitées par l'Église sera toujours considéré, quels que puissent être ses sentiments intimes, comme ayant voulu faire ce que fait l'Église, comme ayant validement conféré le sacrement.

C'est pourquoi, si on considère l'intention seule, abstraction faite des rites employés, on ne peut la déclarer insuffisante chez les anglicans, cause de nullité de leurs ordinations. Cf. Boudinhon, *Étude théologique sur les ord. angl.*, dans le *Canoniste contemp.*, 1894, p. 390 sq. Mais cette mauvaise intention pourra être manifestée et servir de base au jugement porté sur la validité de ces ordres, d'après les circonstances extérieures, et parmi ces circonstances nulle n'est plus apte que le rite employé pour déterminer quelle a été la véritable intention.

2° *L'intention déterminée par le rite anglican.* — C'est donc d'après les circonstances extérieures que l'on peut juger de la véritable intention, ainsi que l'a justement remarqué Léon XIII : « L'Église ne juge pas de la pensée ou de l'intention, en tant qu'elle est quelque chose d'intérieur; mais elle doit en juger en tant qu'elle se manifeste extérieurement. Lorsque

quelqu'un a employé sérieusement et comme il faut la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement, il est par là même censé avoir eu l'intention de faire ce que fait l'Église. C'est sur ce principe que s'appuie la doctrine d'après laquelle un sacrement est valable lorsqu'il est conféré par le ministère d'un hérétique ou d'un homme non baptisé, pourvu qu'il le soit selon le rite catholique. Au contraire, si le rite est modifié dans le dessein manifeste d'en introduire un autre non admis par l'Église, et de rejeter ce que fait l'Église et ce qui, par l'institution du Christ, appartient à la nature du sacrement, il est alors évident que non seulement l'intention nécessaire fait défaut, mais encore qu'il existe une intention contraire et opposée au sacrement. » Bulle *Apostolicæ curæ*.

Dans leur réponse à la bulle, les archevêques d'Angleterre admettent avec Léon XIII qu'il faut juger de l'intention du ministre, *quatenus extra proditur;* et ils essayent de montrer par divers arguments que cette intention de faire ce que fait l'Église existe vraiment chez eux : *Quæ quidem intentio ab Ecclesia nostra generaliter proditur cum promissionem ab ordinando exigat, ut doctrinam, sacramenta et disciplinam Christi recte ministrare velit, et eum, qui huic promisso infidum se monstraverit, jure puniendum doceat. Et in liturgia continuo oramus « pro episcopis et parochis » ut tam vita quam doctrina sua verum vivumque (Dei) verbum annuntient, et sancta (Ejus) sacramenta recte et rite ministrent. — « Sed intentio Ecclesiæ quatenus extra proditur » exquirenda est ex formulis scilicet publicis et sententiis definitis quæ rei summam recta via tangant; non ex omissionibus et reformationibus per occasionem factis, secundum libertatem quæ unicuique provinciæ et genti competit, nisi si quid forte omittatur quod in verbo Dei aut statutis universæ Ecclesiæ cognitis et certis ordinatum fuerit. Responsio...* § VIII, Lacey, *op. cit.*, p. 363-364.

Le premier argument, tiré du serment exigé des ordinands et de la prière liturgique pour les évêques et les curés, est acceptable, si l'on donne au mot *sacramenta*, incluant le sacrement de l'ordre, sa véritable signification de signe sensible de la grâce conférée par le rite. Mais était-ce bien ce sens que lui prêtaient ceux en qui il faut voir les auteurs de la hiérarchie actuelle, Cranmer, Barlow et Parker? On fait appel aux formules publiques et aux doctrines officielles : elles ont été étudiées plus haut, et l'on a vu qu'elles détournaient de leur véritable sens les termes de prêtre et d'évêque; qu'il n'était plus question de grâce sacramentelle conférée dans le sacrement de l'ordre. Ces omissions et ces réformes, *per occasionem factæ*, que les archevêques semblent regarder comme secondaires et accessoires, ont une importance capitale, puisque ce sont elles qui ont détourné les rites de l'ordination sacerdotale et de la consécration épiscopale de leur véritable signification.

Elles nous font voir quelle était la véritable intention de ceux qui ont donné naissance à la hiérarchie anglicane : intention enlevant toute efficacité au rite employé, parce que ce rite n'est plus celui qui a été institué par Jésus. Le pape Zacharie, répondant à une question de saint Boniface, a résolu un cas qui présente beaucoup d'analogies avec celui qui nous occupe actuellement. L'apôtre de la Germanie avait demandé à Rome s'il convenait de réitérer le baptême à ceux qui l'avaient reçu d'un prêtre qui, peu versé dans la langue de Cicéron, employait la forme : *Ego baptizo te in nomine Patria, Filia et Spiritu sancta.* Au sentiment de Boniface, un tel baptême était invalide. Zacharie répond : *Sed, sanctissime frater, si ille qui baptizavit non errorem introducens aut hæresim, sed pro sola ignorantia romanæ locutionis infringendo linguam, ut supra fati sumus, baptizans dixisset, non possumus consentire ut denuo baptizentur,* Mansi, *Concil.*, t. XII, p. 325. La forme ici était susceptible d'une double interprétation, l'une orthodoxe, l'autre hérétique : l'intention du ministre lui donne sa valeur : agissant par ignorance de la langue, il confère le sacrement; introduisant une erreur dans la forme, son intention vicie complètement le rite, qui ne produit aucun effet.

On peut très bien appliquer cette doctrine aux premiers ministres anglicans. « Dans l'Ordinal d'Édouard VI, on avait fait des changements considérables, par rapport aux anciens rites, et cela dans l'intention expresse d'éliminer la prétendue superstition papiste que l'ordination confère un pouvoir mystique sur les sacrements, et de n'y laisser que ce qui était conforme à la doctrine protestante d'une délégation provenant d'une autorité purement humaine. Les anglicans prétendent que, quel qu'ait pu être le dessein des compilateurs, les changements qu'ils ont introduits n'ont pas pu faire disparaître les éléments essentiels du rite valide des ordinations. Ils ont laissé l'imposition des mains et une forme susceptible d'un sens catholique. Faisons-leur cette concession, bien qu'elle soit excessive. Le rite reste, cependant, à tout le moins, ambigu, et cette ambiguïté doit être résolue dans le sens des opinions de ceux qui ont composé ce rite et qui s'en sont servi. On ne saurait objecter contre ce raisonnement que, d'après les théologiens catholiques, un ministre hérétique administre validement un sacrement toutes les fois qu'il a « l'intention générale de faire ce que fait l'Église par ce sacrement » ; car ce principe n'est valable que pour les cas où la matière et la forme employées sont celles dont se sert l'Église catholique, ou que du moins elles n'admettent pas d'autre sens. Si on introduit dans la forme un autre sens, dans le but de la rendre susceptible d'une interprétation hérétique, l'intention hérétique du ministre est, pour la raison donnée plus haut, fatale à la validité du sacrement. » S. Smith, *Rome's Witness against Orders*, dans *The Month*, juillet 1893, p. 372, cité par Boudinhon, *Étude théologique sur les ord. angl.*, dans le *Canoniste contemporain*, 1894, p. 389.

Ainsi le rejet du rite adopté par l'Église, l'adoption d'un rite nouveau, dans le dessein d'introduire l'hérésie, sont bien une preuve de l'absence, chez le ministre, de l'intention de faire ce que fait l'Église; il n'est même pas besoin, au sentiment du cardinal d'Annibale, que des changements essentiels soient apportés à la forme : une modification accidentelle, avec ce dessein d'introduire un nouveau rite ou une hérésie, suffit pour témoigner du défaut d'intention : *Quod autem quidam docent sacramentum non valere si minister immutaverit aliquid accidentaliter, ut novum ritum vel errorem introducat, sic accipiendum est quia is non creditur habere intentionem faciendi quod facit Ecclesia. Summula*, III, n. 101, note 18.

Dans le rite anglican, les modifications sont essentielles. Barlow et Parker, ont adopté un rite nouveau, différent de celui de la véritable Église; ils ont introduit dans ce rite une doctrine sur le sacerdoce et l'épiscopat contraire à l'orthodoxie. C'est la preuve extérieure, évidente, qu'ils n'avaient pas l'intention de faire ce que fait l'Église, mais bien une intention tout opposée. Ce défaut d'intention a suffi pour arrêter la transmission du pouvoir sacerdotal dans l'Église anglicane, pour rendre nulles toutes les ordinations qui ont suivi.

Conclusion. — La controverse sur la validité des ordinations anglicanes a eu pour effet de montrer la légitimité et la sagesse de la conduite suivie pendant trois siècles par l'Église jusqu'à nos jours.

Jamais l'Église n'a permis à un ministre anglican converti au catholicisme d'exercer les ordres reçus suivant l'Ordinal d'Édouard VI; elle a toujours imposé dans ce cas, non pas une ordination *sub conditione* mais une ordination absolue. Cette pratique repose, non sur l'ordination de Barlow, qui ne paraît plus pouvoir être niée, ni sur la fable du sacre de Parker dans la taverne de Cheapside, qu'il faut rejeter, mais sur des raisons théologiques qui permettent de formuler un jugement sûr : la déficience du rite, dans lequel les formes de l'ordination sacerdotale et de la consécration épiscopale ne sont pas suffisamment déterminées, mais sont, au contraire, par leurs omissions, susceptibles d'interprétation hérétique; et l'intention, opposée à celle de l'Église, des fondateurs de l'Église anglicane. C'était donc un devoir pour Léon XIII d'agir ainsi qu'il l'a fait, en proclamant la nullité des ordinations anglicanes.

Nous laissons de côté tous les ouvrages généraux; pour n'indiquer que ceux qui ont spécialement traité de la question. Une grande partie de cette bibliographie est empruntée à Lacey, *A roman Diary*, p. 398-406.

I. Du XVIIe siècle a 1893. — Kellison, *Survey of the new religion*, Douai, 1603; Holywood, *De investiganda vera et visibili Christi Ecclesia*, 1604; Fitzsimon, *Britannomachia ministrorum*, Douai, 1604; Fr. Mason, *Vindication of the ordinations of the Church of England*, 1613; Champney, *De vocatione ministrorum*, Douai, 1616; P. Talbot, *The nullity of the pretatical clergy*, 1657; G. A. Burnet, *Vindications of the ordinations of the Church of England*, 1677 ; H. Prideaux, *The validity of the orders of the Church of England*, 1688; J. Constable, *Clerophiles alethes*, 1714; Le Courayer, *Dissertation sur la validité des ordinations anglicanes*, Bruxelles, 1721; du même, *Défense de la Dissertation*, 1725; du même, *Supplément à la Dissertation*, 1732; Le Quien, *Nullité des ordinations anglicanes*, 2 vol., Paris, 1725; Elrington, *The validity of the english ordinations established*, 1818; A. W. Haddan, *Apostolic succession in the Church of England*; P. Kenrik, *The validity of anglican orders examined*, 1841; F. G. Lee, *The validity of the orders in the Church of England*, Londres, 1870; Raynal, *The Ordinal of Edward VI*, 1870; T. G. Bailey, *Defense of the holy orders in the Church of England*, Londres, 1870; du même, *English orders and papal supremacy*, 1871; E. Estcourt, *The question of anglican ordinations discussed*, 1873; A. H. Hutton, *The anglican ministry*, 1879.

II. De 1893 a 1896. — E. Denny, *Anglican orders and jurisdiction*, 1893; Butler, *Rome's tribute to anglican orders*, Londres, 1893; Breen, *Rome's tribute to anglican orders*, dans la *Dublin Review*, oct. 1893; F. Dalbus (Portal), *Les ordinations anglicanes*, Paris, 1894, et dans la *Science catholique*, 1893-1894; A. Boudinhon, *De l'ordre et des ordinations*, dans le *Bulletin de l'Inst. cathol. de Paris*, 1894; du même, *Étude théologique sur les ordinations anglicanes*, Paris, 1894, et dans le *Canoniste contemporain*, juin et juillet 1894; du même, *De la validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895, et dans le *Canoniste contemporain*, juillet-novembre 1895; du même, *Ordinations schismatiques coptes et ordinations anglicanes*, Paris, 1895, et dans le *Canoniste contemporain*, avril et mai, 1895; L. Duchesne, *Les ordinations anglicanes par Dalbus*, dans le *Bulletin critique*, 15 juillet 1894; J. Wordsworth, *De validitate ordinum anglicanorum responsio ad Batavos*, Salisbury, 1894; B. Camm, *La controverse sur les ordinations anglicanes*, dans la *Revue bénédictine*, t. XI et XII, 1894-1895; J. Moyses, nombreux articles dans le *Tablet*, de février à décembre 1895; J. Crowe, *Anglican orders and the theory of the minister*, dans *Irish ecclesiastical Record*, Dublin, 1895 ; G. Delasge, *Validité des ordinations anglicanes*, Paris, 1895; Ed. Denny et T. A. Lacey, *De hierarchia anglicana dissertatio apologetica*, Londres, 1895; P. Laurain, *Le renouvellement des ordinations*, dans le *Canoniste contemporain*, 1895; F. Tournebize, *L'Église d'Angleterre a-t-elle réellement le sacerdoce?* dans les *Études religieuses*, t. LXIV, 1895; du même, *De quelques apologies en faveur des ordinations anglicanes*, id., t. LXV; du même, *Le mouvement religieux en Angleterre*, id., t. LXV; du même, *Le mouvement vers l'union en Angleterre*, id., t. LXVII; P. Gasparri, *De la valeur des ordinations anglicanes*, Paris, 1895, et dans la *Revue anglo-romaine*, t. I; A. F. Marshall, *The moral aspects of the question of anglican orders*, dans *American catholic quarterly review*, janvier 1896; la *Revue anglo-romaine* : Anonyme (cardinal Segna), *Les ordinations anglicanes, à propos d'une brochure*, t. I, p. 577-592; Halifax, *Autorité et juridiction*, t. I, p. 337-339; Ucalegon, *Autorité et juridiction*, t. I, p. 339-347; A. Boudinhon, *Primauté, schisme et juridiction*, t. I, p. 348-357; t. II, p. 97-107; 160-171; R. Bayfield, *Primauté, schisme et juridiction*, t. I, p. 760-778; t. II, p. 3-13; F. Portal, *La crise religieuse en Angleterre*, t. I, p. 728-746; T. A. Lacey, *La doctrine de Nicolas Ridley sur l'eucharistie*, t. I, p. 637-647; du même, *De l'unité de l'Église d'après les théologiens anglicans*, t. II, p. 529-538; A. Boudinhon, *Les aspects moraux de la question des ordres anglicans*, t. II, p. 60-74; du même, *Nouvelles observations sur la question des ordres anglicans*, t. II, p. 625-632; 673-682; 770-791; E. Denny, *L'Église anglicane et le ministère des Églises réformées*, t. II, p. 481-490; 539-554; Mac Devitt, *Are anglican orders valid?* Dublin, 1896; Anonyme, *Anglican orders*, dans *Church quarterly review*, t. XLI et XLII, Londres, 1896; F. W. Puller, *Les ordinations anglicanes et le sacrifice de la messe*, Paris et Londres, 1896; T. A. Lacey, *L'imposition des mains dans la consécration des évêques*, Paris, 1896; du même *Dissertationis apologeticæ de hierarchia anglicana supplementum*, Rome, 1896; du même *De re anglicana*, Rome, 1896; A. Gasquet et J. Moyses, *Risposta all' opuscolo intitolato De re anglicana*, Rome, 1896; P. S. Harent, *La forme sacramentelle dans les ordinations anglicanes*, dans les *Études religieuses*, t. LXVIII; S. Smith, *Reasons for rejecting anglican orders*, dans *Catholic truth Society*, 1896; Gasquet, Moyses et Flemming, *Ordines anglicani, expositio historica et theologica*, Rome, 1896.

III. Après la publication de la bulle. — G. F. Browne, *Anglican orders*, Londres, 1896 ; F. W. Puller, *The bull Apostolicæ curæ and the Edwardine Ordinal*, Londres, 1896 ; A. Benson, *The Pope's bull on anglican Orders*, Dublin, 1896; F. Bampton, *The papal bull on anglican orders*, Londres, 1896; Committee of the hist. Society, *A treatise on the bull Apostolicæ curæ*, Londres, 1896; W. H. Frere, *What is the position of the roman catholic body in England ?* Londres, 1896; *The Marian reaction in its relation to the english clergy*, Londres 1896 ; F. N. Oxenham, *Some considerations suggested by the Letter of Leo XIII on anglican orders*, Londres, 1896 ; R. H. Story, *The pope and anglican orders*, Édimbourg, 1896; H. B. Swete, *On the bull Apostolicæ curæ*, Cambridge, 1896; G. T. Stokes, *The pope on anglican orders*, Dublin, 1896 ; H. E. Hall, *Anglican orders and the papal bull*, Londres, 1896 ; V. Staley, *Are our clergy rightly ordained?* Londres, 1896 ; F. Tournebize, *Ordres anglicans et ministère des Églises réformées*, dans les *Études*, t. LXIX ; T. A. Lacey, *The pope and the anglicans : I. The sources of the bull*, dans la *Contemporary Review*, décembre 1896; Catholicus, *The pope and the anglicans : II. The policy of the bull*, *id.*, décembre, 1896; A. Barnes, *The popes and the Ordinal*, Londres, 1896; *No sacrifice, no priest ; or why anglican orders were condemned*, Londres, 1897; Ferey, *Les ordinations anglicanes*, dans la *Revue du Monde catholique*, 1897; Ed. Collins, *The internal evidence of the letter Apostolicæ curæ as to its own origine and value*, Londres, 1897 ; M. Fuller, *The anglican Ordinal*, Londres, 1897; *Responsio archiepiscoporum Angliæ ad litteras apostolicas Leonis papæ XIII de ordinationibus anglicanis*, Londres, 1897; S. M. Brandi, *La condanna delle ordinazioni anglicane*, Rome, 1897; du même, *Roma e Canterbury, Esame della risposta degli arcivescovi anglicani alla bolla Apostolicæ curæ*, Rome, 1897; F. Tournebize, *La réponse des archevêques anglicans à la bulle de Léon XIII sur les ordinations anglicanes*, dans les *Études*, t. LXXII; L. Rivington, *Tekel : or the anglican archbishops arraigned at the bar of logic and convicted of 75 flaws*, Londres 1897; A. Lowndes, *Vindication of anglican orders*, 2 vol., New-York, 1897; Von Hackelberg-Landau, *Die anglicanischen Weihen und ihre neueste Apologie*, Gratz, 1897; V. Sokolof, *One chapter from an enquiry into the hierarchy of the anglican episcopal Church*, Londres, 1897; J. B. Smith, *Ordinals past and present and their witness to the validity of english orders*, Londres, 1898 ; *Vindication of the bull Apostolicæ curæ, by the cardinal archbishop and bishops of the province of Westminster*, Londres, 1898; W. K. Firminger, *The alterations in the Ordinal of 1662; Why were they made?* Londres, 1898; *Some comments on « the vindication of the bull »*, Calcutta, 1898; G. Spottiswoode, *The holy orders of the Church of England*, Londres, 1898; T. A. Lacey, *The interpretation*

of the english Ordinal, Londres, 1898; A. Bulgakoff, *The question of anglican orders, in respect to a « Vindication » of the papal decision*, translated by W. J. Birbeck, Londres, 1899; J. Moyses, *Aspects of anglicanism ; or some comments on certain events in the nineties*, Londres, 1906; S. E. B. Serle, *The validity of anglican ordinations*, Londres, 1907; C. A. Briggs, *Church unity; studies of its most important problems*, Londres, 1910; T. A. Lacey, *A roman Diary and others documents relating to the papal inquiry into English ordinations, MDCCCXCVI*, Londres, 1910; dom Gasquet, *Leaves from my Diary, 1894-1896*, Londres, 1911; Visc. Halifax, *Leo XIII and anglican orders*, Londres, 1912; de La Servière, *La controverse sur la validité des ordinations anglicanes, d'après des publications récentes*, dans les *Études*, 5 septembre 1912; Sidney Smith, *Ordinations anglicanes*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. III, col. 1162-1228; J. Couturier, *Le « Book of Common Prayer » et l'Église anglicane*, Paris, 1928.

L. Marchal.

ORDRE. ORDINATION. — On étudiera successivement : I. L'institution du sacerdoce par Jésus-Christ, II. L'origine et le développement de la hiérarchie, col. 1207. III. Le rite sacré de l'ordination, col. 1235. IV. Les premiers essais de spéculation théologique, depuis les Pères du IVe siècle jusqu'au concile de Florence, col. 1275. V. Le décret d'Eugène IV et l'essence du sacrement de l'ordre, col. 1315. VI. La réaction protestante et l'œuvre doctrinale du concile de Trente, col. 1333. VII. La théologie moderne, col. 1365. VIII. La théologie orientale orthodoxe du sacrement de l'ordre, col. 1391. IX. Les dispositions canoniques les plus importantes concernant le sacrement de l'ordre, col. 1400.

I. Institution du sacerdoce par Jésus-Christ. — L'institution du sacerdoce est renfermée dans l'institution même de l'Église. C'est donc parallèlement à l'enseignement de Jésus sur l'Église qu'il faut découvrir, dans l'Évangile, son enseignement sur le nouveau sacerdoce, par lui institué. Or, précisément, cet enseignement est contesté. Certaines conceptions éliminent de la pensée du Christ le dessein de fonder un nouveau sacerdoce. Il convient donc, tout d'abord, de montrer la fausseté de telles conceptions; ensuite, de mettre en relief la véritable pensée de Jésus-Christ.

I. Fausses conceptions de l'œuvre du Christ éliminant l'institution d'un sacerdoce nouveau. — Jésus-Christ se faisait-il de son œuvre future une idée excluant ou impliquant l'institution d'un sacerdoce nouveau, d'une hiérarchie sacrée ? Toute la question de l'institution divine du sacrement de l'ordre dépend de la réponse apportée à ce problème historique.

Jésus-Christ, prétend-on, n'aurait jamais eu l'idée d'un sacerdoce futur, établissant dans l'Église une hiérarchie sacrée. Telle est la réponse qu'apportent les protestants libéraux, les modernistes et même les protestants orthodoxes, en l'appuyant d'ailleurs sur des arguments bien différents.

1° Pour les *protestants libéraux*, le Christ eut en en vue simplement l'établissement d'un royaume intérieur purement spirituel, qui n'est autre qu'une vie nouvelle de l'âme, dans l'ordre religieux et moral. Le fondement de cette doctrine se trouve dans le *sensisme religieux* (Schleiermarcher et Ritschl), d'après lequel tout acte religieux se rapporte à une faculté spéciale et indépendante, le « sens religieux ». De ce sens religieux procède toute religion, et même toute révélation, puisque la révélation n'est pas autre chose que ce sens religieux apparaissant dans la conscience et Dieu lui-même s'y manifestant confusément. Au fond, c'est la doctrine de l' « expérience religieuse », au sens protestant du mot, que nous trouvons à la base de ce système. Voir Expérience religieuse, t. v, col. 1787. Les principaux représentants de cette école sont Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1902, trad. franç. : *L'essence du christianisme*, Paris, 1907, et Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897; *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904. Le Christ, ayant éprouvé en lui-même un sens religieux plus aiguisé, a pu servir de maître et d'exemple aux autres. Il n'a pu être l'objet de sa prédication; cet objet, c'est le règne du Père dans l'âme du croyant; c'est l'expérience intime de la paternité de Dieu. Le Christ a été, sur ce point, pour les hommes, « la voie vers le Père »; et le royaume de Dieu annoncé par le Christ « est la domination du Dieu saint dans chacune des âmes; c'est Dieu lui-même avec sa puissance. » Dans ce royaume, il ne saurait être question d'autre chose que « d'un bien purement intérieur, d'une simple relation entre Dieu et l'âme, entre l'âme et son Dieu. » Ainsi donc, le royaume prêché par Jésus est « une sorte de puissance, toute spirituelle, plongeant à l'intime même de l'homme et ne pouvant être saisie que par ce qui est intime dans l'homme. » *Das Wesen...*, p. 36-40, *passim.*

Aussi le Christ n'a-t-il pu songer à instituer une société visible, extérieure, organisée. Toutes les sectes religieuses, se réclamant du nom du Christ, ne doivent être considérées que comme des institutions humaines, faites à l'image de l'Église catholique. *Ibid.*, p. 179, 184. L'Évangile « est chose si simple et si divine, et partant si humaine, qu'on le reconnaît immédiatement dès lors qu'on lui donne la liberté; et dans chacune des âmes humaines, il crée nécessairement des expériences et des croyances essentiellement les mêmes. » *Ibid.*, p. 172. L'essence du royaume de Dieu, c'est donc le sentiment tout intérieur et tout intime que l'homme éprouve, par l'expérience religieuse, à l'égard de Dieu, son Père. Ce sentiment a existé d'une façon supérieure en Jésus; mais il peut, à l'exemple de Jésus, exister en tout homme qu'anime l'esprit de l'évangile. *Ibid.*, p. 36. « Le royaume de Dieu ne vient pas de manière à être remarqué; et on ne dira point : il est ici ou il est là. Car voici que le royaume de Dieu est au-dedans de vous. » Luc., XVII, 20-21.

Sans doute, le Christ a tenu pour légitime, selon la tradition juive, une autorité enseignante et une législation rituelle. Mais tout cela est fort accessoire et secondaire dans la conception évangélique du royaume de Dieu. C'est l'inévitable emprunt aux conditions de temps et de milieu dans lesquelles il vivait; cf. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie*, p. 204-207, et *Les religions d'autorité...*, p. 458-461. Bien plus, ne serait-on pas autorisé, à bien considérer l'attitude de Jésus-Christ, que le Christ a été bien loin d'accorder quelque importance à ces institutions ? Telle est la thèse récente de M. Wilfrid Monod. Si le Christ a été assidu à la synagogue, présent dans le temple aux fêtes sacrées, fidèle à payer l'impôt du sanctuaire ou à pratiquer les rites, c'est « avec un parfait détachement intérieur à l'égard de ce qu'il considérait comme désuet ou absurde. » Jésus a pu « se plier aux coutumes de la dévotion traditionnelle, en conservant pleine indépendance à leur égard. Sans les dédaigner, il restait distant. » En réalité « on est stupéfait du nombre de passages (évangéliques) qui montrent le Messie en conflit avec les lois cérémonielles, ou morales, imposées par les chefs religieux du peuple... ». Pour Jésus, au-dessus des cultes, il y a l'âme, et « les formes cultuelles et les institutions ecclésiastiques sont les moyens que l'Esprit emploie pour agir, mais qu'il est libre, aussi, d'abandonner ou de briser. » En définitive, être chrétien, au sens où Jésus a voulu qu'on le soit, c'est croire en Jésus-Christ; non pas croire quelque chose *sur* lui, ni

répéter quelque chose *après* lui; mais c'est prendre quelque chose *de* lui, s'unir à lui, communier avec lui dans un élan de consécration intérieure, en réponse à l'appel qui rayonne de l'Esprit que Jésus incarnait, que Jésus était. L'Église est née de cette expérience ineffable. Elle n'a pas d'autre origine. « La vraie foi en Jésus-Christ peut donc se concilier avec les différentes organisations ecclésiastiques; elle ne suppose aucune Église particulière. » Ainsi donc, « être chrétien, tout court, sans épithète, c'est aimer Jésus-Christ, lui donner sa foi, et être animé de son esprit; cette expérience, d'ordre surnaturel, assure l'appartenance à l'Église invisible et universelle, corps mystique dont le Seigneur vivant est la tête, le chef. Subsidiairement, ou éventuellement, le chrétien se réclame d'une église historique (grecque, romaine, anglicane, protestante). Mais cette adhésion n'est pas indispensable au salut. » *Du protestantisme*, Paris, 1929, p. 60-61, 91-95, 98-99. Finalement, on le voit, M. Monod rejoint Sabatier et Harnack.

2° Les *modernistes*, avec nombre de critiques protestants, pensent que le royaume prêché par Jésus-Christ avait un caractère essentiellement social et collectif, et que, par conséquent, la conception d'un royaume spirituel et intérieur ne saurait être retenue. Mais ce royaume collectif et social est étranger aux conditions de la vie présente. Le royaume messianique prêché par le Christ est le règne final et définitif de Dieu après la fin du monde que Jésus croyait imminente. De l'illusion ou de l'erreur du Christ touchant la proximité de la fin du monde est née, en opposition avec l'idée et l'intention du Christ, non seulement la religion chrétienne, mais même l'Église qui en est la forme naturelle et nécessaire. En Allemagne, cette conception *eschatologique* du royaume a été retenue par nombre d'auteurs. Citons spécialement : W. Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1903; J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1900; A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*. II. *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis*, Tubingue et Leipzig, 1901; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1913; I. Schnitzer, I. *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* II. *Das Pasptum eine Stiftung Jesu ?* Augsbourg, 1910. Pour expliquer l'erreur de Jésus touchant la proximité du royaume eschatologique, Schweitzer distingue trois « personnes » en Jésus-Christ, une, normale, qui partage les joies de la nature, des enfants; l'autre, pessimiste, qui voit le jugement de Dieu comme imminent; la troisième, enfin, prophétique, qui considère le royaume de Dieu comme déjà présent et agissant, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 135, 144-145, 90,95.

Chez les Français, le représentant de cette opinion est A. Loisy, dont le système eschatologique se trouve esquissé à plusieurs reprises dans les ouvrages suivants : *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902, p. 24-26, 67, 86, 90-92, 110-113, 180-184; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 66-70, 156-162, 170-173, 175-177; *Les évangiles synoptiques*, t. I, Ceffonds, 1907, p. 225-253; *Simples réflexions sur le décret « Lamentabili » et sur l'encyclique « Pascendi »*, Ceffonds, 1908, p. 75-77, 98, 107, 127; *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, Ceffonds, 1908, p. 112-113, 123-124, 164-165, 236-237. (Références indiquées par Y. de La Brière, art. *Église, Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 1222.)

Pour A. Loisy, « tout l'enseignement moral du Christ est conçu en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas censé devoir se faire attendre indéfiniment, ou se produire par une lente transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain, ou plutôt imminent. » *Synoptiques*, t. I, p. 236. On sait comment, d'après l'école eschatologique, il faut savoir distinguer dans la rédaction des évangiles ce qui appartient en propre aux vues eschatologiques du Christ, et ce qui y a été ajouté par une sorte de « réinterprétation » de la conscience chrétienne de l'âge apostolique, obligée de mettre l'évangile en harmonie avec le développement de l'Église naissante. Mais cette Église n'a été ni prévue ni constituée par le Christ, lequel « n'a fait autre chose, jusqu'à la fin de son ministère, qu'annoncer l'avènement prochain du royaume des cieux ». *Quelques lettres*, p. 237. L'Église est le résultat logique, mais inattendu de l'Évangile. Ne cherchons donc pas en Jésus un dessein arrêté d'établir son Église sur une hiérarchie et un sacerdoce : il n'y songea point. Voir Décret *Lamentabili*, prop. 40, 49, 50, 52. On retiendra particulièrement les propositions 49 et 50 :

49. Cena christiana paulatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi qui cenæ præesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.	La cène chrétienne prenant peu à peu le caractère d'une fonction liturgique, ceux qui avaient l'habitude d'y présider ont par là même acquis le caractère sacerdotal.
50. Seniores, qui in christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem apostolicam.	Les anciens qui étaient chargés de surveiller les réunions des chrétiens ont été institués par les apôtres prêtres ou évêques afin de pourvoir au bon ordre nécessaire dans les communautés toujours croissantes, mais non pas à proprement parler afin de perpétuer la mission et le pouvoir apostoliques.

3° Les *protestants orthodoxes* admettent, avec les catholiques, que l'Église a été voulue et instituée par Jésus-Christ, société visible et permanente ici-bas des chrétiens. Mais « ils rejettent la notion d'une *hiérarchie perpétuelle*, établie de droit divin positif par Jésus-Christ lui-même, hiérarchie qui possède *juridiction* gouvernante, *magistère* enseignant, *sacerdoce* sacrificateur. Pour les protestants, Jésus-Christ n'a rien organisé de semblable; il n'a pas créé d'intermédiaires obligatoires entre la conscience et Dieu. Sans doute, l'Évangile réclame que les fidèles soient groupés en société permanente : pour prier en commun, pour lire et commenter la parole de Dieu, pour célébrer le baptême et la cène, pour pratiquer la charité fraternelle. Mais il ne s'agit pas d'*obéir* à une hiérarchie, en tant que dépositaire de l'autorité même du Christ et organe authentique de la vérité chrétienne. Sans doute encore, le bien social de l'Église elle-même exigera une organisation hiérarchique; car nulle société humaine, visible et permanente, ne peut vivre sans une autorité qui la gouverne. Mais l'organisation hiérarchique dans l'Église *n'a pas été constituée, une fois pour toutes, par Jésus-Christ lui-même*. La raison d'être de cette hiérarchie est, exclusivement, *une nécessité pratique* du bien commun. Le caractère de la hiérarchie spirituelle dans l'Église ne fut pas, quant à son origine, essentiellement différent du caractère de la hiérarchie temporelle dans l'État. De part et d'autre, le principe fondamental pourra être *de droit divin*, comme répondant à l'intention manifeste du Créateur. Mais, de part et d'autre aussi, la forme extérieure, la détermination concrète, seront *de droit humain*; elles résulteront des conditions particulières de chaque milieu; elles varieront avec les circonstances historiques de chaque époque... La controverse entre catholiques et protes-

tants orthodoxes, à propos de l'Église, porte donc sur l'existence d'*une hiérarchie perpétuelle*. Oui ou non, Jésus-Christ a-t-il confié à l'apôtre Pierre et au Collège apostolique le pouvoir exclusif et perpétuellement transmissible de *gouverner* l'Église, d'*enseigner* l'Église; et enfin de célébrer, dans l'Église, le sacrifice de la Nouvelle Alliance ? Juridiction, magistère, sacerdoce, tels sont, en effet, dans la doctrine catholique, les attributs essentiels de la hiérarchie ecclésiastique. Tous trois sont révoqués en doute par la théorie protestante. » Y. de La Brière, *art. cit.*, col. 1221-1225; cf. P.-F. Jalaguier, *De l'Église*, Paris, 1899, *passim*; Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 547, qui établissent la thèse de l'Église *démocratique*, héritière dans sa collectivité de l'autorité donnée par le Christ aux apôtres pris collectivement, et s'organisant elle-même selon les exigences des circonstances. On retrouve cette thèse à peine différemment formulée chez Edwin Hatch, *The organisation of the early christian Church*, Londres, 1895. Tout aussitôt après Jésus-Christ, il y eut bien des chefs dans les communautés chrétiennes, et ces chefs étaient le clergé, chargé de remplir les fonctions liturgiques — prêcher, baptiser, célébrer l'eucharistie — et de veiller à l'observation de la discipline. Mais au fond, tous les chrétiens se considéraient comme prêtres et pouvaient, au besoin, remplir toutes ces fonctions. Voir plus loin.

4° *Fausses explications de la hiérarchie.* — Quand il s'agit de reconstruire positivement l'édifice de la hiérarchie, en dehors de toute institution du Christ, ces diverses théories — libérale, moderniste, protestante orthodoxe — se groupent en un certain nombre d'opinions qu'il est relativement commode de répartir en trois classes distinctes.

« La première catégorie, dit M. J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, Paris, 1925, p. 112, comprend toutes les opinions qui affirment l'existence d'étroites relations entre le christianisme primitif et les juiveries de la dispersion, et qui rapprochent par conséquent les ordres ecclésiastiques des institutions synagogales répandues dans la diaspora à l'époque du Seigneur. » Cette ancienne thèse de Vitringa, *De synagoga vetere*, Franeker, 1696, a été reprise par H. J. Holtzmann tout particulièrement.

« A l'extrême opposé de ce premier groupe, une classe plus nombreuse d'historiens estiment, en s'appuyant sur les travaux philologiques de Weingarten et de Foucart et en s'inspirant du programme tracé par Edwin Hatch, qu'il existe des rapports de dépendance entre les diacres-épiscopes chrétiens et les divers fonctionnaires établis dans les thiases ou collèges religieux de l'époque impériale. » Hypothèse déjà insinuée par Renan et développée par Weingarten et Hatch; reprise sous une forme amendée par Harnack, *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883. A ces deux premiers groupes d'opinions se rattachent toutes les hypothèses qui combinent dans des proportions variées les influences juives et helléniques, et qui admettent pour autant que l'organisation ecclésiastique définitive a été le résultat de la jonction de deux types primitifs, le type judéo-chrétien originaire de Jérusalem et le type ethnico-chrétien introduit d'abord à Antioche de Syrie. Toutefois, Lœning distingue trois types primitifs d'organisation ecclésiastique, *Die Gemeindeverfassung des Urchristentums*, Halle, 1889.

« Enfin, aux hypothèses précédentes s'opposent les explications qui écartent toute influence étrangère au christianisme primitif, et qui expliquent l'origine des divers ordres ecclésiastiques soit par l'initiative du collège apostolique intervenant, dès les débuts de la prédication chrétienne, soit par le libre jeu des lois sociales qui tendent à organiser tout groupement quelque peu stable en société dûment constituée. » Ainsi, K. Weizsaecker, *Apostolisches Zeitalter*, Fribourg-en-B., 1892; R. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Munich, 1923; cf. J. Brys, *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, 1925, t. II, p. 150-168. D'après cette dernière conception, la hiérarchie primitive, l'exercice des différents pouvoirs auraient pour point de départ les charismes qui se manifestèrent à l'époque apostolique; cf. I Cor., XII, 28; Eph., IV, 11. Aucune organisation se référant à l'institution du Christ; mais la première ébauche d'organisation issue de l'influence de l'Esprit. Sous ce double aspect, la chrétienté primitive doit être dite une « anarchie pneumatique », anarchie, parce que le Christ n'en a ni prévu ni voulu l'organisation; pneumatique, parce que, sous l'intervention du Saint-Esprit, cette organisation s'est faite, en attendant l'organisation juridique, issue des décisions prises par la communauté chrétienne elle-même, instruite et guidée par les événements. C'est le système développé par Sohm, dans l'ouvrage cité, et dans *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, Leipzig, 1913; *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*, Munich, 1918.

La portée de toutes ces doctrines hétérodoxes dépasse la question de l'origine du sacerdoce catholique, et l'on ne saurait ici les réfuter dans tous les détails qu'elles comportent. Une telle discussion relève surtout de l'ecclésiologie. Voir les traités *De Ecclesia*, et notamment, M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, I, th. III et IV; Hermann Dieckmann, *De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici*, t. I, Fribourg-en-B., 1925, assert. 4, 5, 11; voir aussi Yves de La Brière, *art. cit.*, et surtout P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1911, passim, mais principalement *Excursus* B, p. 172-193. Il convenait néanmoins de signaler brièvement ces erreurs afin de préciser les points où notre reconstruction positive de l'institution de la hiérarchie et des ordres sacrés par le Christ peut les atteindre efficacement.

II. LE FAIT HISTORIQUE DE L'INSTITUTION DE L'ORDRE PAR LE CHRIST. — Notre point de départ sera purement historique. Les données certaines de l'Évangile nous permettent d'affirmer, à l'encontre des thèses libérales, modernistes et protestantes, que le Christ a vraiment institué un sacerdoce nouveau, d'où résulte dans l'Église une hiérarchie de droit divin, dont l'origine ne saurait être attribuée aux seules circonstances humaines.

1° *Préparation éloignée.* — 1. A l'exemple de Jean-Baptiste et des autres maîtres en Israël, le Christ a eu de bonne heure *ses disciples* qu'il a appelés tout spécialement à le suivre, dans un but spirituel. Matth., IV, 18-26; Joa., I, 35-50. Ces disciples doivent être soigneusement distingués de la foule qui suit et écoute le Maître. Matth., XV, 10, 12. A eux, en effet, est réservé un enseignement spécial. Matth., XIII, 10; cf. Marc., IV, 10; Luc., VIII, 10. Jésus se les attache personnellement, tout d'abord pour certaines œuvres de miséricorde temporelles et spirituelles. Luc., IX, 49; Marc., IX, 37. Ils sont sa famille, Matth., XII, 49, qu'il défend contre les attaques des pharisiens. Matth., IX, 15; XII, 1; cf. Marc., II, 18, 23; Luc., V, 33; VI, 1.

2. Parmi ces disciples, le Maître en choisit plus spécialement *douze*, qu'il appelle *les apôtres*. Matth., IV, 18 sq.; Marc., I, 16; Luc., V, 2. Leur élection est rapportée explicitement par Marc., III, 13 sq. et par Luc., VI, 12-13: leur liste est donnée par Matth., X, 2-4; voir aussi Joa., VI, 68, 71; XV, 16. L'appellation « les Douze » devient pour ainsi dire consacrée.

Matth., x, 1, 2, 5; xi, 1; xix, 28; xx, 17; xxvi, 14, 20, 47; Marc., iii, 14; iv, 10; vi, 7; ix, 35; x, 32; xi, 11; xiv, 10, 17, 20, 43; Luc., ix, 12; xviii, 31; xxii, 3, 47; Joa., xx, 24. Après la défection de Judas, ce sont « les Onze ». Matth., xxviii, 16; Marc., xvi, 14; Luc., xxiv, 9, 33; Act., i, 26; ii, 14. Il s'agit donc bien d'un groupe choisi de disciples et connu comme tel.

3. L'élection des apôtres fut faite en vue de leur *conférer des pouvoirs* spéciaux : non seulement pour accomplir des œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle, Matth., x, 1, 8; Marc., iii, 15; Luc., ix, 1, mais encore pour prêcher la vérité touchant le règne de Dieu à venir, Matth., x, 7; Luc., ix, 2, 6, et pour remplir un ministère de salut auprès des hommes. Matth., iv, 19; Marc., i, 17; Luc., v, 10. Sans doute, les soixante-douze disciples reçoivent de Jésus une mission analogue, Luc., x, 1 sq., mais cette mission, purement de prédication et de préparation à la visite du Sauveur, est strictement temporaire, tandis que les perspectives du ministère apostolique dépassent certainement l'avenir immédiat, la prédication dont les apôtres sont chargés étant l'enseignement même de la vérité inspirée par l'Esprit-Saint et devant durer jusqu'à la fin du monde. Matth., x, 14 sq.; cf. Luc., xii, 11 sq.; Marc., xiii, 9 sq.

4. En vue de ce ministère, Jésus établit entre lui et les apôtres *une très grande intimité.* Il en fait un groupe tout à fait à part de compagnons fidèles et d'aides habituels. Les apôtres l'accompagnent même dans ses retraites loin de la foule; cf. Matth., xiv, 13; Marc., vi, 41; Luc., ix, 10; Joa., vi, 1. Il leur révèle particulièrement ce qui doit lui arriver, notamment sa passion douloureuse. Marc., x, 32; Luc., xviii, 31. Déjà Jésus leur laisse entrevoir leur rôle de juges du monde. Matth., xx, 28. Ils seront admis à l'intimité suprême de la Pâque célébrée avec le Sauveur. Matth., xxvi, 20; Marc., xiv, 17; Luc., xxii, 14.

5. Mais tout cela n'est encore qu'une préparation éloignée. Les pouvoirs de guérison ou de prédication ne supposent pas encore nécessairement un caractère sacré en qui les exerce. *L'institution d'une hiérarchie* parmi les apôtres eux-mêmes comporte une ndication déjà plus nette et plus précise. Cette hiérarchie apostolique est marquée par la primauté de Pierre, primauté promise, Matth., xvi, 18, et conférée. Luc., xxii, 31; Joa., xxi, 15. La hiérarchie, en effet, suppose déjà un pouvoir religieux qui s'exerce sous la direction d'un chef suprême.

2° *Préparation prochaine : substitution des apôtres et de leurs successeurs éventuels à la personne de Jésus dans l'œuvre de la sanctification des hommes.* — 1. La prière sacerdotale du Christ est très expressive à cet égard. Jésus annonce aux apôtres que bientôt il disparaîtra de la scène de ce monde. Joa., xvi, 16. Il leur parle alors plus ouvertement : « Je suis sorti de mon Père et je suis venu dans le monde; je quitte de nouveau le monde, et je vais à mon Père. » Id., ỳ. 28. Puis, levant les yeux au ciel : « Mon Père, elle est venue, l'heure : glorifiez votre Fils, afin que votre Fils vous glorifie..., afin que, quant à tous ceux que vous lui avez donnés, il leur donne la vie éternelle. » Id., xvii, 1-2. La vie éternelle communiquée aux hommes, voilà le but suprême de la mission du Sauveur, et nous savons que cette vie éternelle, « c'est qu'ils vous connaissent, vous, seul vrai Dieu et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ. » Id., ỳ. 3. Jésus confesse alors avoir glorifié son Père et manifesté le nom du Père aux hommes que le Père lui avait donnés, ỳ. 4-5. Ces hommes ont gardé ses enseignements, ỳ. 6; ils ont reconnu la vérité de la mission du Christ, ỳ. 7-8. Maintenant, le Christ, qui déjà n'est plus dans le monde, ỳ. 11, prie pour eux qui sont encore dans le monde. Et ici il s'agit bien des apôtres, car Jésus précise : « Ceux que vous m'avez donnés, je les ai gardés, et pas un d'eux n'a péri, hors le fils de la perdition, afin que l'Écriture fût accomplie, » ỳ. 12. Ces apôtres, « sanctifiez-les dans la vérité... *Comme vous m'avez envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde,* » ỳ. 17-18. Et plus loin, Jésus s'adressant directement aux apôtres, ne leur dira-t-il pas : « Comme le Père m'a envoyé, moi, je vous envoie, » xx, 21? L'œuvre des apôtres est donc bien la continuation de celle de Jésus-Christ, et cette œuvre se perpétuera par delà les apôtres eux-mêmes : « Je ne prie pas pour eux seulement, *mais encore pour tous ceux qui, par leur parole, croiront en moi;* afin qu'ils soient tous une seule chose, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous; qu'ils soient de même une seule chose en nous et qu'ainsi le monde croie que c'est vous qui m'avez envoyé. » ỳ. 20-21. D'ailleurs le dogme de la perpétuité de l'Église implique que la mission confiée aux apôtres n'aura de terme qu'à la fin du monde. Voir Église, t. iv, col. 2117. On le voit, c'est toujours la mission du Christ qui doit être réalisée par les apôtres et par leurs successeurs jusqu'à la fin du monde. Et, pour arriver à conduire les hommes à la vie éternelle, Jésus déclare expressément à son Père avoir donné aux hommes « la gloire que vous m'avez donnée (c'est-à-dire la grâce sanctifiante, principe de la gloire future), afin qu'ils soient un, comme nous sommes un. »

2. Cette unité de Jésus avec ceux qui continueront sa mission sur terre, (sans parler de l'unité qui s'étend à tout le corps mystique), comporte *la substitution totale des membres de la hiérarchie sacrée à l'activité de leur chef désormais invisible et n'agissant plus que par ses mandataires et ministres.* Verbe de Dieu, Jésus-Christ transmettra, par les apôtres et par leurs successeurs, à toutes les générations à venir la vérité et la parole qu'il a apportées en ce monde : « Je leur ai donné les paroles que vous m'avez données; il les ont reçues. » Joa., xvii, 8. « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Id., xv, 15. La vérité que les apôtres auront reçue du Christ dans le secret, ils devront la prêcher publiquement. Matth., x, 27. Et, puisque leur instruction n'est pas suffisante pour leur donner la possibilité d'accomplir cette mission, l'Esprit-Saint interviendra : « Le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom vous enseignera toute chose et vous rappellera tout ce que j'ai dit. » Joa., xiv, 26. Pour bien marquer que c'est toujours la mission divine s'originant au Père, qui par le Fils est transmise aux apôtres, cf. Joa., xvii, 18, Jésus-Christ déclare expressément que le Paraclet qu'il enverra du Père est un esprit de vérité qui rendra témoignage de lui et permettra aux apôtres de rendre, eux aussi, témoignage à Jésus. Joa., xv, 26. Bien plus, « quand cet Esprit de vérité sera venu, il vous enseignera toute vérité; car il ne parlera point de lui-même, mais tout ce qu'il aura entendu, il le dira, et ce qui doit arriver, il vous l'annoncera. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi et il vous l'annoncera. » Joa., xvi, 13, 14.

3. Ainsi donc, les apôtres seront substitués à Jésus-Christ dans son œuvre et l'Esprit-Saint leur fournira sa divine assistance afin qu'ils puissent effectivement remplir leur fonction. Cette fonction ne connaîtra de limites, ni dans l'espace, puisqu'il s'agit d'instruire tous les peuples et de prêcher dans l'univers l'Évangile à toutes créatures, Matth., xxviii, 19; Marc., xvi, 15, ni dans le temps, puisque le Christ est avec ses apôtres « tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles ». Matth., xxviii, 20. Elle est la fonction même de Jésus-Christ se perpétuant

jusqu'à la fin du monde : « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous méprise, me méprise; mais qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé. » Luc., x, 16; cf. Matth., x, 40; Joa., xiii, 20. « Ainsi, le Christ donne à son Église, représentée par les apôtres, une mission semblable à la sienne, une même autorité suprême, une fin identique qui est la gloire de Dieu par le salut des hommes. » J. Anger, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, Paris, 1929, p. 247.

3° *Institution d'un pouvoir sacerdotal dans l'Église.* — La mission de l'Église s'exerce grâce au triple pouvoir que Jésus-Christ lui a conféré, pouvoir d'ordre ou de sanctification des âmes, pouvoir de gouvernement, pouvoir d'enseignement. Voir Église, t. iv, col. 2175 sq. Du pouvoir de gouvernement et du pouvoir d'enseignement, nous n'avons pas à nous occuper ici. Le pouvoir d'ordre ou de sanctification retient seul notre attention, parce qu'il suppose expressément, en ceux qui l'exercent au nom du Christ, une participation au sacerdoce du Sauveur. Sur le sacerdoce de Jésus-Christ, voir Jésus-Christ, t. viii, col. 1335.

1. *A priori*, on pourrait inférer que *Jésus-Christ a institué un pouvoir sacerdotal* en son Église. Si l'Église doit continuer sur terre la mission du Christ; si Jésus, dans l'œuvre de sanctification des âmes, s'est substitué à lui-même les apôtres et leurs successeurs, il est évident que ceux-ci ont dû recevoir en participation le pouvoir sacerdotal dont le Christ fut orné, et qui est essentiel à l'activité surnaturelle du Rédempteur des hommes. Bien plus, toute l'œuvre de l'incarnation et de la rédemption se rattache au sacerdoce du Christ comme à son centre actif et vivifiant. On lira, sur ce point, le pénétrant ouvrage du P. Héris, *Le mystère du Christ*, Paris, 1928.

D'autres considérations appuient ce motif *a priori*. Le pouvoir de gouvernement et d'enseignement n'atteint par lui-même et dans son exercice normal que l'extérieur de l'homme. Sans doute, la justification intérieure peut suivre la prédication de la vérité et l'obéissance aux lois, quand les dispositions de l'âme sont assez parfaites pour l'engendrer *ex opere operantis*. Mais il est plus convenable et plus conforme à l'infirmité humaine que Dieu supplée à l'insuffisance fréquente de ces dispositions par l'exercice d'un pouvoir sacré qui atteint l'intime de l'âme sous des conditions librement prescrites par lui. Sur ces considérations, voir saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. lxi, a. 1, 3; q. lxiv, a. 1, 2. De plus, il n'est pas vraisemblable que Dieu se soit réservé ce pouvoir de sanctification pour l'exercer toujours personnellement et immédiatement comme il le fit au jour de la Pentecôte : le miracle est chose exceptionnelle dans l'ordre providentiel. Du côté de l'homme, une sanctification immédiate par Dieu présenterait de graves inconvénients, supprimant dans l'ordre religieux les relations sociales et favorisant ainsi l'égoïsme et l'orgueil. Du côté de l'Église, quel amoindrissement! Sans pouvoir de sanctifier les âmes, l'Église serait une institution presque superflue, et certainement indigne d'être appelée le corps mystique du Christ. Voir, sur ces divers points, M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, t. i, n. 143.

Mais ces arguments de convenance et a priori trouvent une confirmation dans le fait que Jésus-Christ a vraiment doté son Église d'un pouvoir de sanctification par rapport aux âmes.

2. L'institution de ce pouvoir *est amorcée par la manière de faire du Christ*. Jésus, en effet, a voulu que les hommes fussent sanctifiés par des rites extérieurs. Ces rites extérieurs de sanctification existaient avant lui : cérémonies prévues par la Loi, consécration à Jahvé des hommes et des choses, purifications, expiations, sacrifices de tous genres. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. cii, a. 5, pense que dans l'Ancienne Loi il existait au moins quatre sacrements qui correspondaient au baptême, à l'eucharistie, à la pénitence, à l'ordre (voir Sacrements). Et même, avant la Loi, les rites extérieurs, sanctificateurs des âmes, ne faisaient point défaut; il y avait des sacrements propres à la loi de nature. Quoi qu'il soit, Dieu semble avoir spécialement ordonné à l'accomplissement des rites sanctificateurs le sacerdoce antique, la hiérarchie lévitique, avec ses prêtres et ses pontifes : Dieu ne se charge-t-il pas de châtier ceux qui attaquent cette hiérarchie : Coré, Dathan, Abiron, les rois impies; ceux qui en usurpent les fonctions : les mauvais prêtres et les lévites coupables du temps d'Héli jusqu'aux prévaricateurs condamnés par Isaïe et par les prophètes ?

Ces rites sacrés, destinés par Dieu à la sanctification des hommes, Jésus-Christ en consacre la valeur. Il distingue entre les rites institués par Dieu et les rites d'origine purement humaine : ceux-ci seuls sont répréhensibles, parce que surajoutés par les scribes. Marc., vii, 3, 5, 8, 9, 13; cf. Matth., xv, 2-6. En outre, il condamne l'hypocrisie qui se contente d'honorer Dieu extérieurement et du bout des lèvres, et non pas intérieurement, Matth., xxiii, en entier. Les malédictions qu'ici Jésus prononce contre l'hypocrisie des scribes et des pharisiens ne sauraient rejaillir, quoi qu'en pensent certains exégètes et théologiens protestants, contre tous les rites extérieurs. La conclusion à attribuer au Christ serait bien plutôt celle-ci : si les apôtres de Jésus-Christ enseignent des rites nouveaux et les appliquent aux hommes, il faut admettre, étant donnée l'attitude du Christ, que ces rites procèdent vraiment de Dieu. L'Évangile, en effet, d'une part ne condamne que les rites d'origine purement humaine et qu'on impose aux hommes à l'égal des rites institués par Dieu, et, d'autre part, nous fait voir que Dieu manifeste son action sanctificatrice par le moyen de signes extérieurs : sanctification de Jean-Baptiste, manifestation de l'Esprit sur Jésus baptisé au Jourdain, transformation spirituelle des apôtres au jour de la Pentecôte, conversion de Corneille et de ses compagnons, etc.

Cette déduction est spécialement corroborée par l'attitude observée par Jésus, en ce qui le concerne personnellement, à l'égard des rites prescrits par la loi mosaïque ou admis par la piété populaire. Enfant, il est circoncis, présenté au temple, où il vient plus tard célébrer la Pâque à l'âge indiqué par la Loi. Adulte, il est publiquement baptisé par Jean, il mange l'agneau pascal avec ses disciples; il ordonne d'observer les prescriptions que rappellent les scribes, Matth., xxiii, 2; il recommande d'accomplir les préceptes plus graves de la Loi, qu'omettent les pharisiens, sans délaisser les moins importants, id., xxiii, 23. Et nous avons enfin un signe non équivoque du respect professé par Jésus pour les rites mosaïques, dans le fait qu'après sa mort, les apôtres ont encore retenu pour les judéo-chrétiens l'usage de ces rites, jusqu'à ce que Dieu lui-même ait manifesté la nécessité de les abroger, soit en les rendant impossible par la destruction du temple, soit en en montrant l'inanité, en tant qu'ils s'opposent à la mission du Christ dans ce monde.

Il est donc tout naturel que le Christ ait voulu qu'après lui la sanctification des âmes fût procurée par des rites extérieurs, qu'il proclame par là même utiles et nécessaires. Exemples : Le baptême : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., iii, 5. La condition est ici explicitement posée : οὐ δύναται. Et un juif instruit comme Nicodème ne pouvait se faire

illusion sur le sens de *ex aqua*. Dans tout l'Orient existait la pratique des ablutions spirituelles pour l'expiation des péchés, et cette pratique était courante chez les juifs. Voir Baptême, t. II, col. 168. Jésus lui-même confère le baptême, Joa., III 22, 26. Et il déclare l'efficacité du rite baptismal pour sanctifier l'âme : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Marc., XVI, 16. L'eucharistie : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » Joa., VI, 53. Il s'agit ici d'un rite extérieur, que les Juifs interprétèrent même dans le sens d'une manducation matérielle, puisqu'ils en furent scandalisés. On pourrait aussi trouver d'autres exemples relatifs à quelques autres sacrements. Ces remarques nous amènent à concevoir que Jésus-Christ ait dû instituer le sacerdoce de la Nouvelle Loi comme devant procéder d'un rite sacré, lequel, à l'instar du baptême et de l'eucharistie, aurait, dans l'Église, rang de sacrement.

3. *L'institution de ce pouvoir est réalisée en fait par Jésus-Christ.* — *a*) *Les prophéties annoncent l'abolition du sacerdoce lévitique en faveur d'un nouveau sacerdoce.* — Dans l'Ancienne Loi, les ordres des lévites et des prêtres sont distingués de la foule du peuple; à eux seuls est réservé le sacrifice et la célébration du culte. Or, le Nouveau Testament abroge complètement le particularisme d'Israël et dans Israël, de la tribu de Lévi quant au choix des prêtres du vrai Dieu. Ce sacerdoce, en effet, fera place à un autre sacerdoce à venir, bien supérieur, dont les fonctions sacrées seront totalement différentes, mais qui, par rapport à l'Église tout entière, seront dans le même rapport que le sacerdoce lévitique par rapport à la nation juive; cf. Is., LXVI, 21. Et le sacrifice répondant à cet autre sacerdoce sera l'oblation pure dont parle Malachie, I, 11; III, 3. D'ailleurs, en montrant la réalisation de ce nouveau sacerdoce, voir plus loin, l'épître aux Hébreux, VII, 1 sq., a bien mis en relief l'existence et la supériorité du sacerdoce de la Loi Nouvelle, selon l'ordre de Melchisédech, par rapport au sacerdoce lévitique, selon l'ordre d'Aaron. Melchisédech est représenté comme le type du sacerdoce nouveau, non seulement à cause de la signification de son nom (roi de justice), mais parce que, sans père, sans mère, sans aïeux, n'ayant ni commencement ni fin de vie, il est semblable à Jésus-Christ, Fils de Dieu, prêtre éternel. La supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ est figurée en Melchisédech, qui offrit à Dieu le pain et le vin, symboles de l'eucharistie. Gen., XIV, 18.

b) *La mission du Christ comportait ce nouveau sacerdoce, ordonné au sacrifice de la Nouvelle Loi.* — Toute la vie du Christ, vouée à l'anéantissement, Phil., II, 7, manifeste que le Christ n'eut d'autre but que de se livrer lui-même pour nous « en oblation à Dieu, et en hostie de suave odeur ». Eph., V, 2. C'est ainsi qu'il se sanctifie (le terme grec ἁγιάζω indique toute la force de cette consécration sanctifiante), afin de sanctifier les autres en vérité. Joa., XVII, 19. Il est venu donner sa vie pour la rédemption de tous. Matth., XX, 28; Marc., X, 45. Ce nouveau sacerdoce, instauré par la vie même de Jésus, est bien mis en relief par l'épître aux Hébreux. Nous ne ferons que résumer ici une doctrine déjà exposée ailleurs. Voir Hébreux (*Épître aux*), t. VI, col. 2105 ; Jésus-Christ, t. VIII, col. 1335, et Messe, t. X, col. 821. L'épître rappelle que « tout grand prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. » Heb., V, 1. Or, Jésus-Christ a pris la race d'Abraham, pour « être semblable en tout à ses frères, afin de devenir auprès de Dieu un pontife miséricordieux et fidèle, pour expier les péchés du peuple ». II, 16-17. Et ainsi, « nous avons un pontife qui peut compatir à nos infirmités, ayant éprouvé comme nous toutes sortes de tentations, hormis le péché ». IV, 15. « Établi pour les hommes en ce qui regarde Dieu, » il a dû être établi par Dieu lui-même, car nul ne doit s'arroger la dignité du sacerdoce; « il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron ». Ainsi, ce n'est pas le Christ qui s'est glorifié lui-même pour devenir pontife, mais c'est celui qui a dit : « Vous êtes mon Fils; c'est moi qui aujourd'hui vous ai engendré »; comme aussi dans un autre endroit, il dit : « Vous êtes prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. » V, 4-6. Sur la supériorité de l'ordre de Melchisédech, voir ci-dessus. Jésus a rempli les fonctions de son sacerdoce, car, devant offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés, V, 1, il n'avait pas besoin, comme les autres prêtres, d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite, pour ceux du peuple. VII, 27. Mais il a offert son sacrifice, une fois pour toutes, en s'offrant lui-même. VII, 28. Et l'auteur inspiré insiste sur cette pensée : « Il a paru une seule fois, à la consommation des temps, pour détruire le péché, en se faisant lui-même victime. » IX, 26. « Ainsi, le Christ s'est offert une fois pour effacer les péchés d'un grand nombre. » IX, 28. C'est parce que Dieu rejetait les sacrifices de l'Ancienne Loi, comme incapables de satisfaire à sa justice, que le Christ est venu, grand-prêtre de la Loi Nouvelle, offrir le second sacrifice pour abolir le premier et, par là, instituer un nouveau sacerdoce, comparable à celui de Melchisédech, et supérieur à l'ancien; cf. Heb., X, 5-10; VI, 20-VII, 20. Cette abolition de l'ancien sacerdoce par le sacerdoce de Jésus-Christ est une des doctrines fondamentales de l'épître aux Hébreux. Le concile de Trente en a retenu expressément l'affirmation. Sess. XXIII, cap. I. Denz.-Bannw., n. 957.

En fait, la substitution d'un sacrifice à l'autre s'est opérée à la Cène et à la Croix, quand Jésus offrit son propre sacrifice. La Cène, en effet, telle qu'elle est rapportée par saint Paul, I Cor., XI, 23 sq. ; saint Matthieu, XXVI, 26 sq. : saint Marc, XIV, 22 sq. ; saint Luc, XXII, 15 sq., est un véritable sacrifice. Voir Messe, t. X, col. 804 sq. Le sacrifice du Calvaire, lui aussi, est un sacrifice véritable; il est même le sacrifice qui fonde la Loi Nouvelle. Voir Rédemption. Mais, comme seul le sacrifice de l'eucharistie doit être réitéré dans l'Église, en tant que sacrifice de l'Église même, unie à son chef, c'est à lui seul qu'est ordonné le sacerdoce de ceux qui, jusqu'à la fin du monde, doivent continuer ici-bas l'œuvre du Christ; cf. M. de la Taille, *Mysterium fidei*, elucid. XVI-XVII.

4. *Communication par Jésus-Christ aux Apôtres d'un pouvoir sacerdotal.* — *a*) *Ce pouvoir concerne la réitération du sacrifice eucharistique.* — Sacerdoce et sacrifice, dans l'économie providentielle, sont deux institutions qui s'appellent mutuellement. Si donc Jésus-Christ a institué un nouveau sacrifice qui doit être réitéré jusqu'à la fin du monde, il faut qu'à ce sacrifice corresponde un sacerdoce qui se perpétue également. Or, à la Cène, les apôtres reçurent de Jésus-Christ l'ordre de réitérer le sacrifice du corps et du sang du Sauveur jusqu'à la fin des temps. Voir Messe, col. 825. Cet ordre est contenu dans les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24-25. Il a été démontré que le silence de saint Matthieu et de saint Marc relativement à cet ordre n'en infirme pas l'existence. Pareillement, saint Luc ne s'est cru obligé de relater qu'une fois, c'est-à-dire après la consécration du pain, l'ordre donné par Jésus-Christ. A elle seule cependant l'autorité de saint Paul suffirait à établir l'au-

thenticité du τοῦτο ποιεῖτε. Elle représente, en effet, une tradition antérieure à la rédaction définitive des premiers évangiles. Voir EUCHARISTIE, col. 1090-1094.

Par ces paroles, Jésus-Christ fait tout d'abord du sacrifice eucharistique qu'il vient d'établir, une institution permanente et obligatoire. La thèse protestante, qu'après Luther, *De captivitate babylonica*, édit. de Weimar, t. VI, p. 563, ont soutenue Strauss, Kaiser, Stephani, — à savoir que ces mots : *faites ceci en mémoire de moi* contenaient, non un ordre, mais une simple permission ou autorisation — est incompatible avec le sens obvie du texte. Le déterminatif *quotiescumque bibetis* (I Cor., XI, 25), n'infirme pas l'impératif : *facite;* il ne pose pas une condition, réalisable ou non au gré des apôtres; il indique seulement le moment où doit être reproduit le sacrifice du Christ. C'est quand il faudra manger le corps du Sauveur et boire son sang qu'il faudra également répéter le geste du Christ. Ainsi donc, sans donner expressément à ποιεῖν le sens précis de *sacrifier*, on doit retenir néanmoins que, dans l'Église fondée par Jésus, le sacrifice visible de la Cène devra être réitéré et qu'ainsi jusqu'à la fin des siècles, les fidèles pourront participer au corps *donné*, au sang *répandu*.

Corrélativement, par ces paroles, Jésus donne aux apôtres le pouvoir de réitérer ce sacrifice. Sans communication de ce pouvoir, comment les apôtres pourraient-ils offrir de nouveau l'eucharistie ? Et, puisque cette offrande de l'eucharistie doit se renouveler jusqu'à la fin du monde, il faut aussi que se perpétue jusqu'à la fin du monde le sacerdoce ordonné à ce sacrifice. Ainsi, « à l'institution d'un sacrifice visible et permanent correspondait l'institution d'un sacerdoce visible et également permanent; et puisque Jésus allait remonter vers son Père, il établissait, pour tenir sa place sur la terre, des prêtres visibles. » Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 31. Cette interprétation des paroles, *Faites ceci en mémoire de moi*, commune dans la tradition catholique, a été officiellement consacrée par le concile de Trente, sess. XXII, c. I et can. 2, Denz.-Bannw., n. 938, 949.

b) Ce pouvoir concerne également la sanctification des âmes par des rites sacrés. — Pierre, tout d'abord, Matth., XVI, 19, puis tous les apôtres collectivement, id., XVIII, 18, ont entendu Jésus-Christ leur promettre le pouvoir de « lier et de délier ». Sur la signification ample de cette promesse, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2200 sq. Remarquons toutefois que ce sens général se trouve précisé sur un point particulier qui comporte l'exercice d'un pouvoir vraiment sacerdotal, la rémission des péchés au nom de Dieu. Après sa résurrection, Jésus communique en fait ce redoutable pouvoir : « Comme mon Père m'a envoyé, moi je vous envoie. Lorsqu'il eut dit ces mots, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez le Saint-Esprit. Les « péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, « et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. » Joa., XX, 21-23; cf. Luc., XXIV, 49. Les interprètes catholiques font remarquer ici, contre l'exégèse protestante, qu'il s'agit bien dans l'esprit de Jésus, de communiquer aux apôtres un véritable pouvoir de remettre, d'effacer les péchés. Les apôtres ne pardonneront pas, comme un homme pardonne à son ennemi, sans effacer la faute morale commise à son égard; ils ne déclareront pas les péchés remis et pardonnés; ils remettront, ils effaceront, ils pardonneront eux-mêmes; et, ce faisant, ils sont les juges de ce qu'ils feront. S'ils jugent bon de remettre, ils remettront, ἂν ἀφῆτε ... ἀφέωνται; mais s'ils jugent bon de retenir, ils retiendront. Il y a ici un véritable pouvoir sacerdotal, qui constitue les apôtres et leurs successeurs jusqu'à la fin du monde, les représentants de Dieu auprès des hommes pour leur appliquer les fruits de la rédemption. Cette interprétation est, elle aussi, sanctionnée par le concile de Trente, sess. XIV, c. I, et can. 3, Denz.-Bannw., n. 894, 913; cf. sess. XXIII, c. I et can. 1, id., n. 957, 961.

Un mode particulier de rémission des péchés, c'est le baptême, rite sacré, confié lui aussi, au pouvoir sacerdotal des apôtres. Déjà, dans saint Marc, le Christ leur avait dit : « Allez dans tout l'univers, et prêchez l'Évangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » XVI, 15-16. Après la résurrection, saint Matthieu nous rapporte les termes exprès par lesquels Jésus confie cette mission et confirme ce pouvoir : « S'approchant, Jésus parla (aux Onze), disant : « Toute puissance m'a été donnée dans le « ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les « nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et « du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce « que je vous ai commandé. Et voici que je suis « avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation « des siècles. » Matth., XXVIII, 19-20. Le mot « donc » qui suit « allez » est ici sûrement authentique; il montre clairement (ce qui déjà résulte du contexte) que la mission des apôtres dérive de la puissance du Christ. Le pouvoir sacerdotal relatif au baptême et *aux autres choses* que Jésus confie à la garde de ses successeurs visibles est donc bien dérivé du pouvoir sacerdotal du Christ lui-même.

Nous avons souligné l'allusion du Christ aux autres choses, marquant par là que la liste des rites sacrés par lesquels s'exercera le nouveau sacerdoce n'est pas close avec le baptême, l'eucharistie et la rémission des péchés.

5. *La communication du pouvoir sacerdotal aux apôtres a-t-elle impliqué, de la part de Jésus-Christ, un rite sacré spécial ?* — Rien, dans le texte inspiré, ne nous autorise à le penser. Les paroles par lesquelles le Sauveur donne à ses apôtres, à la dernière Cène, le pouvoir de renouveler le sacrifice eucharistique, et, après la résurrection, le pouvoir de remettre les péchés, ne constituent pas nécessairement un rite sacramentel. D'ailleurs, la question est de minime importance. Les théologiens catholiques ont toujours considéré qu'en raison de sa puissance d'excellence par rapport aux sacrements, le Christ n'était pas lié par les rites sacramentels. Il pouvait conférer les sacrements en la manière qu'il lui plaisait. *Ad excellentiam potestatis Christi pertinet quod ipse potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre*, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIV, a. 3.

Le Christ pouvait donc instituer l'ordre simplement en le voulant et en exprimant sa volonté par rapport à ceux qu'il revêtait ainsi du caractère sacré. Il est donc parfaitement oiseux de supposer, comme Bellarmin le fait, *De sacramento ordinis*, c. II, que le Christ a pu ordonner ses apôtres par le rite de l'imposition des mains. Si les Écritures n'en font pas mention, écrit le grand controversiste, cependant elles ne nous affirment pas le contraire, et Jésus-Christ a fait beaucoup de choses qui ne sont point écrites.

Si donc nous voulons savoir ce qu'était primitivement le rite sacré par lequel fut conféré l'ordre, c'est aux apôtres et à la primitive Église qu'il le faut demander. Ce rite a certainement été employé conformément à la volonté de Jésus-Christ qui, avant de remonter au ciel, l'aura indiqué tout au moins d'une manière générale.

P. Batiffol, *L'Église naissante*, c. II; Ch. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. I, Fribourg-en-Br., 1905, n. 261-318; I. Ottiger, S. J., *Theologia fundamentalis*, Fribourg-en-B., t. II, 1901, thèses I et II; M. d'Herbigny, S. J.,

Theologica de Ecclesia, t. I, n. 94 sq.; H. Dieckmann, S. J., *De Ecclesia*, tract. II, q. I-II; J. de Guibert, S. J., *De Christi Ecclesia*, Rome, 1928, n. 62-67; A. Médebielle, *Apostolat*, dans le *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 533 sq.

II. ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT DE LA HIÉRARCHIE. — On ne saurait admettre, tout d'abord, que la hiérarchie sacrée ait eu comme point de départ les charismes. En quelques mots, éliminons ce système historiquement insoutenable. Sans doute, les charismes furent extrêmement abondants dans l'Église naissante. Mais saint Paul, tout en croyant à l'origine divine des charismes, ne tient pas ces manifestations de l'Esprit pour essentielles dans l'Église. Bien plus, en face de ces manifestations, il affirme le droit de l'autorité, à qui il appartient de sauvegarder et la foi reçue et les commandements du Seigneur, et l'enseignement des apôtres et l'édification de l'Église tout entière; cf. Gal., I, 8 et I Cor., XII, 1-XIV, 40. La distinction historique du charisme et du ministère est classique; cf. H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche bis zum 175*, Mayence, 1904, p. 62-103.

L'autorité, les apôtres la possèdent, la tenant de Jésus-Christ lui-même. Parmi eux, saint Pierre jouit d'une primauté de rang qui établit déjà dans le collège apostolique une hiérarchie organisée. Cette hiérarchie va se développer au fur et à mesure que les apôtres se choisiront, selon les besoins, des aides et des successeurs.

I. PREMIÈRES AFFIRMATIONS DU POUVOIR SACERDOTAL DANS LA HIÉRARCHIE APOSTOLIQUE. — Aussitôt après l'ascension, Act. I, 9-11, sur l'initiative de Pierre, les apôtres et les disciples procédèrent au remplacement de Judas. On sait comment le choix du nouvel apôtre fut laissé en dernier ressort au « Seigneur ». Id., I, 15-26. Ainsi donc, Matthias, tout comme les autres apôtres, reçut directement de Jésus le pouvoir sacré. Nul rite spécial n'intervient ici. C'est toujours le pouvoir d'excellence de Jésus-Christ par rapport aux sacrements qui agit efficacement.

Le miracle de la Pentecôte marqua pour les Douze l'accomplissement de la promesse du Sauveur; cf. Joa., XIV, 26. Rien ne nous autorise à supposer que cette venue extraordinaire de l'Esprit marquait pour les apôtres et pour les disciples la communication d'un pouvoir sacerdotal. Même après avoir reçu l'Esprit, les simples disciples demeurent toujours bien distincts du groupe des apôtres. C'est à ceux-ci, et à eux seulement, qu'appartient l'autorité qui règle la vie religieuse, prend les décisions opportunes et accomplit les rites sacrés prévus par le Christ.

Les disciples, en effet, dont le nombre s'accroît au fur et à mesure des conversions opérées par la prédication apostolique, nous apparaissent, dans les Actes et les épîtres, comme les *membres* d'une religion nouvelle, par laquelle ils se distinguent en plusieurs points essentiels des autres hommes, juifs et gentils, et vivent entre eux dans une étroite communion. Sans doute, les premiers chrétiens, juifs convertis, furent exacts aux observances mosaïques et, aussi longtemps qu'existèrent le temple et leur nation, ils restèrent courbés sous ce joug. Même saint Paul, qui prêche l'abolition de la Loi dans les Églises en dehors de la Judée, Act., XV, 2; Gal., II, 11-15, soumit à la circoncision Timothée, né d'une mère juive, Act., XVI, 3, fit vœu de nazirat selon le rituel mosaïque et alla au temple offrir les sacrifices requis à cet effet, id., XXI, 23-27, et cela, à la demande des chefs de l'Église de Jérusalem, pour prouver que « lui aussi, Paul, observait la Loi ». Sur cette fidélité de l'Église de Jérusalem au mosaïsme, voir S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XII, 15, *P. G.*, t. VII, col. 910, et Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII, t. XX, col. 196.

Néanmoins, tout en continuant à prendre part à la vie nationale et religieuse d'Israël, les nouveaux convertis forment une société religieuse à part, bien distincte. La séparation d'avec les juifs s'affirme dès la première prédication de Pierre, Act., II, 40; leurs réunions se tenaient dans le portique de Salomon et personne n'osait se mêler à eux, id., V, 12-13. Les prêtres juifs et les sadducéens comprirent bien le sens de cette séparation, puisqu'elle est pour eux prétexte à persécuter les disciples du Christ, IV, 1, 21; V, 18, 40, qu'ils appellent dédaigneusement les « Nazaréens », XXIV, 5, secte que plus tard les juifs de Rome déclarent être partout en butte à la contradiction, XXVIII, 22. D'autre part, les païens savent distinguer les disciples du Christ du peuple juif dont cependant ils sont originaires; à Antioche, ils les appellent *chrétiens*, XI, 26; cf. I Pet., IV, 16. Bien que Paul n'emploie pas le mot de chrétiens pour désigner la communauté religieuse primitive, on sent, aux expressions employées par lui pour désigner les adeptes de la nouvelle religion, que ceux-ci forment un groupe à part, le groupe de ceux qui ont été *appelés*, Rom., I, 6 sq.; VIII, 28; I Cor., I, 2, 24; ou *élus*, Rom., VIII, 33; Col., III, 12; Tit., I, 1. Il distingue entre ceux *du dehors* et ceux *du dedans*, I Cor., V, 12; cf. I Thess., IV, 12; Col., IV, 5; I Tim., III, 7, et il détourne les chrétiens de toute participation à la vie des infidèles, II Cor., VI, 14-16.

On pourrait, dans Paul, trouver cent autres expressions qui marquent bien le caractère d'unité sociale de la religion nouvelle, dont les disciples du Christ sont membres. Ils sont l' « Israël de Dieu », c'est-à-dire le véritable Israël, Gal., VI, 16; cf. Act., XV, 14; XVIII, 10; ils forment la vraie cité d'Israël, Eph., III, 20, l'Église qui est la maison de Dieu, I Tim., III, 15; cf. I Cor., III, 9; Gal., VI, 10; Eph., II, 19, ou la maison du Christ, Heb., III, 6.

Cette unité sociale apparaît encore dans la métaphore du corps mystique dont le Christ est le chef, Eph., I, 22-23. Et, d'ailleurs, saint Paul proclame à plusieurs reprises l'unité de ce corps religieux : I Cor., VIII, 4, 6; Rom., III, 30; Eph., IV, 4 sq.; I Tim., II, 5; Rom., V, 12, 19 (tous morts en Adam, tous réconciliés par l'obéissance du seul Jésus-Christ); II Cor., V, 14 (le Christ seul mort pour tous); Gal., III, 27; Col., III, 11. Cette unité apparaît dans les noms que les chrétiens se donnent entre eux : ils sont les *disciples*, c'est-à-dire ceux qui suivent la même doctrine et ont la même foi, Act., IX, 36; X, 45; II Cor., VI, 15; les *frères*, mot que l'on trouve fréquemment dans les Actes et les épîtres de Paul; les *saints;* ils sont l'*Église*, mot qui résume tous les liens d'unité. Cette unité sociale des disciples du Christ se fonde extérieurement sur la doctrine apostolique prêchant à tous la même foi, Col., I, 23; cf. I Cor., XV, 11; et imposant à tous le même modèle de doctrine, Rom., VI, 17; cf. I Cor., XV, 1 sq.; Eph., IV, 5. Elle repose également sur l'union dans la charité, I Cor., XII, 31; Act., IV, 32; laquelle se manifeste par la pratique de l'aumône, id., IV, 34, Gal., II, 10; I Cor., XVI, 1; II Cor., VIII, 1; IX, 2. Cf. II Cor., IX, 12 sq. Elle s'appuie enfin sur les mêmes éléments du culte, la fraction du pain, symbole parfait de la charité, I Cor., X, 16 sq.; le baptême en rémission des péchés, Act., II, 38; cf. IX, 18; X, 47; IX, 5, lequel agrège le fidèle, quel qu'en soit le ministre, au seul Jésus-Christ, I Cor., I, 12 sq.; cf. Rom., VI, 3; Eph., IV, 1-6.

Mais ce corps, dont l'unité s'affirme si explicitement, n'est pas une organisation démocratique. Une autorité s'exerce à son endroit, et c'est l'autorité des apôtres.

Autorité suprême de Pierre tout d'abord, manifestant la primauté dont Jésus-Christ l'a revêtu par

rapport aux autres apôtres. Les Actes nous montrent ce pouvoir s'exerçant à Jérusalem, soit pour punir, Act., v, 1 sq., soit pour administrer, vi, 1 sq., ou encore en Samarie, viii, 20, et dans les villes de Lydda et de Joppé, ix, 31 sq. Pierre prend la parole au nom de tous, i, 15; ii, 14; iii, 12 sq., et décide souverainement sur les questions portées au concile de Jérusalem, xv, 7 sq. On sait d'ailleurs que la prééminence que les textes semblent parfois donner à saint Paul en ce qui concerne l'apostolat des gentils n'infirme en rien la primauté de Pierre. Bien plus, l'incident d'Antioche, où Paul « résista » à Pierre ne fait que confirmer cette primauté; cf. Xavier Roiron, *Saint Paul, témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 514 sq.

Mais, au point de vue spécial qui nous occupe, il s'agit surtout d'affirmer sur le peuple chrétien des temps apostoliques l'autorité que possèdent les apôtres en vue de sanctifier les âmes. Or, ici, une première discrimination semble s'imposer. Il y a, dans la primitive Église, un double apostolat. Faute de distinguer l'un de l'autre, on s'engage dans bien des difficultés. « Il y a un apostolat *ecclésiastique*, celui des Douze, auquel nous ne pouvons renoncer...; mais il y a pareillement un apostolat *charismatique*, dont l'existence ne semble guère contestable, et c'est précisément celui dont il est question dans les textes précités de saint Paul, I Cor., xii, 28-30; Eph., iv, 11-12. Apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs, ils étaient tous institués pour le service de la parole divine, en un temps où celle-ci devait être toute-puissante; ils constituaient des charismes supérieurs, que saint Paul recommande de désirer ardemment, I Cor., xii, 31; mais ces charismes eux-mêmes formaient une sorte de hiérarchie, dans laquelle l'apostolat occupait le premier rang, à cause de sa plus grande perfection... Premiers dans la hiérarchie charismatique, comme ils sont premiers dans la hiérarchie ecclésiastique, on a pu croire que les apôtres étaient les mêmes des deux côtés : en réalité, ils n'ont de commun que le nom et cette primauté; en eux-mêmes, ils sont totalement différents. Les Douze ont été choisis et envoyés par le Christ historique, pour être en lui et par lui le fondement de l'Église; les autres apôtres n'apparaissant qu'au sein de l'Église naissante, déjà formée dans les Douze, déjà gouvernée par eux, et avec une mission qui n'est ni du même genre ni du même ordre que la leur. » J. Bouché, art. *Apostolat*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. i, col. 680; cf. L. Fonck, *Quæstiones paulinæ*, Rome, 1910, p. 66. Quand nous parlons ici de l'autorité des apôtres vis-à-vis de l'Église, il s'agit donc uniquement de l'autorité des Douze. Strictement, nous devons nous en tenir au pouvoir d'ordre possédé par les apôtres en vue de la sanctification des fidèles; mais, « quoique distincts, les trois pouvoirs apostoliques (juridiction, magistère, ordre) sont liés : des trois, le pouvoir de juridiction est le premier; les deux autres sont placés sous son obédience... Le pouvoir d'ordre rentre d'une certaine manière sous le pouvoir de juridiction; comme le propre de la juridiction est de régir impérativement tous les actes de la vie chrétienne vers la fin surnaturelle, les actes du pouvoir d'ordre ne sauraient échapper à cette loi générale. Bien que, en soi, le pouvoir d'ordre puisse être exercé sans le pouvoir de juridiction, et même, si l'on ose dire, contre lui, un tel usage n'en demeure pas moins profondément illicite et irrégulier. La juridiction est donc la première dans l'office apostolique. » J. Bouché, *id.*, col. 684-685.

Rien d'étonnant que les Actes des apôtres et les épîtres mettent surtout en relief la juridiction apostolique sur l'Église naissante. On y retrouve l'exercice de leur triple mission, mission d'enseignement, mission de gouvernement, mission de sanctification. Voir Apôtres, t. i, col. 1651-1653. Le pouvoir d'ordre préside à la mission de sanctifier les fidèles. L'administration du baptême, dont il est fait plusieurs fois mention dans les Actes, ii, 41; viii, 12-13, 16, 38; ix, 18; x, 48; xi, 16; xviii, 8; xix, 5; xxii, 16; et dans les épîtres, Rom., vi, 3; I Cor., i, 13-17; xi, 13; Gal., iii, 27; Eph., v, 25; Col., ii, 12; Tit., iii, 8; I Pet., iii, 21, bien qu'il n'indique pas nécessairement en celui qui en est le ministre un pouvoir d'ordre, suppose ordinairement ce pouvoir. Les apôtres ont parfois administré eux-mêmes le baptême. Le texte de I Cor., i, 14-15, nous fournit un témoignage explicite de saint Paul en ce qui le concerne; et il est à supposer que les trois mille convertis du premier sermon de saint Pierre furent baptisés par les soins des apôtres eux-mêmes. De plus, l'imposition des mains par laquelle les simples baptisés recevaient le Saint-Esprit, c'est-à-dire, la confirmation, était un rite sacré réservé aux apôtres, Act., viii, 17-19. Et ce pouvoir est dit « un don de Dieu », id., 20; cf. Act., ii, 38; xix, 1-6; Heb., vi, 1-2. De plus encore, la fraction du pain (eucharistique) est célébrée par les apôtres. On en trouve un témoignage probable dans Act., xx, 7 (et selon quelques-uns, xxvii, 35); un témoignage certain dans I Cor., x, 16. Nous ne parlons ici que pour mémoire de l'imposition des mains par laquelle étaient constitués les chefs des nouvelles églises fondées par les apôtres. Voir plus loin, col. 1235.

Ce sont là les fonctions sacrées qui constituent le « ministère » exercé par les apôtres en vue de la sanctification des âmes, c'est-à-dire le ministère afférent au pouvoir d'ordre. Ce ministère, saint Paul le revendique hautement pour lui-même. Il se dit le dispensateur des mystères divins, I Cor., iv, 1; il parle aux anciens d'Éphèse du ministère qu'il a reçu du Seigneur Jésus, Act., xx, 24; il en parlera plus tard aux Corinthiens, II Cor., iv, 1; xi, 18, et à Timothée, I Tim., i, 12. Ce que saint Paul affirme de lui-même, il le faut également affirmer de tous les apôtres, car, bien que tenant directement son pouvoir de Jésus-Christ, saint Paul déclare qu'il est l'égal des Douze dans l'apostolat; cf. Gal., ii, 7 sq.; I Cor., ix, 1-2; xv, 9-10.

Toutefois l'existence du pouvoir sacré s'affirme plus explicitement et plus conformément au développement de l'Église, dans l'institution de nouveaux ministres, destinés à aider les apôtres ou même à les remplacer dans les Églises par eux fondées.

II. LES APOTRES ONT INSTITUÉ DES MINISTRES SACRÉS DANS LES ÉGLISES PAR EUX FONDÉES. — Il ne s'agit pas d'étudier l'origine des différents ordres, tels que nous les connaissons aujourd'hui, et de discuter les différentes hypothèses mises en avant par la critique indépendante pour infirmer les solutions proposées par les théologiens catholiques. Cet aspect du problème a été exposé aux différents articles correspondant à chacun des ordres; voir, en particulier, Diacre, Évêque, t. iv, col. 703 ; t. v, col. 1656. On veut simplement trouver ici, sous chacune des dénominations employées pour désigner les ministres sacrés de la primitive Église, l'indication d'un pouvoir sacré, s'exerçant à l'endroit du corps mystique de l'Église pour le sanctifier, ou à l'endroit du corps réel du Christ dans l'eucharistie, pour offrir à Dieu le sacrifice; ce qui implique, en ceux qui possèdent ce pouvoir sacré, une participation réelle au sacerdoce de Jésus-Christ.

1° *Diacres.* — Une première institution a lieu presque au lendemain de la Pentecôte, l'institution des « Sept », Act., vi, 1-7. Bien qu'élus à l'occasion du

service des tables, les Sept sont des ministres sacrés d'un rang inférieur.

Cette assertion n'est pas infirmée par l'hypothèse insoutenable de Goguel, *Le livre des Actes* (t. III de l'*Introd. au N. T.*), p. 191-193, s'inspirant de Wellhausen et de Loisy. Cet auteur veut que Act., VI, 1-7 soit une légende tardive, élaborée à l'âge apostolique, pour établir la supériorité des apôtres et des évêques sur les ministres inférieurs : les prétendus diacres auraient été les égaux des apôtres qui se les seraient adjoints en vue de les aider dans leur propre ministère. Cette hypothèse, arbitrairement élaborée, contredit les traditions anciennes les plus dignes de foi, et se heurte à la continuité historique bien établie entre les diacres de Jérusalem et ceux de l'Église postapostolique; cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XII, 10; IV, XLV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 904, 1013.

L'hypothèse qui assimile les « Sept » aux presbytres-épiscopes de la primitive Église de Jérusalem, H. Wendt, *Die Apostolgeschichte*, 9e édit., Gœttingue, 1913, *In Act. VI*, 1-6, est tout aussi irrecevable. Les critiques catholiques enseignent aujourd'hui unanimement que les Sept sont les premiers diacres. Cette conclusion est également admise par C. Gore et C. H. Turner, *The Church and the Ministry*, 2e édit., Londres, 1919, p. 236 et par J. A. Robinson, *The christian Ministry in the apostolic and subapostolic Age*, p. 81-82, Londres, 1921.

Ministres sacrés ils le sont, les Sept, car leur pouvoir dépend de l'imposition des mains et des prières qui l'accompagnent. Act., VI, 6. Et les fonctions sacrées, inhérentes à leur ordre, paraissent être la prédication, VI, 10; VII, 2-63; VIII, 5, l'administration du baptême, VIII, 38. Ce qui a permis à toute la tradition de voir en ces Sept les premiers diacres de l'Église. Voir DIACRE, t. IV, col. 708-709.

D'ailleurs, sans méconnaître les acceptions plus larges du mot διακονεῖν, ce terme, employé par saint Paul pour définir son ministère spirituel, marque bien dans ce ministère un pouvoir sacré. Saint Paul, en effet, revendique pour lui-même le même apostolat qui a été conféré par Jésus aux Douze, et il le tient de Jésus-Christ lui-même; cf. Gal., II, 7 sq.; I Cor., IX, 1-2; XV, 9-10. Il agit comme possédant l'autorité nécessaire. Au point de vue de la sanctification des âmes, il est le dispensateur des mystères divins, I Cor., IV, 1. Or, il parle aux anciens d'Éphèse, Act., XX, 24, du ministère (διακονία) qu'il avait reçu du Seigneur Jésus. Il en parlera également aux Corinthiens, II Cor., IV, 1; XI, 18, et à Timothée, I Tim., I, 12. Le ministère (διακονία) dont il parle, I Cor., XII, 5; Eph., IV, 12, est bien d'ordre spirituel et « pour l'édification du corps du Christ »; cf. II Cor., III, 7-9; V, 18; II Cor., VI, 3.

Aussi Paul déclare-t-il qu'il a été fait le ministre διάκονος de Jésus-Christ, en vertu du don de la grâce de Dieu, qui lui a été donnée par l'opération de sa vertu. Eph., III, 7; Col., I, 23, 25. C'est Dieu qui l'a rendu idoine à devenir « diacre » de la nouvelle alliance. II Cor., III, 6. Mais il étend cette dénomination à ses coopérateurs tant itinérants que sédentaires, II Cor., IV, 4; voir, pour Timothée, I Thess., III, 2; pour Tychique, Eph., VI, 21; Col., IV, 7; pour Épaphras, Col., I, 7.

Quelques années plus tard, la signification de διακονία, διάκονος se précisera sous la plume de saint Paul et ces termes seront exclusivement réservés à désigner des ministres sacrés, inférieurs aux épiscopes et presbytres, mais leurs assistants dans le gouvernement des Églises; cf. Phil., I, 1; I Tim., III, 8, 12. La Ire à Timothée laisse clairement entendre que les diacres appartiennent à la hiérarchie sacrée : la probation exigée pour leur ministère, III, 10, l'indique; cf. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, I, n. 421.

Les écrits de l'âge apostolique confirment cette interprétation. La *Didachè*, XV, 1, 2, les nomme à la suite des épiscopes et énumère les qualités requises pour leur office de prophètes et de docteurs. Clément, dans *I Cor.*, XLII, 4, rappelle que « les apôtres établirent leurs prémices comme évêques et diacres des futurs croyants ». Chez saint Ignace, les diacres forment le troisième rang de la hiérarchie sacrée, après les évêques et les presbytres; cf. *Eph.*, II, 1; *Magn.*, II; VI, 1; XIII, 1; *Trall.*, II, 3; III, 1; VII, 2; *Phil.*, suscription; IV; VII, 1; X, 2; *Smyrn.*, VIII, 1; XII, 2; *Polyc.*, VI, 1. Leur existence et leur autorité reposent sur le fait de l'institution divine, *Trall.*, III, 1; *Smyrn.*, VIII, 1 (voir DIACRES, col. 706-707); voir aussi, de saint Polycarpe, la lettre aux Philippiens, V, 2, 3. Le sens du mot διάκονος est désormais fixé; le diaconat signifie l'ordre sacré immédiatement inférieur aux presbytres. Aussi la Vulgate réserve-t-elle exclusivement le terme *diaconus* aux seuls passages où la signification d'ordre sacré est indiscutable, Phil., I, 1; I Tim., III, 8, 12.

2° *Prêtres.* — Les anciens, πρεσβύτεροι, sont fréquemment nommés dans les écrits du temps apostolique. Les Actes parlent des anciens à qui les disciples envoyèrent des aumônes à Jérusalem par l'intermédiaire de Barnabé et de Paul, XI, 30. Avec les apôtres, ces anciens sont chargés de trancher la question des rites judaïques, XV, 2, 4, 6, 23 (41); XVI, 4. Ils s'assemblent chez Jacques, pour recevoir Paul à Jérusalem après son troisième voyage apostolique, XXI, 18. Dans tous ces textes, à la rigueur de sa signification littérale, le terme πρεσβύτερος n'indique pas nécessairement que l' « ancien » est revêtu d'un caractère et d'un pouvoir sacré. Il pourrait simplement indiquer que l'ancien possède une réelle autorité de préséance et d'honneur, tout comme la γερουσία d'Israël avant et après l'Exode, III, 16; IV, 29, etc., ou encore au temps des Machabées, II Mac., I, 10; XI, 27; tout comme les anciens du peuple, gardiens chez les Juifs contemporains de Jésus, des anciennes traditions, assesseurs du grand sanhédrin à côté des princes des prêtres et des scribes; cf. Matth., XVI, 21; XXI, 23; XXVI, 47, 57; XXVII, 1, 3, 12, 20, 41; XXVIII, 12; et parall.; Act. IV, 5, 8.

En réalité, les πρεσβύτεροι des premières communautés chrétiennes avaient plus qu'une préséance due à leur âge ou à leur autorité; ils participaient au pouvoir sacré des apôtres dans le gouvernement de l'Église. Même les seuls textes que nous avons cités jusqu'ici semblent le supposer.

1. *Actes : Église de Jérusalem.* — Dans l'Église de Jérusalem, en effet, les anciens apparaissent constamment aux côtés de Jacques pour la gouverner. Une première mention en est faite à Act., XI, 30 : ils recueillent les aumônes destinées aux chrétiens de Judée, tout comme les apôtres le faisaient avant l'institution des Sept. Il est donc à présumer qu'adjoints à l'évêque de Jérusalem à peu près dans les mêmes conditions que les « Sept » aux apôtres, ils exerçaient un certain pouvoir sacré. « Puisque les Sept furent institués par les Apôtres avec des prières et l'imposition des mains, il n'est pas douteux que les anciens aussi aient été élevés à la participation du pouvoir apostolique par des cérémonies pareilles. Vraisemblablement, lorsque les Apôtres commencèrent à se disperser, que le nombre des fidèles s'accrut dans de grandes proportions et que la foi se répandit en dehors de Jérusalem, le besoin se fit sentir d'établir des chefs nouveaux, de préposer aux fidèles des hommes ayant reçu une large part de l'autorité et du pouvoir apostoliques, aptes par conséquent à faire la liturgie et à gouverner la communauté », Michiels, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 146.

Cette impression se fortifie quand on considère le rôle joué par les « anciens » au concile de Jérusalem, Act., xv. Les anciens occupent, dans l'Église, à la tête des fidèles, et immédiatement après les apôtres, une place éminente. Le texte des Actes ne les sépare pas des apôtres, voir xv, 2, 4, 6, et ils sont appelés, avec les apôtres, à donner la solution du problème proposé. Il s'agissait, on le sait, de décider si la circoncision devait être imposée aux convertis de la gentilité. La décision négative, prise après les discours de Pierre, de Paul, de Barnabé et de Jacques, est prise au nom des apôtres et des anciens, et elle est, comme telle, communiquée aux frères d'Antioche, de Syrie et de Cilicie. Act., xv, 22, 23. Et saint Luc dit expressément au c. xvi, 4, que ce sont là les décisions prises par les apôtres et par les anciens qui étaient à Jérusalem : Τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. De quoi il résulte que les anciens prenaient une part active à l'administration de l'Église; ils appartenaient donc à la hiérarchie munie des pouvoirs sacrés.

2. *Épître de Jacques.* — L'épître catholique de saint Jacques apporte, en faveur de cette doctrine, un argument d'un grand poids. Cette épître est écrite aux douze tribus dans la dispersion. A la tête de ces communautés se trouvent aussi des anciens. Le célèbre passage relatif à l'extrême-onction en fait foi : « Quelqu'un parmi vous est-il malade, qu'il appelle les anciens de l'Église et que ceux-ci prient sur lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade et le Seigneur le relèvera, et, s'il a commis des péchés, rémission lui sera accordée. » v, 14-17. On a fait remarquer que ces anciens de l'Église ne sauraient être ici de simples vieillards. Si l'onction devait être donnée par des laïques, pourquoi serait-elle exclusivement réservée aux plus anciens? De plus, l'expression : anciens *de l'Église* marque bien que ces anciens appartiennent à la hiérarchie sacrée. Voir sur ce point, Extrême-onction, t. v, col. 1898. Mais tout doute est enlevé du fait que ces anciens de l'Église doivent conférer un rite sacré. L'onction faite par les anciens présente, en effet, tous les caractères d'un rite sacramentel. Il n'est question que de l'action et de la prière des anciens; on ne parle pas de la foi ni des supplications des malades. Ce rite sacré a donc quelque chose d'officiel; sa valeur est indépendante des dispositions du sujet. De plus, il est accompli au nom du Seigneur, c'est-à-dire très probablement par l'ordre, en vertu de l'institution du Sauveur. Et l'effet, santé du corps, sans doute, mais encore et surtout salut de l'âme par la rémission des péchés et la collation de la grâce, indique à proprement parler une action sacramentelle. Bref, nous trouvons ici tous les éléments du rite sacramentel. Voir Extrême-onction, col. 1899-1911. Or, qui a le pouvoir de conférer un rite sacramentel, possède une participation du sacerdoce de Jésus-Christ.

3. *Actes : Église d'Éphèse.* — Tels sont les anciens que nous rencontrons encore dans l'Église d'Éphèse, fondée par saint Paul, Act., xviii, 21. Dans l'allocution que leur adresse l'Apôtre, xx, 18-35, nous apprenons la nature de leurs fonctions : ils sont recteurs de leur Église, pasteurs des fidèles, intendants de Dieu, et c'est à eux qu'il incombe de veiller sur le troupeau, ℣. 17-35 et surtout 28, où saint Paul leur applique le terme d'ἐπισκόπους. Ainsi donc, les anciens sont à Éphèse ce qu'ils sont à Jérusalem : ils gouvernent l'Église sous la haute direction de Paul, tout comme ceux de Jérusalem gouvernent sous la direction de Jacques. Ils forment un collège fermé, un conseil presbytéral institué par les Apôtres.

4. *Pastorales.* — La première épître à Timothée nous montre également les anciens investis d'un pouvoir gouvernemental et doctrinal dans l'Église. « Ceux qui gouvernent bien, οἱ καλῶς προεστῶτες doivent être jugés dignes d'un double honneur, » v, 17, c'est-à-dire d'une rétribution plus abondante, « surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement. » Il ne semble pas qu'on doive distinguer des anciens sans fonction et des anciens directeurs, προεστῶτες, ou chargés du ministère de la parole, comme l'insinue J. Réville, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894, p. 293 sq. Présider, travailler par la parole et par l'enseignement sont les fonctions normales du presbytérat. Seulement tous les anciens ne sont pas également zélés. Les plus zélés ont droit à des égards particuliers; mais tous doivent être respectés. Il ne faut accueillir aucune dénonciation contre un ancien à moins qu'elle ne soit appuyée de deux ou trois témoins, v, 19.

Tout aussitôt après, ℣. 22, saint Paul recommande à Timothée de ne conférer l'imposition des mains à personne d'une manière précipitée et de ne participer en rien aux fautes d'autrui. Il serait, en effet, responsable des péchés commis par ceux qu'il ordonnerait à la légère. Il ne semble guère douteux que saint Paul ait eu ici en vue l'imposition des mains pour l'ordination au presbytérat. « Cela ressort avec évidence du contexte : après avoir parlé de la vénération due aux anciens et de la conduite à tenir à l'égard de ceux qui manquent à leur devoir, il passe naturellement à cette recommandation de ne les ordonner jamais qu'après mûr examen. L'Apôtre a un soin spécial de prévenir les fautes de ces anciens et surtout l'effet funeste du mauvais exemple qu'ils pourraient donner; pourquoi? sinon parce qu'il s'agit des supérieurs ecclésiastiques. Les anciens sont donc les recteurs de la communauté, mais ils sont soumis à l'autorité de Paul et de Timothée, son délégué, qui les établissent par l'imposition des mains », Michiels, *op. cit.*, p. 154. D'ailleurs, saint Paul rappelle à Timothée qu'il reçut l'imposition des mains du corps des anciens, μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου, iv, 14. Quand donc Paul imposa les mains à ce disciple, il y avait près de lui le corps des anciens, qui imposèrent les mains, sinon comme consécrateurs, du moins comme prenant part à la fonction liturgique. Ce qu'évidemment ils n'auraient pu faire, si eux-mêmes n'avaient pas reçu auparavant la même faveur. Il faut conclure que les anciens étaient « ordonnés » par un rite sacré, l'imposition des mains.

Cette imposition des mains est le rite par lequel Paul et Barnabé établissent pour les fidèles des anciens dans chaque Église, χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν, Act. xiv, 22. Et il est évident que la recommandation faite à Tite de « constituer » des anciens dans chaque ville de Crète suppose le même rite consécratoire, Tit., i, 5. Les anciens dont il est question ici font à coup sûr partie de la hiérarchie sacrée, puisque deux versets plus loin, ℣. 7, ils sont identifiés avec les « épiscopes ». De plus, l'indication fournie par saint Paul, à savoir que les « anciens » doivent être constitués κατ' ἐκκλησίαν, κατὰ πόλιν, semble bien indiquer qu'il s'agit d'une institution générale dans chaque Église, chaque cité.

5. *Épîtres catholiques.* — Cet exposé de la doctrine paulinienne touchant les anciens nous permet de fixer le sens du mot πρεσβύτερος, tel que nous le rencontrons dans l'inscription de la deuxième et de la troisième épître johannique, et surtout dans I Pet., v, 1 sq. Les « anciens » sont ici les collègues de saint Pierre et le terme d' « ancien » est à coup sûr l'équivalent d' « évêque ». Ce sont les anciens, chargés de gouverner le troupeau, qui en sont les directeurs, les régents, les surveillants, ἐπισκοποῦντες, ℣. 2,

Sans doute, dans l'épître de saint Pierre, si les fonctions des anciens apparaissent identiques à ce que Paul en dit dans Act., xx, 17 sq., leur autorité n'est pas ici rattachée explicitement à une consécration, alors qu'ailleurs cette institution est indiquée; mais elle est implicitement supposée, car les anciens sont « préposés au troupeau de Dieu; » ils sont les « remplaçants du Christ; » c'est donc en vertu de l'autorité de Dieu et du Christ qu'ils dirigent les fidèles.

6. *Épître de saint Clément aux Corinthiens.* — La lettre de saint Clément aux Corinthiens nous apprend que ceux-ci s'étaient révoltés contre leurs πρεσβυτέρους, XLVII, 6. Il s'agit ici, non de vieillards proprement dit, mais de dignitaires de l'Église. Le contexte, en effet, rappelle le souvenir des factions qui avaient divisé la communauté, et toute la lettre prouve qu'il s'agit d'une sédition contre l'autorité spirituelle. L'auteur écrit plus loin, LIV, 2, qu'il est nécessaire que le troupeau du Christ, jouisse de la paix avec ses anciens établis, μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. Il a des raisons d'insister sur l'établissement, c'est-à-dire l'institution du presbytérat. Car cette institution est précisément ce qui confère aux anciens l'autorité et les rend pasteurs légitimes du troupeau du Christ. Et il était opportun de le rappeler aux Corinthiens en révolte. Un peu plus haut, il avait rappelé les auteurs de cette institution : « Ceux qui ont été établis, τοὺς κατασταθέντας, soit par eux (les apôtres), soit ensuite par les autres hommes illustres, ce n'est pas sans injustice qu'on les chasse de leur fonction. » XLIV, 3. La formule à dessein vague : « les autres hommes illustres » nous laisse une marge assez considérable pour établir le cadre de la hiérarchie primitive, qui n'était pas nécessairement et uniquement constituée par les ἐπίσκοποι et les πρεσβύτεροι. Voir plus loin. Ces autres hommes illustres, auxquels aucun nom propre n'est affecté, sont désignés comme étant les successeurs des apôtres dans leur pouvoir épiscopal. ℣. 1, 2.

Plus loin encore, Clément parle des anciens : « Vous qui avez jeté les semences de la révolte, soumettez-vous aux anciens. Corrigez-vous, convertissez-vous, fléchissant les genoux de votre cœur. » LVII, 1. Cette métaphore un peu hardie, empruntée à la prière de Manassé, roi de Juda, captif à Babylone, semble indiquer un pouvoir des anciens sur les âmes. Cette hypothèse est pleinement vérifiée par le passage suivant, LXIII, 1 : « Il est juste de courber la tête et, saisissant l'occasion de se soumettre, de s'incliner devant ceux qui se trouvent être les directeurs de nos âmes, τοῖς ὑπάρχουσιν ἀρχηγοῖς τῶν ψυχῶν ἡμῶν, afin que, laissant là ces vains troubles, nous atteignions le but dans la vérité. » Les anciens sont donc des directeurs spirituels ayant droit à l'obéissance des fidèles. Voir également *II Clementis*, XVII, 3, 5. Il est difficile d'indiquer plus clairement un pouvoir sacré. Enfin un dernier passage indique encore l'institution presbytérale : « Bienheureux les anciens dont la course ici-bas est achevée...; ils n'ont plus à craindre d'être expulsés de la place qui leur avait été assignée, ἀπὸ τοῦ ἱδρυμένου αὐτοῖς τόπου. » XLIV, 5.

Nous omettons à dessein la controverse soulevée par certains critiques, même catholiques, à savoir si tous les anciens étaient revêtus d'un caractère sacré, comportant des pouvoirs spirituels institués par Jésus-Christ ou si plusieurs d'entre eux appartenaient simplement à un *ordo* purement honorifique. Cette question sera traitée à l'art. PRÊTRE. Il nous suffit de constater que *tout au moins* un certain nombre d'anciens devenaient tels et étaient constitués chefs dans les Églises par l'imposition des mains, sorte de consécration donnée par les apôtres, leurs délégués ou leurs remplaçants, et que plusieurs de leurs fonctions impliquaient un véritable pouvoir sacré. Or, les textes auxquels nous avons fait appel pour l'époque apostolique le démontrent abondamment. L'opposition des termes νεώτεροι et πρεσβύτεροι qui est fréquente dans la lettre de Clément et qu'on retrouve aussi dans la première épître de saint Pierre n'infirme en rien cette conclusion. Νεώτερος est employé littérairement par opposition à πρεσβύτερος et signifie les inférieurs, les simples fidèles. Cf. Michiels, *op. cit.*, p. 161-163.

Quant aux « presbytres », contemporains des apôtres, et dont Papias prétend recueillir les dires, leur personnalité est laissée dans une ombre telle que nous n'en pouvons retirer aucun enseignement, au point de vue qui nous occupe. Cf. Papias, II, 3, 15.

3° *Évêques.* — Le mot ἐπίσκοπος est employé dans la littérature profane. Mais il figure aussi, avec ses congénères ἐπισκοπή et ἐπισκοπεῖν dans maints endroits de l'Ancien Testament. Voir ÉVÊQUE, t. V, col. 1658-1659. Ἐπισκοπεῖν a la signification générale de surveiller, inspecter, gouverner, et par dérivation, punir, juger. Rien d'étonnant donc qu'il ait été admis dans la langue du Nouveau Testament pour désigner les chefs de l'Église, par opposition aux ministres inférieurs, διάκονοι, et aux simples fidèles.

Ainsi donc, à part I Pet., II, 25, où il est appliqué à Jésus-Christ lui-même, il désigne constamment un personnage revêtu d'une mission d'autorité et de surveillance. On le trouve employé en ce sens dans Act., xx, 28; I Tim., III, 2 sq.; Phil., I, 1; Tit., I, 7 sq ; I Pet., V, 2; et, dans les écrits apostoliques non inspirés, dans l'épître clémentine, *I Cor.*, XLII, 4, 5; la *Didachè*, XV, 1. Le substantif abstrait correspondant ἐπισκοπή se lit Act., I, 20; I Tim., III, 1; Clément, *I Cor.*, XLIV, 1, 4.

Une seule question nous intéresse à propos des « surveillants » de la primitive Église; leurs fonctions comportaient-elles un caractère sacré, indice d'une participation au sacrement de l'ordre, institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ?

La réponse affirmative ne peut faire l'ombre d'un doute. Il est certain, en effet, que dans la plupart des cas, sinon toujours, les deux termes πρεσβύτεροι et ἐπίσκοποι sont synonymes. Voir ÉVÊQUE, col. 1659-1662. Or, nous avons déjà vu que les anciens étaient chargés d'une fonction sacrée. Mais entrons plus avant dans l'examen des textes.

1. *Actes.* — Dans le discours de Milet, saint Paul adresse aux « anciens » ces paroles significatives : « Soyez attentifs et à vous et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit Saint vous a établis évêques, pour gouverner, ποιμαίνειν, l'Église de Dieu qu'il a acquise par son sang », Act., xx, 28. Même en prenant ici le mot ἐπίσκοπος comme un nom commun, il n'en est pas moins vrai que ces dignitaires ecclésiastiques sont « établis par l'Esprit Saint », c'est-à-dire qu'une consécration divine est à la source de leur ἐπισκοπή. L'Esprit Saint leur a donné la mission de gouverner, de régir l'Église : la figure ποιμαίνειν exprime fréquemment cette idée de gouvernement, d'autorité dans l'Église; cf. Joa., XXI, 16; Eph., IV, 11. Et il ne s'agit pas d'une surveillance ou d'une administration d'ordre temporel, comme le pourrait laisser supposer l'étymologie du mot ἐπισκοπή, mais il s'agit d'un gouvernement d'ordre doctrinal et spirituel. Les ℣. 29 et 30, faisant allusion aux propagateurs possibles d'hérésie, ne laissent aucun doute à cet égard.

2. *Épître aux Philippiens.* — L'adresse de l'épître aux Philippiens « à tous les saints dans le Christ Jésus, qui sont à Philippes, et aussi aux évêques et aux diacres », Phil., I, 1, semble une dérogation aux habitudes épistolaires de l'époque, le salut étant envoyé

d'Église à Église, sans mention des ministres qui les dirigent. Non pas, certes, que les Églises autres que celle de Philippes fussent dépourvues d'évêques, de prêtres et de diacres — saint Clément n'atteste-t-il pas l'existence de surveillants et de diacres dans toutes les Églises apostoliques, XLII, 4 ? — mais, quelle que soit la raison de l'exception faite ici par saint Paul, elle n'en atteste pas moins le rôle prépondérant exercé par les évêques et les diacres dans l'Église de Philippes.

3. *Épîtres pastorales.* — Quant à leurs fonctions, on doit dire, en général, qu'ils sont *pasteurs d'âmes*, cf. Act., XX, 28; Eph., IV, 11, sédentaires et attachés à un « troupeau » déterminé, se distinguant par là de tous ceux, apôtres, évangélistes, prophètes, docteurs, qui font partie d'une hiérarchie itinérante. Eph., IV, 11. Mais les épîtres pastorales nous apportent d'autres précisions.

Dans la Ire à Timothée, III, 1 sq., voici ce qui se rapporte aux « surveillants » : « C'est une vérité certaine : Si quelqu'un désire l'épiscopat, il désire une œuvre bonne. L'évêque doit donc être irréprochable, n'avoir épousé qu'une seule femme, être sobre, prudent, grave, chaste, hospitalier, capable d'enseigner; non porté à boire et à frapper; mais modéré, ennemi des contestations, désintéressé, et surtout gouvernant bien sa maison, tenant ses enfants soumis, en toute chasteté, car si quelqu'un ne sait pas gouverner sa propre maison, comment gouvernera-t-il l'Église de Dieu? Non néophyte, de peur qu'enflé d'orgueil, il ne tombe dans la condamnation du diable. Il faut aussi qu'il ait un bon témoignage de ceux qui sont dehors, afin qu'il ne tombe pas dans l'opprobre et dans les filets du diable. » De même, Paul fait, au sujet des évêques, les recommandations suivantes à Tite, Tit., I, 5-9 : « Si je t'ai laissé en Crète, c'est pour que tu établisses les choses qui manquent, et que tu constitues des anciens dans chaque ville, ainsi que je te l'ai prescrit. Si donc quelqu'un est sans reproche, n'ayant épousé qu'une seule femme, et si ses enfants sont fidèles, non accusés de débauche ou d'indiscipline (choisis-le). Car l'épiscope doit être irréprochable, comme dispensateur de Dieu, nullement altier, ni colère, ni porté à boire et à frapper, ni avide d'un gain honteux, mais hospitalier, bon, sobre, juste, saint, continent, fortement attaché aux vérités de la foi, qui sont conformes à la doctrine, afin de pouvoir exhorter selon la saine doctrine, et confondre ceux qui la contredisent. Car il y a beaucoup de rebelles, beaucoup de semeurs de vaines paroles, et de séducteurs. Il faut leur fermer la bouche, parce qu'ils causent la subversion de toutes les familles, enseignent ce qu'il ne faut pas pour un gain honteux... »

Dans ces deux textes, l'apôtre insiste surtout sur les qualités morales requises pour l'épiscopat. Néanmoins, le fait qu'il requiert des « surveillants » une perfection plus que commune, semble indiquer que leur charge dépasse celle d'un simple intendant, économe, contrôleur ou administrateur financier. On songe bien plutôt à la charge pastorale de ceux qui « mettent leur sollicitude dans les choses du Seigneur », et pour lesquels saint Paul exigeait aussi pareille perfection. Cf. I Cor., VII, 32 sq. Interprétation corroborée par l'expression καλὸν ἔργον qui désigne la charge de l'épiscopat primitif : fonction belle, haute, sublime, à laquelle un néophyte n'est pas préparé et qui requiert une vertu déjà éprouvée. Mais il y a un point important à signaler : les « surveillants » doivent « être fortement attachés aux vérités de la foi qui sont conformes à la doctrine, afin de pouvoir exhorter selon la saine doctrine, et confondre ceux qui la contredisent ». L'enseignement des vérités de la foi est donc une partie de leurs fonctions. Et cette fonction appartient en propre aux épiscopes, comme faisant partie de leur charge, et non pas par une délégation de la communauté ou par une substitution aux détenteurs de charismes.

4. *Saint Pierre.* — Ce sont donc bien des pasteurs d'âmes, comme saint Pierre l'insinue dans sa première épître, à l'imitation du Christ, chef des pasteurs, « pasteur et surveillant des âmes des fidèles », II, 25, pasteurs d'âmes qui doivent « veiller sur le troupeau à eux confié, non par nécessité, mais spontanément selon Dieu, non en vue d'un gain honteux, mais de plein gré, non comme dominant sur l'héritage du Seigneur, mais se faisant de cœur le modèle du troupeau ». V, 2-3.

5. *Saint Clément.* — L'épître de saint Clément aux Corinthiens appuie cette doctrine. L'auteur insiste sur la nécessité de la soumission, l'ordre étant à ce prix. Et il cherche, dans la nature, dans la création entière, dans la constitution de l'armée des exemples de l'ordre qui doit régner dans la religion par la conformité des volontés humaines à la volonté de Dieu. XX-XXXVII. Le corps humain est un autre exemple, qui nous mène tout droit à la conception de l'organisation ecclésiastique. XXXVIII. Ces considérations l'amènent à parler de la volonté divine touchant l'organisation du culte dans l'Église. Déjà, dans l'Ancien Testament, toute une organisation positive, issue de la volonté divine, réserve au grand-prêtre, aux prêtres et aux lévites des fonctions liturgiques spéciales, et les distingue des laïques. XL. L'analogie fait transporter dans la religion chrétienne la subordination des pouvoirs et la distinction entre la hiérarchie et le peuple. Quelle est cette hiérarchie? « Les apôtres, envoyés par le Seigneur Jésus-Christ, nous apportèrent l'Évangile; Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ est donc l'envoyé de Dieu; les apôtres sont les envoyés du Christ : l'une et l'autre mission se firent donc régulièrement de par la volonté de Dieu. Après avoir donc reçu leurs instructions, et après avoir été confirmés par la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pleins de foi en la parole de Dieu, ils s'en allèrent avec la conviction donnée par l'Esprit-Saint, porter la bonne nouvelle de la venue du royaume de Dieu. Prêchant donc dans les bourgs et les villes, ils établirent leurs prémices (premiers disciples), après les avoir éprouvés par l'Esprit, *surveillants* et *diacres* des futurs fidèles. Et ce n'était pas une nouveauté : depuis longtemps les surveillants et les diacres avaient été l'objet d'une prédiction. L'Écriture, en effet, dit quelque part (citation large d'Is., LX, 17) : « J'établirai leurs surveillants en justice, et leurs ministres en fidélité. » Et quoi d'étonnant si (les apôtres), à qui cette œuvre a été confiée par Dieu dans le Christ, ont établi ceux que je viens de dire? » XLII, 1-XLIII, 1.

Ce texte est extrêmement important; il atteste le droit divin dans la constitution et la permanence de la hiérarchie ecclésiastique. Dieu a député le Christ; le Christ a investi les apôtres; ceux-ci ont organisé l'Église, établissant les surveillants et les ministres conformément aux instructions du Christ. Tel est le témoignage clair et formel de l'Église de Rome, dès la fin du Ier siècle. L'appel fait par Clément à Is., LX, 17, (qu'il ne cite pas d'ailleurs textuellement) n'infirme pas la valeur de son témoignage historique; s'il ne le fortifie pas au point de vue doctrinal, il est néanmoins une preuve nouvelle que surveillants et diacres, à la fin du premier siècle, sont dans l'Église des ministres revêtus d'autorité, des pasteurs d'âmes.

Mais ce n'est pas tout. Clément rappelle les titres authentiques à la succession apostolique parmi les ministres institués dans l'Église. Une nouvelle comparaison tirée de l'Ancien Testament amène la théorie de la succession. Dieu avait fait le choix d'une tribu,

d'une famille pour lui confier le service divin et la direction du culte. Clément fait donc le récit de la verge d'Aaron, fleurissant et portant des fruits dans le tabernacle, tandis que les verges des autres tribus demeuraient stériles. Par le choix divin de la tribu de Lévi et de la famille d'Aaron, Dieu voulut prévenir tout désordre en Israël. « Ainsi, conclut Clément, nos Apôtres savaient par Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait lutte au sujet de la dignité de la surveillance, τῆς ἐπισκοπῆς. C'est pourquoi, doués d'une prescience parfaite, ils instituèrent les susdits (surveillants et ministres), et ensuite *ils établirent la règle qu'à leur mort d'autres hommes éprouvés reprissent leur ministère* (τὴν λειτουργίαν). *En conséquence, ceux qui furent établis par eux, ou ensuite par les autres hommes illustres*, avec l'assentiment de toute l'Église, et qui ont accompli sans reproche leur fonction (λειτουργήσαντας) près du troupeau du Christ, modestement, paisiblement et dignement, et qui depuis longtemps ont reçu de tous un excellent témoignage, ceux-là, à notre jugement, il n'est pas juste de les destituer de leur fonction (τῆς λειτουργίας). Oui, nous commettrions un grand péché, en destituant de leur charge, ἐπισκοπῆς, ceux qui ont offert les dons d'une manière irréprochable et sainte... » XLIV, 1-4.

Ces nouvelles observations de Clément s'expliquent par le fait qu'à Corinthe, devant l'insubordination de certains fidèles, il était nécessaire de rappeler la légitimité des pasteurs établis depuis la mort des apôtres, de telle sorte que les « surveillants » de création récente ont la même autorité que ceux qui furent établis par les apôtres eux-mêmes. Clément déclare donc que les apôtres ont établi dans les églises des « surveillants » et des « ministres »; qu'ils ont voulu qu'à leur mort, d'autres hommes éprouvés leur succédassent dans leur ministère apostolique. Ayant recueilli leur pouvoir, ces successeurs des apôtres ont, à leur tour, établi des surveillants et des diacres dans les églises. Ainsi se trouve réalisé le dessein des apôtres de ne point laisser l'Église veuve de pasteurs, même après leur mort. A cette mort des apôtres, on attache une importance exceptionnelle, car elle eût tari dans sa source même le gouvernement des âmes, si une loi de succession et de transmission de ce pouvoir n'avait été établie. Ce pouvoir de transmission est ici nettement affirmé par Clément.

Mais la lettre de Clément permet de déterminer une des fonctions des « surveillants ». Jusqu'ici, nous avons constaté qu'ils étaient pasteurs d'âmes, que le ministère de l'enseignement leur appartenait normalement. Mais voici une nouvelle expression bien caractéristique de leur ministère : ils remplissent une λειτουργία (le mot revient à trois reprises dans le texte cité), et cette liturgie consiste à « présenter les dons », προσενεγκόντες τὰ δῶρα, c'est-à-dire, sans aucun doute possible, les dons eucharistiques. Le terme προσφέρειν se rattache à l'idée de sacrifice; cf. XL, 2, 4, le substantif προσφορά et, XLI, 2, trois fois le verbe προσφέρειν sont employés pour désigner les sacrifices du temple.

Ainsi donc, dans l'épître de Clément, on trouve l'affirmation de l'institution divine d'un pouvoir communiqué par les apôtres aux « surveillants », pouvoir qu'il est impossible, vu son origine divine, d'enlever aux dits surveillants; et, de plus, l'affirmation que ce pouvoir a pour objet, non seulement d'une manière générale le gouvernement du troupeau du Christ, mais d'une manière spéciale l'offrande du sacrifice eucharistique, pour le bien de ce troupeau.

6. *La Didachè.* — Cette précieuse affirmation se retrouve dans la *Didachè*, XIV, XV : « Le jour du Seigneur, réunissez-vous, rompez le pain (eucharistique) après avoir confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur... Car le Seigneur a dit : « Qu'en tout « lieu et en tout temps, un sacrifice pur me soit « offert, parce que je suis un grand roi, dit le Sei- « gneur, et mon nom est admirable parmi les nations « (Malach., I, 11). » Élisez-vous donc des surveillants et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, vrais et éprouvés : car ils accomplissent pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez donc pas, car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs. »

Il est bien évident, tout d'abord, que l'auteur de la *Didachè* établit une étroite relation entre l'oblation eucharistique et la fonction des « surveillants ». La connexion des idées est exprimée par οὖν. De plus, l'oblation eucharistique est un véritable sacrifice, impliquant en celui qui l'offre, une participation au sacerdoce de Jésus-Christ. La citation de Malachie est significative à ce sujet. D'ailleurs, l'auteur de la Didachè connaît l'*eucharistie*, IX, 1, 5, et aux c. IX et X, il a déjà parlé de la manière de la célébrer dignement. Ces exhortations concernaient les simples fidèles. Pourquoi, au c. XV, demander, en vue de la célébration eucharistique des surveillants et des ministres, doués de toutes les qualités morales dont parlent les Pastorales, sinon en raison des rapports intimes qu'ils doivent avoir, par suite de leurs fonctions mêmes, avec l'eucharistie? Un document du IIe siècle nous éclairera sur ce point, complétant les renseignements que nous avait déjà fournis l'épître clémentine aux Corinthiens. D'après saint Justin, en effet, le président des frères (le surveillant, vraisemblablement) consacre le pain et le vin, et la distribution des éléments eucharistiques se fait au peuple par les diacres. *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. IV, col. 428 (voir col. 1227).

D'ailleurs, la *Didachè* nous représente surveillants et diacres comme des ministres de la prédication, puisqu'ils accomplissent eux aussi pour les fidèles l'office des prophètes et des docteurs. Prophètes et docteurs appartenaient à la hiérarchie itinérante; surveillants et diacres sont des dignitaires de la hiérarchie stable.

Conclusion. — Nous faisons nôtre, la conclusion de M. Michiels, *op. cit.*, p. 209, dont nous avons résumé la pensée en tout ce qui précède. Cet auteur conclut « en faisant la synthèse des données fournies par les sources du Ier siècle sur le caractère des surveillants. La fonction existe dans toutes les Églises au témoignage de l'épître de saint Clément; elle consiste dans la célébration de l'eucharistie, le service de la parole de Dieu et le ministère pastoral. Son institution est apostolique et divine : les premiers surveillants furent institués par les apôtres; depuis la mort des apôtres ils sont établis par leurs successeurs. La *Didachè* assigne aux surveillants le même office. Les Actes et les Pastorales sans parler de l'eucharistie, attestent que les surveillants sont les lieutenants de Dieu, les représentants du Christ, les pasteurs des églises, les ministres de la parole divine. Il y a des surveillants dans les Églises de la *Didachè*, à Philippes, à Éphèse, à Rome, à Corinthe, et en général dans toutes les Églises fondées par saint Pierre, saint Paul et les autres apôtres. Il n'y a aucun motif de supposer que certaines communautés en soient dépourvues, ni que leurs attributions aient changé de nature. Ils sont les recteurs, les préfets ecclésiastiques, gouvernant en corps leur troupeau, sous l'autorité supérieure des apôtres, de leurs délégués ou de leurs successeurs. »

4° *Autres personnages revêtus d'un pouvoir sacré.* — Une phrase de la *Didachè* donne lieu à une remarque importante : « Élisez-vous des surveillants et des diacres dignes du Seigneur..., car ils accomplissent

pour vous, eux aussi, le ministère des prophètes et des docteurs. Ne les méprisez pas, car ils sont vos dignitaires avec les prophètes et les docteurs. »

Est-ce à dire que prophètes et docteurs aient possédé les mêmes pouvoirs sacrés que les surveillants? Une solution affirmative semble indiquée, au sens où on l'a déjà exposée à l'art. Évêques, t. v, col. 1663, avec une légère restriction que nous estimons indispensable pour faire cadrer le fait avec les données de l'histoire, savoir que « les apôtres et leurs successeurs immédiats établirent dans les Églises comme ministres du culte *un certain nombre de ceux* (pas nécessairement tous) qu'ils voyaient en possession des charismes de prophétie et de doctrines. » Nous ajouterons même que leur choix ne s'est pas limité aux docteurs et aux prophètes, mais qu'il a pu s'étendre à d'autres charismés. C'est l'objet de ce paragraphe spécial.

Les charismes sont énumérés par saint Paul en quatre passages de ses épîtres, I Cor., xii, 8-10; I Cor., xii, 28-30; Rom., xii, 6-8; Eph., iv, 11. Ce dernier passage surtout mérite d'être retenu, car il indique que les charismés, apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs, sont établis par Dieu « pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, εἰς ἔργον διακονίας pour l'édification du corps (mystique) du Christ. » L'objet propre de ces charismes est donc en étroite liaison avec la sanctification des fidèles, laquelle, avec le sacrifice, est la principale fin du sacerdoce. Rien d'étonnant donc que le pouvoir du sacerdoce ait été, à l'origine de l'Église, communiqué par les apôtres de préférence à ceux que des pouvoirs charismatiques relatifs à la sanctification des âmes semblaient désigner comme les plus idoines pour ce ministère. Cette interprétation s'appuie sur différents textes des livres apostoliques. Les Actes, xiii, 1-5, signalent, dans l'Église d'Antioche, « des prophètes et des docteurs » qui « offraient au Seigneur les saints mystères » et qui « imposèrent les mains » à Saul et à Barnabé. Sans préjuger ici de la valeur exacte, au point de vue sacramentel, de l'imposition des mains conférée à Saul et à Barnabé, il reste que la célébration de l'eucharistie est nettement affirmée comme une prérogative de ces prophètes et docteurs. On ne saurait ici interpréter autrement λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ. De plus, quand saint Paul faisant l'énumération des charismes, I Cor., xii, 28, déclare que « Dieu a établi dans l'Église premièrement les apôtres, secondement des prophètes, troisièmement des docteurs, » le rang très élevé et singulier où Paul place apôtres, prophètes, docteurs dans la hiérarchie ecclésiastique ne peut s'expliquer que parce que ces charismés de la hiérarchie itinérante possédaient un caractère sacré éminent, vraisemblablement celui que nous appellerions aujourd'hui caractère épiscopal. Certes, plusieurs prophètes n'appartenaient pas à la hiérarchie sacrée; cf. I Cor., xiv, 28; Act., xi, 27; xxi, 10; mais parmi les prophètes quelques-uns, certes, au don prophétique, joignaient les prérogatives du pouvoir sacerdotal ou épiscopal. Témoin Jude et Silas que les Actes nous présentent comme des prophètes, xv, 32. Et Silas tout au moins, compagnon de saint Paul dans sa deuxième mission, xv, 40; xvii, 4, nous est présenté par les deux épîtres aux Thessaloniciens comme un chef d'Église, presque au même titre que Paul. I Thess., i, 1; II Thess., i, 1.

On remarquera enfin que, dans l'énumération d'Eph., iv, 11, de I Cor., xii, 28 (cf. Eph., iii, 5), les prophètes sont nommés immédiatement après les apôtres, avant les docteurs et les pasteurs. Bien plus, Eph., ii, 20 rappelle que les fidèles sont les concitoyens des saints, et de la maison de Dieu, bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes. Il est nécessaire de rendre compte de l'autorité exceptionnelle que saint Paul leur attribue dans l'Église; et il n'est pas possible de satisfaire à cette exigence, si on ne leur reconnaît pas un caractère sacré éminent.

On pourrait invoquer l'autorité de la *Didachè* en faveur de cette manière de voir. Voir le texte col. 1220. Les prophètes et les docteurs semblent chargés, comme les anciens et les surveillants, du ministère de l'eucharistie : faut-il entendre, x, 7, εὐχαριστεῖν ὅσα θέλουσιν, dans le sens de la célébration eucharistique, ou de simples prières eucharistiques? Quoi qu'il en soit, les prophètes sont décrits à l'instar des « grands-prêtres » de l'Ancien Testament, xiii, 3, par conséquent comme des supérieurs hiérarchiques du plus haut degré. On laisse entendre qu'ils sont supérieurs aux ἐπίσκοποι et aux diacres, xv, 1. Le seul moyen d'expliquer correctement ces textes et ces rapprochements est de supposer, comme on l'a déjà dit, que certains prophètes possédaient un caractère sacré dans la hiérarchie ecclésiastique. Voir plus loin, col. 1238, à propos de Act., xiii, 1-3.

On doit en dire autant, à un degré peut-être inférieur, des « docteurs » que vraisemblablement il faut, tout au moins dans Eph., iv, 11, identifier avec les pasteurs. Paul en parle à plusieurs reprises, Rom., xii, 7; I Cor., xii, 28; Eph., iv, 11; mais toujours ces διδάσκαλοι viennent, dans la hiérarchie, au troisième rang, après les apôtres et les prophètes : premier indice du caractère sacré dont au moins certains d'entre eux étaient revêtus. De plus, l'identité des pasteurs ποιμένες et des docteurs διδάσκαλοι dans Eph., iv, 11, nous permet de rapprocher ceux-ci des « surveillants », ἐπίσκοποι, que le Saint Esprit a établis pour être *pasteurs* de l'Église du Seigneur. Act., xx, 28. Enfin, les arguments invoqués pour les prophètes, Act., xiii, 1 5, et *Didachè*, xv, 1, valent pour les docteurs dont le nom, dans ces deux textes, est accolé à celui des prophètes.

Parmi les charismés, certains « évangélistes », Eph., iv, 11, devaient, eux aussi, être revêtus d'un caractère sacré. Philippe, l'un des sept diacres hellénistes, est qualifié d'évangéliste, Act., xxi, 8; mais Timothée, qui avait le pouvoir sacerdotal complet, reçoit de saint Paul la recommandation de remplir la charge d'évangéliste, tout en remplissant son ministère. II Tim., iv, 5.

Il faut enfin faire une place à part à deux catégories de personnages de la primitive Église, dont le nom à la suite du développement de la hiérarchie, n'a reçu aucune précision : les προϊστάμενοι et les ἡγούμενοι.

Les « présidents » sont nommés par saint Paul dans I Thess., v, 12, 13. « Nous vous recommandons, écrit-il aux Thessaloniciens, de considérer ceux qui travaillent pour vous, et qui vous sont préposés dans le Seigneur, et vous instruisent, d'avoir une charité surabondante à cause de leur œuvre. » La contexture de la phrase (un seul pronom commandant les trois participes, τοὺς κοπιῶντας... καὶ προϊσταμένους... καὶ νουθετοῦντας) montre bien que les mêmes personnages travaillent, gouvernent, enseignent. En comparant ce texte avec I Tim., v, 17, où il est question du respect que Timothée doit avoir pour les « anciens » *qui président bien*, qui travaillent par la parole et la doctrine, on ne peut hésiter à reconnaître que les προϊστάμενοι de Salonique sont les mêmes personnages que les πρεσβύτεροι et les ἐπίσκοποι des autres Églises. Saint Paul fait également allusion aux « présidents », Rom., xii, 8.

Les ἡγούμενοι sont nommés dans l'épître aux Hébreux. L'auteur, s'adressant aux fidèles, leur adresse les exhortations suivantes : « Souvenez-vous de vos préposés, qui vous ont prêché la parole de Dieu... Obéissez à vos préposés, et soyez-leur soumis

(car ce sont eux qui veillent, comme devant rendre compte de vos âmes)... Saluez tous vos préposés et tous les saints. » XIII, 7, 17, 24. Clément de Rome, qui a connu et utilisé l'épître aux Hébreux, désigne les supérieurs ecclésiastiques sous le nom de ἡγούμενοι, I, 3; XXI, 6. On sait d'ailleurs que les deux expressions τοὺς προηγουμένους τῆς ἐκκλησίας, et τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας se retrouvent dans le *Pasteur* d'Hermas, *Vis.*, II, II, 6; IV, 3; III, IX, 7, pour désigner les « anciens » de l'Église.

Il n'est pas possible d'admettre ici la thèse de Harnack, *Protegomena zur* Διδαχή, dans *Texte und Untersuchungen*, t. II, fasc. 1, 2, p. 94, note 8, et de Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 28, réservant le mot de ἡγούμενοι aux prédicateurs doués de la parole. Le texte des Actes, XV, 22, pourrait être invoqué en faveur de cette opinion; mais on doit observer qu'appliqué à Silas et à Barsabas, ἡγούμενοι est un simple adjectif et non un substantif. D'ailleurs, on sait que Silas était prophète, et qu'à ce titre il avait une autorité supérieure dans la hiérarchie. Voir ci-dessus. Quoiqu'il en soit le terme ἡγούμενοι a toujours impliqué une autorité : voir, dans la version des Septante, Ezech., XLIII, 7; Mich., VII, 5; II Paral., XXXI, 13; I Mach., XIV, 16, et dans l'épître de Clément aux Corinthiens, V, 7; XXXII, 2; XXXVII, 2, 3; LI, 5; LV, 1, cf. LXI, 1. Les ἡγούμενοι « ne sont pas de simples délégués de la communauté, des prêcheurs sans autorité, des maîtres quelconques, mais des chefs qui ont droit à la soumission... Ces chefs sont des pasteurs, leurs fonctions rappellent celles des anciens; et, de fait, parmi les judéo-chrétiens, les Églises avaient des anciens à leur tête. Toutefois, comme ἡγούμενοι a un sens très général, nous pensons que toutes les autorités, par exemple aussi les apôtres, y sont comprises avec les anciens ». Michiels, *op. cit.*, p. 171.

Une chose frappe l'esprit, dans cette recherche des manifestations premières des pouvoirs sacerdotaux, c'est qu'il n'existe encore, dans le langage ecclésiastique de l'âge apostolique, aucun nom propre pour désigner les chefs revêtus des pouvoirs sacrés : anciens, surveillants, pasteurs, préposés, chefs, apôtres, prophètes, docteurs, évangélistes, tous ces qualificatifs de la hiérarchie stable ou itinérante ne nous disent pas par eux-mêmes les pouvoirs spéciaux de ceux qu'on appelait ainsi. Un seul mot aurait pu caractériser nettement le pouvoir sacerdotal, ἱερεύς; mais ce mot était vraisemblablement encore réservé à Jésus-Christ, seul vrai prêtre. Cf. Heb., V, 5-6; VI, 19-20, 26; XIII, 1-2; IX, 11-12. Les mots ἀρχιερεύς et ἱερεύς ne s'appliqueront à l'évêque et au prêtre de deuxième rang qu'une fois la hiérarchie à trois degrés (évêques, prêtres, lévites) organisée en opposition avec la foule des simples laïques. Cf. S. Clément, *Ad Cor.*, XL.

5° *Conclusion : Caractère de pouvoir réservé inhérent au sacerdoce chrétien.* — Ainsi, de toute cette étude des textes de l'époque apostolique, il résulte clairement que, dès les premières années de l'Église, la distinction entre le « clergé » et les laïques est fondée non sur une nécessité pratique de bon ordre, mais sur l'institution divine, promulguée par les apôtres. Cette conclusion va directement contre la thèse de certains protestants libéraux, renouvelée d'anciens hérétiques, selon laquelle, au début de l'Église, tous les chrétiens se considéraient comme prêtres et pouvaient, au besoin, baptiser, célébrer l'eucharistie, faire observer la discipline. C'est la thèse, avons-nous déjà dit, mise en relief par Edwin Hatch, *The organization of the early christian Church*, 5e édit., Londres, 1895. Plus nous avancerons dans notre étude, et plus nous constaterons combien cette thèse se heurte aux faits de l'histoire les mieux établis.

Pour nous en tenir d'abord à l'époque strictement apostolique, il suffira de relever les textes sur lesquels certains auteurs prétendent appuyer leur étrange théorie, I Pet., II, 5, 9; Apoc., V, 10; XX, 6, et de montrer comment ces textes, dans leur sens obvie et selon l'interprétation des saints Pères se retournent contre ceux qui en invoquent l'autorité.

Saint Pierre, rappelant une parole de l'Exode, XIX, 6, écrit aux premiers chrétiens : « Soyez vous-mêmes posés sur lui [le Christ] comme des pierres vivantes, un édifice spirituel, *un sacerdoce saint, pour offrir des hosties spirituelles*, agréables à Dieu, par Jésus-Christ... Vous êtes la race élue, *le sacerdoce royal*, la nation sainte, etc... » Or, dans ces textes, le sens métaphorique est prédominant. Les expressions « pierres vivantes », « édifice spirituel », « offrande d'hosties spirituelles », « race élue », « nation sainte » montrent qu'ici saint Pierre parle par métaphore, et qu'il ne faut pas, en conséquence, prendre les expressions « sacerdoce saint », « sacerdoce royal », en un sens tellement strict qu'il faille considérer tous les chrétiens indistinctement comme des prêtres. Comparez Rom., XII, 1; Heb., XIII, 15, 16; Phil., IV, 18. Cette interprétation s'étend aux deux passages de l'Apocalypse qu'on a coutume d'alléguer, saint Jean proclamant que Jésus-Christ a fait ses fidèles « rois et prêtres », βασιλείαν καὶ ἱερεῖς, V, 10, et montrant que les élus seront, au ciel, « prêtres de Dieu et du Christ » et « règneront avec lui mille ans ». XX, 6.

L'interprétation des Pères les plus autorisés montre bien en quel sens il faut retenir ces expressions. On pourrait tout d'abord dire que les simples fidèles sont prêtres parce qu'ils offrent vraiment, avec le prêtre proprement dit et en union avec lui, le sacrifice eucharistique. Voir MESSE, t. X, col. 1284-1285. Mais, précisément, cette participation au sacrifice eucharistique suppose, dans le chrétien, la possibilité d'offrir à Dieu ces sacrifices spirituels, improprement dits, dont il est si souvent question dans l'Écriture, sacrifice du propre corps et des convoitises, Rom., XII, 1; sacrifice des exercices de la vie chrétienne en général, I Pet., II, 5; sacrifice de la prière, Heb., XIII, 15; sacrifice de la bienfaisance et de l'aumône, Heb., XIII, 16; Phil., IV, 18; sacrifice même de la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, Phil., II, 17. C'est en ce sens très large que les Pères ont compris le sacerdoce et le sacrifice des simples chrétiens. Voir Origène, *In Leviticum*, homil., IX, 1, cf. 9, *P. G.*, t. XII, col. 508, 521; Clément d'Alexandrie, *Adumbrationes in I Pet.*, *P.G.*, t. IX, col. 730; S. Ambroise, *Expositio in Lucam*, l. V, 33; l. VIII, 52, *P. L.*, t. XV (1845), col. 1645, 1781; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. X, *P. L.*, t. XLI, col. 676; S. Léon le Grand, *Serm.*, IV, 1, *P. L.*, t. LIV, col. 14; S. Maxime de Turin, *De baptismo*, tract. III, *P. L.*, t. LVII, col. 777, 778. La doctrine des Pères est que la vie chrétienne tout entière, et dans ses détails, peut être considérée comme un sacrifice spirituel que chacun de nous doit continuellement offrir à Dieu; et c'est pour cette offrande que tout fidèle reçoit, dans son initiation au christianisme, un sacerdoce spirituel qui fait de lui un « prêtre » au sens large du mot. Le catéchisme du concile de Trente a repris cette explication, part. III, c. VII, n. 23 sq.; cf. Mazzella, *De Ecclesia*, n. 527 sq.

Mais la thèse de M. Hatch prétend s'appuyer sur des textes postérieurs à l'âge apostolique et dont le sens obvie semble nier la distinction entre prêtres et laïques. On allègue un certain nombre de cas où la prédication et l'administration du baptême étaient confiées aux laïques. Sans discuter chacun des exemples allégués sur ces deux points, nous reconnais-

sons qu'autrefois, comme aujourd'hui d'ailleurs, mais à titre exceptionnel, des laïques ont baptisé; cf. Tertullien, *De baptismo*, n. 17, *P. L.*, t. I, col. 1217. D'ailleurs les sacrements n'exigent pas tous, pour être valides, le caractère sacerdotal en celui qui les administre. Il faut aussi reconnaître qu'en certains cas, dans la primitive Église, des laïques, doués de charismes ou d'une exceptionnelle autorité, ont porté la parole dans les assemblées chrétiennes : tel Origène, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XIX, 16-18. Mais le point important du débat doit se concentrer sur la célébration de l'eucharistie. La consécration de l'eucharistie faite par un laïque a toujours été considérée comme invalide et sacrilège; voir saint Irénée sur le cas de Marcus, *Cont. hær.*, I, XIII, 2, *P. G.*, t. VII, col. 579; Firmilien de Césarée, *S. Cypriani Epist.*, LXXV, 10, Hartel, p. 816 sq. Saint Cyprien lui-même, estimant invalides les ordinations de Novatien et des hérétiques, ne croit pas à la validité de leurs consécrations eucharistiques. *De cathol. Ecclesiæ unitate*, 17; *Epist.*, LXX, 2, édit. Hartel, p. 226, 768. M. Hatch assure cependant que saint Ignace d'Antioche regardait comme valide la consécration opérée par des laïques, et il cite *Eph.*, XX, 2; *Philad.*, IV, et surtout *Smyrn.*, VIII, 1. Mais il faudrait prouver tout d'abord que les trois textes invoqués visent bien une eucharistie semblable à celle de l'Église catholique et une eucharistie célébrée par des laïques. Or, il n'y a pas de doute que l'eucharistie des dissidents visés par Ignace ne différât de celle de l'Église, ces dissidents étant vraisemblablement les docètes, dont il est question *Smyrn.*, VII, 1. Et rien ne prouve qu'il ne s'agisse d'une eucharistie célébrée par des prêtres dissidents eux-mêmes ou tout au moins non délégués par l'évêque.

L'autorité de Tertullien, à demi montaniste ou montaniste déjà déclaré, ne saurait être retenue. Nous nous contentons de renvoyer à Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, 9e édit., p. 448, et plus complètement, *L'ordre et les ordinations*, p. 43-48; cf. Ch. Pesch, *Prælect. dogmaticæ*, t. VII, n. 612 et plus loin, col. 1229.

III. DÉVELOPPEMENT ULTÉRIEUR DE LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — 1° *La hiérarchie à trois degrés à partir du IIe siècle.* — 1. *Les Pères apostoliques.* — Vers le milieu du IIe siècle, le *Pasteur* d'Hermas paraît encore s'en tenir aux formules de l'âge strictement apostolique : apôtres, docteurs, ἐπίσκοποι et diacres. *Vis.*, III, V, 1.

L'Église de Smyrne appelle Polycarpe « un docteur apostolique », διδάσκαλος ἀποστολικός. *Mart. Polyc.*, XVI, 2. Mais ce « docteur » est un évêque, au sens que nous attachons aujourd'hui à ce mot, *ibid.*; cf. S. Irénée *Cont. hær.*, III, III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 851. Et, dans l'épître de Polycarpe sont nommés successivement les prêtres, adresse et V, 3; VI, 1; XI, 1; et les diacres, V, 2, 3.

C'est qu'en effet, dès le début du IIe siècle existe — et *saint Ignace d'Antioche* en est le principal témoin dans ses épîtres — une hiérarchie comprenant trois degrés parfaitement distincts avec un nom approprié à chaque degré, l'évêque, désormais unique et chef monarchique de son Église, voir ÉVÊQUES, col. 1668 sq., les prêtres, souvent désignés par un nom collectif, πρεσβυτέριον, et les diacres, eux aussi nommés au pluriel, mais sans former groupe comme les précédents. Voir *Eph.*, V, 1, 3; VI, 1; *Magn.*, III, VI; *Trall.*, II, III, VII, XIII; *Philad.*, III, VII; *Smyrn.*, VII-IX. En dehors d'eux, il n'y a pas d'Église. Et ce qui est remarquable, au point de vue qui nous occupe, c'est que, pour Ignace, « l'évêque, ses prêtres et les diacres (sont) désignés *dans la pensée de Jésus-Christ*, ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, lequel, *selon sa volonté propre*, κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα, les a établis et confirmés par l'Esprit-Saint ». *Philad.*, adresse.

A côté de la division de la hiérarchie en trois degrés, il y a donc ici l'affirmation très nette de l'institution divine, par Jésus-Christ, de cette hiérarchie. Mais, de plus, la succession apostolique s'y trouve implicitement exigée pour que soit valide la succession dans les pouvoirs. En effet, les épîtres ignatiennes attestent expressément, en 107, « que Polycarpe était évêque de Smyrne, Onésime d'Éphèse, Damas de Magnésie, Polybe de Tralles; que Philadelphie avait le sien. Aux fidèles de cette ville, (Ignace) parle avec éloge « des Églises qui avaient « envoyé leurs évêques à Antioche, en Syrie ». *Philad.*, X, 2. Comme la plupart des Églises d'Asie Mineure, sinon toutes, avaient des sièges épiscopaux tout au commencement du IIe siècle, il faut bien admettre que ces sièges pouvaient exister déjà dix ou vingt ans plus tôt, à savoir du vivant de l'apôtre saint Jean. Il suffit de lire les lettres d'Ignace pour se convaincre que cette hiérarchie ne datait pas de la veille, qu'on ne venait pas d'innover. » Michiels, art. *Évêques*, dans le *Dict. apol. de la foi cath.*, t. I, col. 1770; voir, sur l'origine apostolique des Églises primitives, ÉVÊQUES, col. 1672-1682; Michiels, *art. cité*, col. 1766-1778.

Pour Ignace, l'*évêque* possède dans son Église un rôle prépondérant. Il est seul le chef : les *prêtres* doivent lui être soumis, comme les cordes à la lyre. *Eph.*, IV, 1. L'évêque est l'image de Dieu le Père, les prêtres représentent le collège apostolique. *Magn.*, VI, 1. L'ordre même dans lequel les prêtres sont constamment nommés après l'évêque montre leur infériorité. Enfin, l'expression πρεσβυτέριον montre que les prêtres forment un corps soumis à l'autorité monarchique du seul évêque, qu'ils doivent se borner à encourager. *Trall.*, XII, 2. Toujours nommés en troisième lieu, les *diacres* sont inférieurs aux prêtres et leur sont soumis. *Magn.*, II. Ainsi, le devoir des fidèles est principalement d'être soumis par la foi et l'obéissance à la hiérarchie, mais spécialement à l'évêque. « Ignace ne suppose pas qu'il soit jamais permis de se séparer de l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, au presbytérium, aux diacres, *Eph.*, II, 2; V, 3; XX, 2; *Magn.*, II, III, 1; VI, 1, 2; XIII, 2; *Trall.*, II, 1, 2; XIII, 2; *Philad.*, VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, IV, 1. Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui vivent sur la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ, ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ, il convient de partager la doctrine de l'évêque. *Eph.*, III, 2; IV, 1. C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, que l'on s'abstiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie. *Trall.*, VI, 1; VII, 1. Puis, ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ sont avec l'évêque; les schismatiques n'hériteront pas du royaume des cieux. *Philad.*, III, 2, 3. Et, comme l'évêque est le centre doctrinal et disciplinaire, il est aussi le centre liturgique de l'Église : « Que cette eucharistie soit tenue pour légitime (βεβαία) qui se fait sous l'évêque et sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape (ou l'eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme et valide. » *Smyrn.*, VIII, 1, 2. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, 9e édit., p. 139-140.

Ce passage de la lettre aux Smyrniotes implique, pour les simples prêtres, auxquels s'adresse évidemment la recommandation, le pouvoir de baptiser et de célébrer l'eucharistie. « Il est remarquable, ajoute J. Tixeront, qu'Ignace, qui ne veut pas que les prêtres baptisent ou consacrent sans l'autorisation de l'évêque, n'ajoute pas qu'ils ne doivent pas non plus,

sans cette autorisation, imposer les mains pour l'ordination et faire d'autres prêtres, diacres ou évêques. Pourquoi ? Sans doute parce que, ne reconnaissant pas à ces prêtres le pouvoir de conférer l'ordination, toute recommandation à ce sujet lui semblait inutile; car, d'ailleurs, il était bien plus important, pour éviter les schismes, qu'ils s'abstinssent d'ordonner, — s'ils pouvaient le faire — qu'il n'était important qu'ils s'abstinssent de baptiser ou de célébrer sans y être autorisés. Autant dire que les prêtres que saint Ignace avait en vue n'étaient que des prêtres de second ordre, incapables de communiquer le sacerdoce. Le presbytérat simple remonte sûrement au début du IIe siècle. » *L'ordre et les ordinations*, p. 74-75.

La lettre à Polycarpe, véritable petit traité de pastorale, confirme ce qui précède sur les droits des évêques, mais y ajoute les devoirs corrélatifs, tant au temporel qu'au spirituel; voir I, 2; III, 1; II, 1; IV; V. Sur les textes d'Ignace démontrant l'existence de la hiérarchie à trois degrés, on se reportera à la collection *Textes et documents, Les Pères apostoliques*, III, *Ignace d'Antioche*, Paris, 1910, par Auguste Lelong, préface, p. XXXVIII-XL.

2. *Les Pères apologistes.* — On trouvera naturellement dans leurs écrits fort peu de choses sur le sacrement de l'ordre, qui appartient à la constitution intime de l'Église. Toutefois, à propos de l'eucharistie, saint Justin nous livre une indication précieuse. Décrivant la liturgie eucharistique, il rappelle qu'on apporte au « président des frères », du pain et un calice d'eau et de vin. Après les prières eucharistiques et l'action de grâce du « président » et les répons du peuple, ceux qu'on appelle « diacres » donnent à chaque assistant une part du pain eucharistique et du vin mélangé d'eau. *Apol.*, I, 65; cf. 67. *P. G.*, t. VI, col. 428, 429. Le rôle de celui qui préside est ici une donnée singulièrement importante : « Dans l'assemblée décrite par Justin, il y a le λαός, et il y a le προεστὼς τῶν ἀδελφῶν, puis, entre le peuple et son chef, les διάκονοι. Le προεστώς est celui qui préside habituellement : cet office suppose que celui qui l'exerce est digne de l'exercer; cf. *Dial. cum Tryph.*, CXVII, 2, *P. G.*, t. VI, col. 745. Le προεστώς prononce la prière seul, et le peuple répond *Amen.* Il fait l'homélie, commente la leçon, morigène les frères. On lui remet les offrandes à distribuer aux pauvres. Appelons-le par son nom. C'est l'évêque. » P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édit., p. 19.

3. *Les Pères controversistes.* — Nous devons nous arrêter tout particulièrement à *saint Irénée.*

Tout en invoquant, à la suite de Papias, le témoignage de certains « presbytres » qui pouvaient n'être pas de véritables chefs ecclésiastiques, Irénée connaît très certainement la succession hiérarchique de l'Église catholique. Les ministres sacrés sont désignés par lui indifféremment par les termes ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι, la distinction du sens entre ces deux termes n'étant pas encore nettement établie. Voir IRÉNÉE (*Saint*), t. VII, col. 2428. Mais la doctrine même de saint Irénée connaît la distinction du véritable épiscopat et du simple presbytérat : « Ce ne sont pas tous les prêtres qui sont dépositaires, au même titre, de la tradition apostolique, mais ceux qui, dans les Églises, sont les successeurs des apôtres, ce sont les chefs; ce sont, à Rome, les papes, dont Irénée dresse la liste, *Cont. hær.*, III, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 849-851, et, dans les plus anciennes Églises, ceux dont il pourrait donner la liste, ce qu'il ne fait pas pour ne pas être trop long, n. 2, col. 848, se bornant, après avoir établi celle de Rome, à mentionner celles de Smyrne et d'Éphèse, n. 4, col. 852-853. Irénée détache ceux qui commandent dans les Églises. I, X, 2; IV, XXVI, col. 553 et 1055-1056. Par opposition aux successeurs authentiques des apôtres, il signale et stigmatise ceux *qui absistunt a principali successione*, IV, XXVI, n. 2; cf. n. 3, col. 1054. La traduction latine rend τοὺς πρεσβυτέρους τῆς Ἐκκλησίας Act., XX, 17, par *convocatis episcopis et presbyteris qui erant ab Epheso et a reliquis proximis civitatibus;* ici la distinction même des noms se dessine, III, XIV, 2, col. 914... Dans le texte, IV, XXXIII, 8, col. 1077, apparaissent le caractère d'ensemble organisé de l'Église et le rôle, dans cette organisation, de l'épiscopat : *agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiæ status, in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quæ in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt;* cf. III, IV, 2; V, XX, 1, col. 855 et 1177. » F. Vernet, art. IRÉNÉE (*Saint*), col. 2428-2429.

On sait que Funk a recueilli les textes où Irénée rapporte l'enseignement des prêtres, disciples des apôtres. *Presbyterorum reliquiæ ab Irenæo servalæ, Patres apostolici*, t. I, p. 378. L'évêque Polycarpe est appelé ἀποστολικὸς πρεσβύτερος. *Epist. ad Florinum*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XX, *P. G.*, t. XX, col. 485. Certains « prêtres » d'Irénée sont à coup sûr des évêques; cf. *Demonstratio*, édit. Weber, III, 61.

4. *Clément d'Alexandrie et Origène.* — Ni l'un, ni l'autre ne se sont préoccupés directement de l'ordre. Néanmoins, ils connaissent la hiérarchie ecclésiastique à trois degrés.

Clément partage nettement l'Église en *clercs* et en *laïques* et, parmi les premiers, personnes élues, πρόσωπα ἐκλεκτά, il distingue les évêques, les prêtres, les diacres. *Pædag.*, III, 11, *P. G.*, t. VIII, col. 677; *Strom.*, III, 12, col. 1180, 1189; VI, 13, t. IX, col. 328; VII, 1, col. 405; ici il n'est question que des prêtres et des diacres. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 167.

Origène parle de la hiérarchie, surtout des évêques et des prêtres, à propos de la rémission des péchés, qui est dévolue à ceux qui président dans l'Église, et qui constitue le pouvoir des clefs revendiqué par les évêques. *In Judices*, homil. II, 5; *In Matth.*, t. XIV, n. 11, *P. G.*, t. XII, col. 961; t. XIII, col. 1012-1013. Et précisément, à propos des condamnations portées par l'Église contre les clercs pécheurs, Origène fait nettement allusion aux trois degrés de la hiérarchie : « Il est humiliant, écrit-il, de se lever dans l'église du banc des prêtres, de se voir expulsé du rang des diacres. » *In Ezech.*, homil., X, 1, *P. G.*, t. XIII, col. 740. D'autre part, dans son homélie sur le ps. XXXVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 1372, il parle en ces termes de l'autorité de la hiérarchie sur les simples fidèles : « Tous les évêques, les prêtres, les diacres, nous instruisent; pour nous instruire, ils emploient des réprimandes et des paroles dures... » Ailleurs, il parle du rôle du prêtre comme confesseur, lequel doit être un médecin habile et expérimenté. *In ps. XXXVII*, homil., II, 6, *P. G.*, t. XII, col. 1386. Il apparaît bien dans la pensée d'Origène que l'évêque seul n'est pas le détenteur du pouvoir des clefs, mais que les fidèles ont le choix entre plusieurs médecins; cf. *In Luc.*, homil., XVII, *P. G.*, t. XIII, col. 1846. Sur tous ces points, voir ORIGÈNE et A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, c. IX. On retrouvera plus tard quelques traits de la théologie d'Origène sur le rôle de l'évêque dans le traitement du péché chez Méthode d'Olympe; cf. J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1929, p. 136; 147-150; 153-155.

5. *Tertullien.* — Vers la même époque, en Occident, Tertullien est un témoin de la hiérarchie à trois degrés. Sans doute, sur l'organisation des com-

munautés chrétiennes, Tertullien n'enseigne rien *ex professo.* Nous trouvons cependant toute la doctrine relative à la hiérarchie, éparse dans ses œuvres. Il distingue très nettement les clercs et les laïques, *De baptismo,* n. 17, *P. L.,* t. I, col. 1217. Et ces derniers ne doivent pas s'ingérer dans les fonctions que Tertullien appelle sacerdotales, *sacerdotalia munera, De præscriptione,* c. XLI, *P. L.,* t. II, col. 56; *sacerdotale officium, De virg. velandis,* c. IX, col. 902. Parmi les clercs, l'évêque est au sommet de la hiérarchie, avec pleins pouvoirs pour enseigner, gouverner, administrer les sacrements. Les prêtres et les diacres ne viennent qu'après l'évêque. *De baptismo, loc. cit.* Le ministère épiscopal représente excellemment la tradition apostolique : les évêques, en effet, ont été institués pour diriger les chrétientés naissantes, tels Polycarpe à Smyrne institué par saint Jean, Clément à Rome, par saint Pierre. *De præscript.,* c. XXXII, col. 44. Chef de l'ordre sacerdotal, — *summus sacerdos* — l'évêque est, comme tel, ministre ordinaire des sacrements, baptême et confirmation, *De baptismo, loc. cit.*; pénitence, *De pudicitia,* c. XVIII, *P. L.,* t. II, col. 1017; eucharistie, *Apolog.,* c. XXXIX, *P. L.,* t. I, col. 469; *De corona,* c. III, t. II, col. 79; et il use de son autorité pour prescrire à la communauté des jeûnes et d'autres pratiques, *De jejunio,* c. XIII, *P. L.,* t. II, col. 972. L'ambition des évêques est source de schismes, *De baptismo,* n. 17, col. 1217.

En dessous de l'évêque, se trouve le prêtre, *presbyter,* qui participe au même sacerdoce. A défaut de l'évêque, le prêtre préside l'assemblée des fidèles et distribue l'eucharistie. *Apolog., loc. cit.; De corona,* c. III, t. II, col. 79. Le nom de *summus sacerdos* donné à l'évêque prouve qu'on reconnaissait au prêtre une participation au même sacerdoce. Mais il faut reconnaître que Tertullien n'avait pas encore les idées très nettes de la théologie postérieure sur les pouvoirs d'ordre et de juridiction et la distinction des deux pouvoirs; cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, p. 218-219. Nous savons d'ailleurs que Tertullien fut prêtre de l'Église de Carthage et plusieurs de ses écrits témoignent de son zèle sacerdotal. Le *De anima,* c. IX, t. II, col. 659, montre une âme recourant à sa direction.

Les diacres n'ont qu'un rôle beaucoup plus effacé. Néanmoins, ils appartiennent normalement au troisième degré de la hiérarchie. *De baptismo,* n. 17, t. I, col. 1218; *De præscript.,* c. XLI, t. II, col. 56; *De fuga in pers.,* c. XI, col. 113; *De monogamia,* c. XI, col. 943.

Évêques, prêtres et diacres enseignent; les laïques « *vocantur discentes* ». *De baptismo,* n. 17, t. I, col. 1217.

Ainsi donc, Tertullien, encore catholique, vénère le sacerdoce chrétien. « S'il lui arrive de dire, après saint Pierre, I Pet., II, 9, et saint Jean, Apoc., I, 6; V, 10; XX, 6, que tout chrétien est prêtre, *nos veri sacerdotes, De oratione,* c. XXVIII, t. I, col. 1194, il ne méconnaît pas la distance qui sépare ce sacerdoce métaphorique du sacerdoce proprement dit, et réserve également les droits de la hiérarchie ecclésiastique, *De baptismo, loc. cit.*; cf. *De corona,* c. III, t. II, col. 79. Mais, du jour où il prit en main la cause de la nouvelle prophétie, par la force des choses il se trouva le porte-parole et le porte-étendard de l'élément laïque, en voie d'insurrection contre les chefs de l'Église. Ceux-ci devinrent de faux pasteurs, *De corona,* c. I, t. II, col. 77, lions dans la paix, cerfs au combat, toujours prêts à fuir devant le loup. *De fuga,* c. XI, col. 113. L'épiscopat ne fut plus que la tyrannie d'un homme, *De fuga,* c. XIII, col. 118, une odieuse contrefaçon de l'institution apostolique. Les revendications se précisent dans l'exhortation à la chasteté : « Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres ? Il est écrit, Apoc., I, 6 : *Il nous a faits royaume, prêtres de Dieu son Père.* Entre clercs et laïques, la différence est constituée par l'investiture de l'Église, qui honore les uns d'une préséance. Où il n'y a plus ni assemblée, ni préséance, vous sacrifiez, vous baptisez, vous êtes prêtre pour vous-même, de plein droit. Mais où se trouvent réunis trois fidèles, fussent-ils laïques, là est l'Église. » *De exhortatione castitatis,* c. VII, t. II, col. 922. La même conception démocratique de l'Église se retrouve, plus développée, dans le traité de la monogamie. Au nom de l'ancienne Loi et au nom de saint Paul, Tertullien étend aux simples fidèles le précepte apostolique de la monogamie. *De monogamia,* c. VII, XII, *P. L.,* t. II, col. 937, 947... L'ascension de l'élément laïque vers les prérogatives du sacerdoce était le dernier mot des revendications montanistes. Tertullien, devenu un niveleur, n'a plus qu'à nier l'Église hiérarchique : il le fera dans le *De pudicitia...* » A. d'Alès, *op. cit.,* p. 492-493.

6. *Saint Hippolyte.* — C'est à l'occasion de la pénitence à appliquer aux clercs coupables qu'Hippolyte signale la hiérarchie à trois degrés, évêques, prêtres et diacres, Calliste maintenant, à son dire, dans le clergé des évêques, des prêtres et des diacres qui avaient été mariés deux et trois fois. *Philosophumena,* IX, 12, *P. G.,* t. XVI *c,* col. 3386. Dans le *Commentaire sur Daniel,* il décrit l'Église sous la figure du paradis, où croissent des arbres d'essences variées : patriarches, prophètes, apôtres, martyrs, vierges, docteurs, *évêques, prêtres et lévites.* I, 17, édit. Bonwetsch, p. 28.

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte décrit, avec une précision qui laisse peu de chose à désirer, la discipline occidentale du début du troisième siècle. Elle affirme la constitution de la hiérarchie ecclésiastique, comprenant les évêques, les prêtres et les diacres, auxquels elle adjoint même les degrés inférieurs de lecteur et de sous-diacre, sans compter les veuves, les vierges et les fidèles doués du charisme de guérison (exorcistes?). Sur l'attribution à Hippolyte, dom Connolly, *The so called egyptian Church Order and derived documents,* dans *Texts and studies,* t. VIII, fasc. 4, Cambridge, 1916. Un essai de traduction latine dans Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 5[e] édit., appendice. Voir ci-dessous, col. 1247.

7. *Saint Cyprien.* — La théologie de saint Cyprien relative au sacrement de l'ordre est tout aussi complète. Pour nous en tenir au point précis du développement de la hiérarchie à trois degrés, il résulte des textes de Cyprien que la division du clergé en évêques, prêtres, diacres, est un fait acquis depuis longtemps, de nouveaux développements s'étant déjà affirmés. Nous résumons ici A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien,* p. 309 sq.

Pour Cyprien, l'Église repose sur les évêques, *Epist.,* XXXIII, 1, éd. Hartel, p. 566. Les évêques sont les successeurs des apôtres et, comme tels, d'institution divine, *Epist.,* III, 3, p. 471; XLV, 3, p. 602; *Sententiæ episcoporum,* 79, p. 459; *Epist.,* LXXV, 16, p. 821. Au-dessous des évêques, les autres ordres, nommément celui des diacres, procèdent de leur initiative. Dieu fait les évêques, les évêques font les diacres, *Epist.,* III, 3, p. 471; XLVIII, 4, p. 608; LV, 8, p. 629; LIX, 4, 5, p. 670, 672. Le nom *episcopus* exprime un pouvoir de gouvernement. Mais Cyprien emploie plus souvent le mot *sacerdos,* qui exprime les fonctions du culte divin. Les noms *antistes, præpositus, pastor, gubernator,* répondent aux divers aspects du pouvoir monarchique exercé par l'évêque pour la direction de l'Église et l'administration des sacrements. L'évêque est ici-bas le juge

sans appel établi par Dieu *ad tempus*. *Epist.*, LIX, 5, p. 672. *Pontifex* n'est pas appliqué aux évêques. « Ce nom, que Tertullien jetait à la face de l'évêque de Rome comme un outrage, *De pudicitia*, n. 1, t. II, col. 980, sembla avoir conservé jusqu'au milieu du troisième siècle un relent de paganisme. » Bientôt cependant, l'Église allait s'en emparer, et Pontius, diacre de Cyprien et son biographe, l'emploie pour son héros. *Vita Cypriani*, 9, p. XCIX. A l'évêque appartient en propre la chaire, *cathedra*, insigne de son pouvoir d'enseignement et de gouvernement, *Epist.*, III, 1, p. 469. Il a autorité pour expliquer les Écritures, *Epist.*, LV, 14, p. 633; LVIII, 4, p. 659; LIV, 3. Voir d'autres références dans A. d'Alès.

Les prêtres sont associés à l'administration épiscopale et ont part au respect dû à l'évêque. Ils siègent près de lui à l'église, *Epist.*, XL, p. 585; ils forment son conseil ordinaire, *Epist.*, XIV, 4, p. 512; XXIX, p. 548; cf. XLIX, p. 610. Ils le suppléent en cas de nécessité, *Epist.*, V, 2, p. 479; XVI, 4, p. 520; XVIII, 1, p. 524, soit dans l'administration de la pénitence, soit dans la célébration de l'eucharistie.

Les diacres, créatures de l'épiscopat (cf. *Epist.*, III, 3, p. 471), doivent servir évêques et prêtres dans le ministère et peuvent en certains cas les suppléer. Ils accompagnent l'évêque ou le prêtre à l'autel, *Epist.*, V, 2, p. 479. Ils distribuent l'eucharistie, *De lapsis*, 25, p. 255. Ils interviennent même en cas de nécessité dans l'administration de la pénitence. *Epist.*, XVIII, 1, p. 524.

8. *Didascalie et Constitutions apostoliques.* — Nous pourrions arrêter ici nos investigations parmi les auteurs du IIIe siècle, car l'enseignement de la plupart de ceux que nous avons cités déborde déjà le cadre de la hiérarchie à trois degrés. Néanmoins, il convient encore de relever les assertions de la *Didascalie*, document oriental de la fin du IIIe siècle (voir t. IV, col. 734 sq.). Ici, en effet, on nous montre « les membres de l'Église nettement partagés en clercs et laïques, les diaconesses cependant tenant à la fois des deux ordres. Le chef de la communauté chrétienne est l'évêque. La *Didascalie* ne tarit pas sur ses prérogatives et sa dignité. Il est à la tête des fidèles, VI, 14, 11, prince des prêtres, docteur et père après Dieu dont il tient la place, IX, 26, 4; à lui le droit et le devoir de prêcher et d'enseigner, V, 11; de reprendre et de juger ceux qui pèchent, VII, 18, 2, 3, de remettre les péchés, VII, 20, 9; c'est à lui qu'il appartient de consigner le baptisé, de lui donner le Saint-Esprit, de distribuer l'eucharistie, IX, 32, 4; 33, 2. Il commande aux prêtres et aux diacres et sans lui on ne doit rien faire, IV, 1, 1; IX, 1-3. Beaucoup de ces textes rappellent les épîtres de saint Ignace. » Tixeront, *Hist. des dogmes*, t. I, p. 496. Pour plus de détails, voir t. IV, col. 742-743.

On doit rapprocher de la *Didascalie* les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*, voir t. III, col. 1520, qui n'en sont qu'un remaniement. On y rencontre les mêmes indications sur la hiérarchie à trois degrés. On y attribue à l'*évêque* tous les pouvoirs d'enseignement et d'administration des sacrements; aux *prêtres* l'enseignement; aux *diacres* le soin d'aider l'évêque, surtout dans la distribution des aumônes. Voir en particulier l. II, c. XXVI.

Conclusion. — De cette enquête, on peut conclure que le développement du sacerdoce en une hiérarchie à trois degrés, comprenant évêques, prêtres et diacres, est un fait acquis dans l'Église universelle depuis le début du IIe siècle, tout au moins en Orient et, un peu plus tard, en Occident. Ces trois degrés de l'ordre sont considérés partout comme appartenant à l'institution divine, promulguée par les apôtres et leurs successeurs immédiats au nom des apôtres. Voir, d'une manière spéciale, sur la distinction de droit divin de l'épiscopat et de la prêtrise, ÉVÊQUES, t. V, col. 1668 sq. Nous pouvons donc nous arrêter ici et porter désormais nos investigations sur des développements plus étendus de la hiérarchie sacrée.

2° *Les ordres inférieurs.* — De ces ordres inférieurs au diaconat, Benoît XIV n'hésite pas à écrire : *Horum ordinum originem indagare est operosum, assequi vero fere impossibile. De synod.*, l. VIII, c. IX, § 5. De bonne heure, la nécessité se fit sentir de donner aux diacres des aides dans leurs divers offices matériels et religieux.

Jusqu'à l'identification de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, on considérait la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius, écrite en 251, comme le plus ancien document faisant mention du sous-diaconat et des ordres mineurs. Dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 622. Parlant de Novatien, le pape écrit : « Il n'ignore pas que dans celle-ci (l'Église de Rome)... il y a quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers, plus de quinze cents veuves et indigents; et la grâce et la charité du Maître les nourrit tous. » Nous avons dit que la *Tradition apostolique* antérieure d'une quarantaine d'années, connaît, elle aussi, des ordres inférieurs. Ci-dessus, col. 1230.

Au IIIe siècle, on connaissait donc, à Rome et en Occident, cinq ordres inférieurs au diaconat, donc une hiérarchie à huit degrés, en comptant l'épiscopat comme un degré distinct du simple presbytérat. Les cinq ordres inférieurs étaient au fond un dédoublement du diaconat. Mais, au IVe siècle, l'Ambrosiaster se rendait compte que cette division rigoureuse des fonctions ne correspondait pas exactement avec ce qui s'était passé à l'origine de l'Église, et malgré son désir de la retrouver dans Eph., IV, 11-12, il convenait qu'il y fallait quelque bonne volonté. *In Epist. ad Ephes.*, IV, 11-12, *P. L.*, t. XVII, col. 587. D'autre part, les papes Damase probablement (dans les *Canones synodi romanorum ad gallos episcopos*, *P. L.*, t. XIII, col. 1181 sq.), Sirice, *Epist.*, I, 10-15, 19; V; VI, *P. L.*, t. XIII, col. 1138 sq., 1155, 1164, Innocent Ier, *Epist.*, II, III, XVII, XXXVII, XXXIX, *P. L.*, t. XX, col. 470, 486, 526, 603, 606, Zozime, *Epist.*, IX, *P. L.*, t. XX, col. 670 sq. ont donné des règles précises pour l'admission aux ordres mineurs et l'accès aux plus élevés. Les clercs ne doivent être mariés qu'une fois et avec une vierge; à partir du diaconat, ils doivent observer la chasteté; cf. Ambrosiaster, *In Epist. I ad Timoth.*, III, 12-13, *P. L.*, t. XVII, col. 470.

En Orient, on alla moins loin, et l'on se contenta en dessous du sous-diaconat du seul lectorat. Il y eut sans doute des exorcistes, des chantres, sans compter les confesseurs, les vierges, les diaconesses, *Const. apost.*, VIII, XXVI; XXVIII, 7-8, 6; XXIV. On trouve également dans le pseudo-Ignace, les chantres, les portiers, les *fossores*, κοπιῶντας, les exorcistes, les confesseurs, *Ad Antioch.*, XII, Funk, *Patres apostolici*, t. II, p. 171. Saint Épiphane met, après les vierges, les exorcistes, les interprètes (des langues), les *fossores*, les portiers, et tous les ministres établis pour la bonne discipline. *Expositio fidei*, 21, *P. G.*, t. XLII, col. 824-825; cf. Conciles d'Antioche (341), can. 10; de Laodicée, can. 23, 24; *in Trullo*, can. 4. Mais tous ces « ministres » n'étaient pas regardés comme étant dans les ordres. Les *Constitutions apostoliques* sont formelles. « Le confesseur n'est pas ordonné..., la vierge n'est pas ordonnée..., la veuve n'est pas ordonnée..., l'exorciste n'est pas ordonné. » VIII, XXIII-XXVI. L'ancienne Église gréco-byzantine a toujours distingué entre les ordres proprement dits,

conférés par l'imposition de la main de l'évêque, χειροτονία ou χειροθεσία, et les dignités ou fonctions ecclésiastiques conférées aux clercs déjà constitués dans les ordres, soit par une simple nomination, soit même par un rite auquel parfois l'imposition des mains est jointe, mais sans collation d'ordre proprement dit, simples προχειρέσεις. Il faut donc s'en tenir à la conclusion de J. Morin : en Orient la hiérarchie est à cinq degrés, ne comptant en dessous du diaconat que le sous-diaconat et le lectorat. *De sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, part. II, exercit. XIV, c. II, p. 192-194.

1. *Les sous-diacres.* — Les sous-diacres sont mentionnés dans plusieurs lettres de saint Cyprien, notamment VIII, 1; IX, 1; XXIX; XXXIV, 4, édit. Hartel. A Rome, nous avons vu par la *Tradition apostolique* et la lettre de Corneille qu'ils existaient dès le IIIe siècle; mais leur institution peut être antérieure. La *Didascalie*, IX, 34, 3 nous apprend qu'ailleurs on en créait le nombre nécessaire au service de l'Église. Mgr Duchesne explique ainsi l'origine des sous-diacres de l'Église romaine : « Fabien, le prédécesseur de Cornelius, avait constitué les sept régions ecclésiastiques et les avait réparties entre les sept diacres... Il faut noter, du reste, que le nombre des régions, non seulement est égal, dès l'origine, à celui des diacres et des sous-diacres, mais qu'il a évidemment influé sur celui des acolytes. Quarante-deux acolytes, cela fait six par région. Ajoutez le sous-diacre, vous avez, dans chaque région, sept clercs inférieurs au diacre, les six acolytes et le sous-diacre, qui est comme l'acolyte en chef. *Il y a donc lieu de considérer les fonctions de sous-diacre et d'acolyte comme un développement de celles de diacre.* Du reste, ces trois catégories de clercs ont ceci de commun qu'elles sont attachées au service de l'autel, ce qui n'est pas le cas pour les clercs inférieurs. » *Origines du culte chrétien*, p. 332. Sur cette dernière remarque, voir le diacre Jean, *Epist. ad Senarium*, 10, *P. L.*, t. LIX, col. 405.

On trouve mention des sous-diacres en Espagne, au concile d'Elvire (303), can. 30; et. plus tard, au Ier concile de Tolède, can. 2, 3, 5, 20. En Orient, ils sont nommés dans les *Canons des Apôtres*, can. 43 (42), au concile d'Antioche (341), can. 10; au concile quinisexte, can. 4, 6, 13, 15. Voir F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-B., 1896. Les *Constitutions apostoliques* déclarent que le sous-diacre est le ministre des diacres, ὑπηρέται γάρ εἰσιν διακόνων, VIII, XXVIII, 8. Cette expression, qu'on trouve également dans saint Basile, *Epist.*, LIV, *P. G.*, t. XXXII, col. 400, indique qu'il est question d'eux dans le concile de Laodicée, can. 21, 22, 24, 25.

L'office des sous-diacres variait selon les besoins des Églises qui les avaient instituées. Les textes anciens montrent que leur principale attribution était d'aider les diacres au ministère de l'autel; ils prenaient les oblations des mains de ceux qui les offraient, les posaient sur l'autel, veillaient sur les tombeaux des martyrs, prenaient soin du luminaire et des préparatifs nécessaires aux offices, se tenaient avec les diacres à la porte de l'église pendant la communion pour empêcher les entrées et les sorties, étaient employés comme messagers dans les temps de persécution. Ces offices inférieurs montrent que le sous-diaconat ne fut primitivement pas compté parmi les ordres majeurs. Sur tous ces points et sur l'évolution du sous-diaconat, voir SOUS-DIACRES.

2. *Acolytes.* — Voir ce mot, t. I, col. 312 sq. Il faut observer, comme on l'a dit, que l'Orient ignora cet ordre, en tant qu'ordre. L'origine de l'acolytat est vraisemblablement romaine. Pourtant la *Tradition apostolique* l'ignore encore. Avant Nicée, on ne signale guère l'acolytat qu'à Rome et à Carthage. La lettre du pape Corneille, le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 161, les lettres de saint Cyprien, cf. *Epist.*, LXXVII, 3, Hartel, p. 835, assignent aux acolytes une place après les sous-diacres.

A partir de l'édit de Constantin, les témoignages relatifs aux acolytes se multiplient et deviennent plus clairs. Voir *Acolyte*, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 350. Les acolytes orientaux ne doivent pas être considérés comme appartenant à un ordre ecclésiastique : on ne trouve pas trace de rite d'ordination, sauf chez les Arméniens. H. Denzinger, *Ritus orientalium...* Wurzbourg, 1863, t. II, p. 282.

Sur leurs fonctions, on consultera les deux articles ci-dessus signalés, et Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 92-93. On notera seulement que la fonction de porter l'eucharistie dans un sac de lin semble confirmée par un texte de Jean diacre (VIe siècle), où il est question des *sacramentorum portanda vasa*, *Epist. ad Senarium*, 10, *P. L.*, t. LIX, col. 405. Et cette fonction les distingue des exorcistes : *Hoc ordine differunt quod exorcistis portandi sacramenta eaque sacerdotibus ministrandi negata potestas est.* Id., *ibid.* En ce qui concerne la fonction d'accompagner l'évêque en portant l'huile du saint-chrême, on notera également un texte romain nouvellement exhumé par M. Andrieu, *Revue des Sciences religieuses*, 1925, p. 242. *Nunquam absque chrismate pergere, ut ubicumque ad pontificem se junxerit et ipse aliquam confirmationem facere voluerit, semper paratus sit ad ministerium suum implendum.* L'*Ordo* romain d'où ce texte est extrait est vraisemblablement du VIIe siècle.

3. *Exorcistes.* — Voir ce mot, t. V, col. 1780, et, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, les art. *Exorcisme*, *Exorciste*, t. V, col. 964. Voir également ici ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE, t. V, col. 322.

4. *Lecteurs.* — C'est l'ordre mineur sur lequel nous possédons les plus anciens témoignages. Voir LECTEUR, t. IX, col. 117. — Il faut noter, au sujet du lectorat, que cet ordre, seul parmi les quatre inférieurs au sous-diaconat, est compté comme un ordre par les orientaux. Voir art. cité. col. 119-120. *Constitutions apostoliques*, VIII, XXII.

5. *Portiers.* — Chez les Grecs, les portiers étaient les officiers chargés de garder la porte du côté des hommes; ils ne comptaient pas parmi les clercs, *Const. apost.*, II, LVII, 10. En Occident, ils sont peu nommés. On en trouve mention dans la lettre de Corneille (voir ci-dessus), et, en Orient, sans que cependant cette fonction constitue un ordre, dans les *Const. apost.*, II, XXVI, 3; XXVIII, 5, les canons de Laodicée, can. 24. Le concile *in Trullo* laisse entendre que le portier ne fait pas partie de la hiérarchie sacrée : c'est la discipline observée généralement en Orient.

Les fonctions principales du portier étaient, comme le nom l'indique, d'ouvrir les portes de l'Église, de surveiller ceux qui entraient afin d'écarter les indignes, ce qui suppose des qualités physiques exceptionnelles. A cette fonction s'est ajoutée, après le Ve siècle, la charge d'annoncer les offices par le son des cloches; cf. *De septem ordinibus Ecclesiæ*, II, *P. L.*, t. XXX, col. 152, et *Revue bénédictine*, t. VIII, p. 97-104; t. XL, p. 310. Voir PORTIER. Sur l'apparition progressive des ordres mineurs, consulter Fr. Wieland, *Die genet. Entwicklung der sog. « ordines minores » in den drei ersten Jahrhunderten*, Rome, 1897 (supplément à la *Römische Quartalschrift*).

Dès la fin du IVe siècle (10 février 385), le pape Sirice, écrivant à Himérius, évêque de Tarragone, trace les règles relatives à la promotion des clercs

depuis le lectorat jusqu'à l'épiscopat. Jaffé, *Regesta* n. 255; cf. Cavallera, *Thesaurus*, n. 1310.

On consultera tout d'abord la bibliographie des articles Diacres, t. iv, col. 731; Évêques, t. v, col. 1700-1701; Acolyte, t. i, col. 316; Exorciste, t. v, col. 1786; Lecteur, t. ix, col. 117; on se reportera également aux articles *Église* et *Évêques* du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* de A. d'Alès, t. i, col. 1248-1268, et 1750-1786; ainsi qu'à plusieurs articles du *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie : Acolyte*, t. i, col. 348; *Diacre*, t. iv, col. 738; *Épiscopat*, t. v, col. 202, avec sa copieuse bibliographie, col. 237-238; *Exorcisme, exorciste*, ibid., col. 964; *Fossoyeurs*, t. v, col. 2065; *Lecteur*, t. viii, col. 2241.

Ajouter : F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 7e édit. 1923, t. ii, p. 362 sq.; H. Lietzmann, *Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1913, t. lv, p. 97-153; Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925; H. Dieckmann, *De Ecclesia*, t. i, n. 410 sq.; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia*, thèse xxxiv.

III. Le rite sacré de l'ordination. — Jusqu'ici nous n'avons encore fait que constater, dans l'Église, le fait d'une hiérarchie sacrée, distincte du corps des simples fidèles, et dont les membres, à des degrés divers, ont pour fonction de gouverner le peuple chrétien et d'administrer les rites sacrés. Nous avons aussi constaté le souci constant des interprètes de l'enseignement de l'Église, de rattacher les divers degrés de cette hiérarchie, et notamment les trois degrés supérieurs, épiscopat, presbytérat, diaconat, à une institution divine par l'origine apostolique.

Il nous faut maintenant préciser par quel rite sacramentel, au cours des siècles, furent ainsi transmis les pouvoirs attachés à l'ordre, autrement dit, quel fut le rite sacré de l'ordination. Question complexe, si l'on considère, d'une part, la multiplicité des degrés dans la hiérarchie sacrée, d'autre part, les modifications importantes subies par le rite au cours de l'histoire. Cette complexité même soulèvera de sérieuses difficultés à la systématisation théologique du sacrement de l'ordre. Dans ce paragraphe, nous nous bornerons aux faits.

I. Le rite primitif : l'imposition des mains. — Sur l'imposition des mains, l'origine et les usages du rite, voir t. vii, col. 1302-1341.

1° *Les antécédents juifs du rite d'ordination et leur influence sur le rite chrétien.* — Si l'on s'en tient aux données purement scripturaires, il n'apparaît pas que Jésus ait institué lui-même immédiatement le rite chrétien de l'ordination. L'imposition des mains, qui constitue, avec les prières qui l'accompagnent, le rite chrétien primitif, est d'origine apostolique. Il semble certain néanmoins que les apôtres, vraisemblablement instruits par le Christ ou inspirés par l'Esprit-Saint, ont cherché dans le rite juif de l'ordination les éléments du rite chrétien. Voir sur l'influence juive dans le rite d'ordination, J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, p. 141 sq. Cette assertion paraît d'autant plus acceptable, que les autorités juives abandonnèrent la *semikah*, comme elles avaient supprimé le baptême des prosélytes, s'apercevant, sur ces deux points, du « larcin » des chrétiens.

Dans le Deutéronome, xxxiv, 9, et les Nombres, xxvii, 12-23, Josué apparaît rempli de l'Esprit de Sagesse parce que Moïse lui a imposé les mains. Nous n'avons pas à étudier ici le rapport des deux récits. D'après les plus anciennes traditions, l'imposition des mains est un rite d'installation; en même temps que l'investiture de la fonction, elle confère un don de l'Esprit; cf. Behm, *Die Handauflegung*, p. 122-142; J.-Z. Lauterbach, *Ordination* dans *Jewish Encyclopedia*, t. ix, 1905, p. 428-430; M. Gaster, *Ordination*, dans *Encyclopedia of religions and ethics*, Édimbourg, t. ix, 1917, p. 552-554. Le rite deutéronomique ne devint un rite d'ordination régulièrement établi qu'après la restauration juive. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. ii, p. 250 sq. Son importance fut définitivement acquise lorsqu'elle fut exigée dans l'installation des juges et des docteurs. Sur ces points d'histoire, les livres de l'Ancien Testament ne nous ont laissé que peu ou point de renseignements; voir cependant sur l'ordination des lévites, Num., viii, 5-26. Les détails fournis par le Talmud sont accompagnés d'un tissu de légendes; cf. J. Coppens, *L'imposition des mains*, p. 164, avec références aux études spéciales sur ce point, et ici, l'art. Imposition des mains, t. vii, col. 1304.

Quelle que soit la date exacte à laquelle la *semikah* fut adoptée, il est certain qu'au début du IIe siècle de l'ère chrétienne, les conseils de justice et à leur tête le sanhédrin recrutaient leurs membres moyennant cette cérémonie. C'est peu après qu'elle disparut. Dans l'art. *Ordination* de Lauterbach, p. 429, on trouvera des détails intéressants sur la suppression de la *semikah* sous Hadrien, après l'insurrection de Bar-Kokéba. La suppression de toute ordination n'aurait eu lieu qu'en l'an 361, en raison de la fin de toute autorité directrice en Israël.

Dans l'ordination juive, l'imposition des mains ne tenait d'ailleurs qu'une place fort restreinte; elle n'est attestée formellement que pour les années qui précédèrent la révolte de Bar-Kokéba; mais incontestablement ce rite remonte plus haut et doit avoir été contemporain du ministère de Jésus, des apôtres et des premiers missionnaires chrétiens. Dans sa conception primitive, cette imposition des mains juive comportait non seulement la transmission du ministère, mais encore la transmission de l'Esprit; cf. Volz, *Der Geist Gottes*, Tubingue, 1910, p. 115, 139, et surtout H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. ii : *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Munich, 1924, p. 648. « Cette interprétation s'appuie sur le passage deutéronomique, xxxix, 9..., puis sur les croyances juives populaires exprimées dans l'*Ascension d'Isaïe*, vi, 4, sur les récits talmudiques des ordinations manquées de Hanina et de Hošaja par Rabbi Johanan, *Talm. Babyl.*, *Sanhedrin*, 14*a*, édit. Goldschmidt, t. vii, p. 45; enfin sur les commentaires rabbiniques de l'ordination de Josué, Midraš, *Bemidbar Rabba*, édit. Wuensche, 1885, p. 516, et Raschi, dans son commentaire sur les Nombres, xxvii, 18, 20. Voir Behm, *op. cit.*, p. 140, n. 3. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 169.

Il n'y a donc rien d'étonnant que les apôtres aient introduit ce rite dont la signification primitive répondait si bien à l'emploi qu'ils en devaient faire dans l'ordination chrétienne. Toutefois, il faut se garder d'expliquer le choix des apôtres uniquement par l'influence des traditions rabbiniques. Les premières communautés chrétiennes prirent de bonne heure conscience de ne rien enseigner en dehors de la doctrine du Christ. Saint Paul lui-même représente son ministère comme le ministère du Seigneur Jésus, I Cor., surtout c. ii; et saint Matthieu rappelle que les apôtres ont dû apprendre aux nations à observer tout ce que le Christ avait ordonné, xxviii, 19-20. Si le rite de l'imposition des mains n'avait eu d'autre recommandation que la tradition rabbinique, il ne se serait jamais introduit dans les Églises du christianisme. Il est donc vraisemblable, sinon certain, que Jésus l'avait indiqué lui-même aux apôtres. Tout au moins faut-il dire que cette indication résulte d'une inspiration de l'Esprit-Saint.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. *A l'égard des apôtres.* — Nous avons dit que Notre-Seigneur a pu communiquer les pouvoirs apostoliques, et vraisemblablement les a communiqués, sans user d'aucun rite sensible. Inutile donc de nous arrêter à certains récits plus ou moins légendaires, qui représentent les apôtres comme ayant été ordonnés par Jésus-Christ; cf. *Actus Petri cum Simone*, c. x, édit. Lipsius, 1891, p. 58; *Doctrine d'Addaï* et *Actes de Barsamyâ*, voir W. Cureton, *Ancient syriac documents*, Londres, 1864, p. 50, 71-72. Ces récits n'ont de valeur que pour attester la croyance de l'Église quant à l'antiquité et à l'efficacité du rite. On retrouve néanmoins un écho de ces suppositions chez les Pères; cf. S. Jean Chrysostome, *In I Cor.*, homil. xxxviii, 4, *P. G.*, t. lxi, col. 326, et chez les théologiens, cf. Suarez, *De fide theologica*, disp. X, sect. i, n. 5-8, *Opera omnia*, Paris, 1868, t. xii, p. 282-284.

La nécessité d'un rite sacré ne se pose que pour la transmission des pouvoirs depuis les apôtres. Toutefois, l'apostolat primitif présente deux cas spéciaux qui demandent quelque discussion.

a) Le cas de saint Jacques, évêque de Jérusalem. — On sait que certains auteurs refusent d'identifier saint Jacques, premier évêque de Jérusalem, frère du Seigneur, Matth., xiii, 56, Marc., vi, 3, avec l'apôtre Jacques le Mineur, fils d'Alphée, Matth., x, 3; Marc., iii, 18; Luc., vi, 15; Act., i, 13. Sur les raisons qu'on apporte contre l'identification, voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Jacques*, t. iii, col. 1084, et J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, introduction, p. xxx sq.

Si Jacques, évêque de Jérusalem, était en même temps l'un des Douze et l'un des « frères » de Jésus, son choix, par le collège apostolique, comme premier évêque de l'Église-Mère de Jérusalem, s'expliquerait sans difficulté, et son pouvoir épiscopal aurait la même source que celui des autres apôtres, le choix de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Par là s'expliquerait aussi facilement la place éminente que le Nouveau Testament lui reconnaît, non seulement comme chef de la communauté hiérosolymitaine, Gal., i, 18, 19; Act., xii, 17; xv, mais encore comme colonne de l'Église entière avec Pierre et Jean. Gal., ii, 9.

La difficulté n'existerait que si Jacques, évêque, était un personnage distinct de Jacques le Mineur apôtre, et s'il devait son épiscopat uniquement à sa parenté avec le Sauveur sans aucune délégation divine ou ecclésiastique. Telle est la thèse soutenue par nombre de critiques modernes non catholiques, désireux de saper par la base l'origine divine de l'épiscopat. Cette thèse prétend trouver quelque fondement dans plusieurs traditions du iii[e] et du iv[e] siècles, recueillies par Eusèbe. Voir Évêques, t. v, col. 1678. Quoi qu'il en soit, les anciens auteurs qui ont manifesté sur ce point quelque hésitation, corrigeaient l'insuffisance de leur thèse par l'affirmation que Jacques aurait été ordonné évêque de Jérusalem soit par le Sauveur lui-même, soit par les apôtres. De cette ordination, il n'y a pas trace historique, mais il n'y a aucune raison qui milite contre elle. D'ailleurs l'identification des deux Jacques, qui paraît s'imposer à nombre de critiques, supprimerait cette difficulté même.

b) Le cas de Paul et de Barnabé. — L'adjonction de Matthias au collège des Onze, Act., i, 26, ne présente aucune difficulté touchant la communication du pouvoir apostolique, Dieu étant intervenu directement dans ce choix au sort : « Il n'est pas fait mention d'une imposition des mains sur la tête du nouvel apôtre; il était établi dans la charge par le fait même du sort qui était tombé sur lui. » E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926, p. 42.

Le cas de Paul et de Barnabé n'est pas tout à fait le même, puisque ces deux personnages ne furent admis au nombre des apôtres que plus tard, Act., xiii, 1-5.

Tout d'abord, il ne saurait être question de faire de l'imposition des mains donnée par Ananie à Saul, Act., ix, 17, un rite analogue à celui qui est rapporté, Act., xiii, 3. Certains protestants font cette assimilation afin d'exclure de Act., xiii, 3, toute idée d'ordination à l'épiscopat; cf. Ruffet, art. *Consécration*, dans l'*Encyclopédie...* de Lichtenberger, t. iii, p. 369. L'imposition des mains est un rite dont la signification doit être déterminée par les circonstances qui l'entourent.

En ce qui concerne Act. xiii, 1-5, on pense résoudre toute difficulté en affirmant que le rite de l'imposition des mains dont il est question au ℣. 3 était la consécration épiscopale. C'est cette cérémonie de l'imposition des mains, faite par Simon, Lucius, et Manahen, ou du moins par l'un d'entre eux, qui aurait conféré à Paul et à Barnabé le plein pouvoir de fonder des Églises et d'ordonner des πρεσβύτεροι. Cette interprétation a l'avantage d'indiquer nettement le rite sacramentel de la consécration des deux nouveaux apôtres. Aussi a-t-elle été adoptée par nombre d'auteurs catholiques. *Hæc manuum impositio*, dit Knabenbauer, *cui præmiserunt jejunium et orationem, non est nuda cæremonia censenda neque vacuus quasi ritus ; quare merito ibi agnoscunt sacram ordinationem ad munus episcopale. Nusquam enim, si mittamus parvulos quibus Salvator impositis manibus benedixit, in novo testamento deprecatoriæ cujusdam impositionis manuum exstat exemptum : sed ubique imponuntur manus aut ad sanandum vel ad revocandum ad vitam* (Matth., ix, 18; Marc., v, 23, xvi, 16; Luc., iv, 40; Act., ix, 12, 17; xxviii, 8); *aut ad sacrandum* (Act., vi, 6; viii, 17; xix, 6; I Tim., iv, 14; v, 22; II Tim., i, 6). *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899, p. 222. Knabenbauer cite en faveur de cette interprétation saint Jean Chrysostome, Ammonius, Salmeron, Cornelius a Lapide, Patrizzi, Felten. On peut citer encore Beelen, Reischl, Bisping, Hake, Döllinger, Kaulen, F. Prat, *Saint Paul*, p. 37 et *Théologie de saint Paul*, t. i, 17[e] édit., p. 49, note 4; Michiels, *Origine de l'épiscopat*, p. 94; Fouard, *Saint Paul, ses missions*, p. 5; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes*, p. 133.

Cette opinion « n'est pas l'opinion générale, même des catholiques. Suarez et Estius déclarent que cette imposition des mains indique simplement une intercession en faveur de Barnabé et de Saul. Le texte de saint Chrysostome ne dit pas nettement qu'il s'agit là de la consécration épiscopale : Χειροτονεῖται λοιπὸν εἰς ἀποστολήν, ὥστε μετ' ἐξουσίας κηρύττειν. *In Actus apost.*, homil. xxvii, 1. Barnabé et Saul ont reçu l'imposition des mains pour l'apostolat. Théophylacte confirme cette interprétation : Ἀφορίσατέ μοι εἰς τὸ ἔργον, τοῦτ' ἔστιν εἰς ἀποστολήν. *P. G.*, t. cxxv, col. 689. Cet apostolat, auquel font allusion Chrysostome et Théophylacte, est celui des apôtres dont il est parlé dans les Actes, xiv, 14, dans Rom., xvi, 7 et dans la *Didaché*, xi, 3 sq., dont la mission était d'enseigner la foi de communauté en communauté. » Jacquier, *op. cit.*, p. 387; cf. C. Gore et C. H. Turner, *The Church and the ministry*, 2[e] édit., Londres, 1919, p. 232, 234, n. 2.

Les arguments invoqués en faveur de cette interprétation sont : d'abord le sens obvie du texte, complété et confirmé par xiv, 26; l'imposition des mains n'avait pas d'autre but que de confier Barnabé et Saul à la grâce de Dieu pour l'accomplissement de leur mission; en second lieu les affirmations de

Paul, déclarant tenir directement de Jésus ressuscité lui ayant apparu la charge de l'apostolat, Gal. I, 12-17; cf. Act., IX, 15 sq.; Rom., I, 5, et les adresses de I Cor., II Cor., Gal., Eph., Col., I Tim., II Tim.; et de plus le fait que Barnabé était déjà au même rang que Siméon, Lucius et Manahen.

L'autre explication ne manque pas cependant de probabilité : elle est admise par un très grand nombre de théologiens et Suarez lui-même y souscrit, *De fide*, disp. X, sect. I, n. 8, p. 283, en ce qui concerne la collation du pouvoir d'ordre. Ce théologien considère que la collation du pouvoir d'ordre sans un rite sacré eût, en l'espèce, constitué un miracle spécial, qu'il n'est point nécessaire de supposer. On fait également observer que, nommant Simon, Lucius et Manahen, saint Luc parle de « prophètes ». Or, tout porte à croire que les prophètes venus de Jérusalem à Antioche avaient reçu eux-mêmes des apôtres le pouvoir d'imposer les mains. C'est au même titre qu'ils célébraient le service divin, l'eucharistie : λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ. Cf. Michiels, *op. cit.*, p. 95-96.

Quoi qu'il en soit, il faut conclure que Barnabé et Saul ont reçu, soit des apôtres, soit immédiatement du Christ, les pouvoirs de l'apostolat. Si l'opinion qui voit dans Act., XIII, 3, une consécration épiscopale, était exacte, nous aurions là un premier exemple du rite sacré de la communication du pouvoir suprême du sacerdoce chrétien.

2. *A l'égard des autres membres de la hiérarchie naissante.* — L'imposition des mains, rite d'ordination, prend son point de départ dans l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem par l'installation des sept (diacres); il se retrouve aussitôt à Antioche d'où il passe dans les Églises fondées par Paul et Barnabé, et dans les instructions envoyées par Paul à Timothée et à Tite.

L'exposé de cette introduction progressive du rite de l'ordination n'offre en lui-même aucune difficulté. Il n'a été compliqué que par les hypothèses critiques émises pour éliminer l'institution de l'Église hiérarchique par le Christ. Ces hypothèses diverses et souvent contradictoires ont été évincées par le fait solidement établi de cette institution par Jésus-Christ. Aussi en ferons-nous presque toujours abstraction.

a) L'ordination des Sept (Act., VI, 1-6). « Or, en ces jours-là, les disciples se multipliant, il y eut un murmure des Hellénistes contre les Hébreux, sur ce que leurs veuves étaient négligées dans le service de chaque jour. Mais les Douze, ayant convoqué la multitude des disciples dirent : « Il ne nous est « pas agréable d'abandonner la parole de Dieu pour « servir aux tables. Cherchez donc, frères, sept hom- « mes d'entre vous qui aient un bon témoignage, « remplis d'Esprit et de sagesse et que nous consti- « tuerons pour cet emploi. » Et la proposition plut à toute la multitude et ils choisirent Étienne, homme plein de foi et d'esprit... Ils les présentèrent aux apôtres *qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains.* »

Ce récit de l'ordination des sept diacres comporte trois observations. On y voit que l'ordination de ces ministres subordonnés est essentiellement distincte de leur présentation et élection; qu'elle est réservée au collège apostolique et qu'elle est constituée par l'imposition des mains accompagnée de prières. On a vu à l'art. IMPOSITION DES MAINS que ce rite chrétien, d'origine juive, est apte aux significations les plus diverses, col. 1302. Ici, il a de toute évidence la signification d'un rite sacramentel destiné à conférer un pouvoir sacré et la grâce nécessaire pour en remplir la fonction. Le rite sacramentel serait par lui-même trop indéterminé; mais les prières qui l'accompagnaient devaient en préciser la signification et jouer le rôle de ce que plus tard la théologie appela la « forme » sacramentelle. Quant aux pouvoirs sacrés, nous avons signalé plus haut, voir col. 1211, à propos d'Étienne et de Philippe qu'il s'agissait de la prédication de la parole de Dieu et de l'administration du baptême. On peut également trouver une indication de la grâce conférée en vue du bon exercice du pouvoir sacré, dans cette grâce et cette force dont Étienne était rempli, disputant avec les Juifs de telle sorte que « nul ne pouvait résister à la sagesse et à l'Esprit-Saint qui parlait ». VI, 10; cf. VII, 55. De Philippe, le texte sacré rappelle seulement d'une manière générale le zèle dont il était animé dans la propagation du christianisme. Act., VIII, 5-17; 26-40.

Le caractère sacramentel de cette imposition des mains trouve une confirmation dans le fait que l'imposition des mains qui ordonnait les diacres des Églises subapostoliques dérivait en droite ligne du rite dont les apôtres se sont servis pour installer le collège des sept. Si saint Jean Chrysostome et le Pseudo-Œcumenius ont eu des doutes à ce sujet, saint Irénée, plus rapproché des origines de l'Église, n'a pas hésité à affirmer cette continuité; cf. *Cont. hær.*, III, XII, 10; IV, XLV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 904, 1013; voir les citations de Chrysostome et d'Œcumenius, dans Gore, *op. cit.*, p. 236, n. 4.

b) L'ordination des épiscopes-presbytres. — Nous avons vu plus haut, col. 1212 et 1216, l'institution dans l'Église primitive des *épiscopes*, surveillants, et des *presbytres*, anciens, ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι. Nous avons conclu, avec bon nombre d'auteurs, à leur identité, col. 1220.

a. Act., XIV, 23; XX, 28. — On trouve d'abord les « anciens » dans l'Église de Jérusalem, dont ils forment pour ainsi dire, autour de Jacques, le sénat. Act., XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XV, 4; XXI, 18. Les Actes n'ont aucun renseignement précis sur la manière dont ces πρεσβύτεροι ont été investis de leurs pouvoirs : c'est par analogie avec Act., VI, 6 et surtout XIV, 23 et XX, 28, que l'on doit, avec une grande vraisemblance, inférer que la cérémonie de l'imposition des mains a présidé à l'ordination des nouveaux ministres.

Au c. XIX, 23, il s'agit des « anciens » établis par Paul et Barnabé dans les Églises de Lystres, Iconium et Antioche de Pisidie : « Après leur avoir ordonné (χειροτονήσαντες) des anciens en chaque Église et avoir prié et jeûné, ils les recommandèrent au Seigneur en qui ils avaient cru. » Au c. XX, 28, il est question des « anciens » d'Éphèse, ℣. 17, et saint Paul leur montre l'origine divine de leur vocation : « Soyez attentifs, leur dit-il, et à vous et à tout le troupeau sur lequel l'Esprit-Saint vous a établis évêques, pour gouverner l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son sang. » Sans doute, aucun de ces deux textes ne mentionne exactement la nature du rite de l'ordination. Le terme χειροτονήσαντες est peut-être cependant, surtout si on l'interprète à la lumière des autres documents apostoliques, une allusion discrète à l'imposition des mains; cf. Zorell, *Novi Testamenti lexicon græcum*, p. 621 et *Const. apost.*, VIII, XXVIII, 2 et 3. Cette interprétation est ici fortifiée en ce que l'imposition des mains est accompagnée de jeûnes et de prières. Quant à l'allocution de saint Paul aux anciens d'Éphèse, elle semble bien marquer aussi qu'ils ont été ordonnés par un rite sanctificateur, puisque c'est l'Esprit-Saint lui-même qui les a *établis évêques, pour gouverner l'Église de Dieu.*

b. I Tim., V, 22. — Faut-il trouver, en confirmation de ce qui précède, le rite de l'ordination affirmé par saint Paul dans I Tim., V, 22 : Χεῖρας ταχέως

μηδενὶ ἐπιτίθει? On a voulu voir dans cette « imposition des mains » toutes les destinations du rite qu'a connues l'Église primitive : guérison, confirmation, pénitence, ordination; cf. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1918, p. 54, n. 5. Mais deux interprétations seulement sont susceptibles de retenir l'attention des exégètes catholiques. — Tout d'abord celle qu'a développée ici-même, t. VII, col. 1306-1314, le P. Galtier. Il s'agirait d'une imposition des mains relative à la réconciliation des pécheurs. Nous ne ferons que résumer les raisons invoquées en faveur de cette interprétation : on fait remarquer que l'exégèse favorable au rite d'ordination ne date que de l'Ambrosiaster et de Théodore de Mopsueste; qu'elle n'a jamais été universellement reçue dans l'exégèse protestante et anglicane; qu'elle a même été abandonnée par quelques auteurs catholiques; qu'elle n'a d'autre base que l'expression technique, χειροθεσία, dont l'apôtre s'est servi; qu'elle est sans fondement dans la plus ancienne tradition et qu'en particulier elle a contre elle la tradition de l'Église africaine; qu'elle donne au ℣. 22 un sens contraire à la grammaire, à la vraisemblance, et à la logique (pour expliquer : *ne participe en rien aux péchés des autres*, en fonction des mots précédents : *n'impose légèrement les mains à personne*); qu'elle attribue enfin à saint Paul, dans les versets précédents, une procédure de réconciliation pour les presbytres, qui est radicalement en opposition avec la pratique de l'Église ancienne. On observe, par contre, que l'interprétation relative à la réconciliation des pécheurs conserve le sens habituel des expressions courantes et déterminées, ἁμαρτάνοντας... ἔλεγχε et κοινώνει ἁμαρτίαις, qu'elle s'accommode des habitudes lexicographiques de saint Paul et qu'elle semble imposée par le contexte immédiat de l'épître.

Mais cette argumentation est loin d'être convaincante et la plupart des exégètes et théologiens catholiques estiment au contraire que I Tim., V, 22 mentionne bien l'imposition des mains qui est le rite de l'ordination. Au c. III, Paul avait décrit les qualités requises chez les candidats aux ordinations; au c. IV, il recommande à Timothée sa sanctification personnelle et le conjure de ne pas négliger la grâce qui est en lui en vertu d'une révélation prophétique avec l'imposition des mains du presbytérium. Puis, au c. V, il exhorte son disciple au zèle pour le maintien de la discipline. C'est là qu'après avoir rappelé quelle attitude il convient d'observer à l'égard des veuves, il aborde la question des prêtres, ℣. 17. Tout le problème consiste à grouper les versets 17-25 d'après leur sens :

17. Que les prêtres qui gouvernent bien soient regardés comme dignes d'un double honneur, surtout ceux qui s'appliquent à la parole et à l'enseignement. 18. Car l'Écriture dit : « Vous ne lierez point la bouche du bœuf qui foule le grain », et : « l'ouvrier est digne de son salaire ». 19. Ne reçois point d'accusation contre un prêtre, si ce n'est devant deux ou trois témoins. 20. Reprends ceux qui pèchent, devant tout le monde, afin que les autres en conçoivent de la crainte. 21. Je te conjure devant Dieu, devant le Christ-Jésus, et les anges élus, d'observer ces choses sans préjugé, ne faisant rien en incinant d'un autre côté. 22. N'impose légèrement les mains à personne, et ne participe en rien aux péchés des autres. Sois toujours chaste toi-même. 23. Ne continue pas à ne boire que de l'eau; mais use d'un peu de vin, à cause de ton estomac et de tes fréquentes infirmités. 24. Les péchés de quelques hommes sont manifestes, et les devancent au jugement; mais ceux de certains autres les suivent. 25. Et pareillement les œuvres bonnes sont manifestes, et celles qui ne le sont pas ne peuvent rester cachées.

On est généralement d'accord pour considérer les conseils adressés à Timothée, ℣. 23, comme un verset déplacé de son contexte. Le problème consiste donc à grouper les ℣. 17-22, 24-25 d'après leur sens. Origène et saint Jean Chrysostome ont proposé de rapporter les ℣. 19-21 au traitement des pécheurs; les ℣. 17-18, 22, 24-25 à la constitution des presbytres. Origène, *In Jesu Nave*, homil., VII, 6, *P. G.*, t. XII, col. 861; S. Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. XV, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 582. Mais plusieurs auteurs modernes terminent au ℣. 19 la section des presbytres, pour aborder dès le ℣. 20 une section nouvelle et homogène sur le traitement des pécheurs, en rapportant l'imposition des mains et le discernement à la réconciliation des pénitents. C'est la lecture adoptée par ceux à l'opinion desquels se rallie le P. Galtier.

En faveur de l'opinion d'Origène et de Jean Chrysostome, on peut dire que « l'ancienne exégèse africaine n'a pas encore recueilli beaucoup d'adhésions; cf. M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus* (*Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, 2e éd.), Bonn, 1921, p. 51. Nous estimons que ses partisans ont surévalué l'autorité des anciens écrivains ecclésiastiques qui ont rapporté à la réconciliation des pénitents ce ℣. 22 de l'épître à Timothée. Sans doute, à première vue, leur nombre est imposant, mais en groupant les divers témoignages, on constate qu'ils n'appartiennent qu'à deux milieux très circonscrits et étroitement apparentés, d'une part à l'ancienne Église d'Afrique et d'autre part aux milieux ecclésiastiques représentés par saint Firmilien de Césarée. En réalité, cette ancienne tradition exégétique semble remonter à Tertullien. Le fougueux apologiste africain s'est servi du texte paulinien pour reprendre les évêques trop enclins, à ses yeux, à réintégrer dans la communion ecclésiastique les pécheurs et les apostats pénitents. *De pudicitia*, XVIII, 9, *P. L.*, t. II, col. 1016. L'interprétation de Tertullien se répandit dans l'Église d'Afrique; elle fut acceptée par saint Cyprien, par les évêques du concile de 256 et par saint Firmilien de Césarée, l'ardent allié de l'évêque de Carthage dans ses démêlés avec le Siège romain. Dans ces conditions, l'autorité de cette tradition est diminuée de beaucoup; elle n'exprime pas une opinion reçue dans l'Église universelle, mais tout au plus une tradition locale, remontant à un auteur privé...

« Dès lors, il ne reste plus à considérer que les arguments empruntés à l'analyse littéraire du passage en question. Sans doute, les versets 17-22 ne sont pas d'une cohésion parfaite. Déjà Origène et saint Jean Chrysostome l'avaient entrevu et, pour cette raison, tout en entendant l'imposition des mains des rites de l'ordination, ils avaient rapporté le ℣. 20 à la réconciliation des pénitents, admettant par conséquent une digression importante dans la succession logique des ℣. 10, 20 et 22. Mais il nous semble que même cette digression partielle n'est pas prouvée. L'Apôtre, après avoir déterminé la conduite à observer envers les presbytres fidèles, puis envers les presbytres accusés par un membre de l'Église, traite finalement et logiquement des ministres que la vigilance de Timothée a reconnus coupables d'un délit. Envers ces derniers, la charge de Timothée était particulièrement délicate, et saint Paul, sachant bien qu'il vaut mieux prévenir le mal que le combattre, donne pour l'avenir à ce disciple ce conseil éminemment prudent et salutaire : « N'impose précipitamment les mains « à personne et ne communique pas aux péchés d'au- « trui. Tout s'enchaîne et s'explique. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 129-130. L'auteur dont nous rapportons l'exégèse fait observer que l'expression « communiquer aux péchés d'autrui » n'a pas toujours, dans les très anciens documents, le sens restreint que lui reconnaît le P. Galtier avec les traditions s'originant à

Tertullien. Les documents apostoliques et sub-apostoliques présentent des sens beaucoup plus larges; cf. I Cor., v, 6, 9-12, 13; II Cor., vi, 14; II Joa., 11; Eph., v, 7, 11; Apoc., xviii, 4 (simple entretien de relations sociales avec le pécheur); S. Justin, *Apol.*, ii, 2; Hermas, *Mandatum*, iv, 1-5 (cohabitation conjugale); *Didachè*, xiv, 2, (participation commune aux mêmes actes religieux). Au ℣. 22, le manque de liaison grammaticale n'exclut pas la connexion des pensées et il n'est pas inouï que les épîtres pauliniennes, y compris les Pastorales, présentent ainsi des transitions un peu brusquées. Enfin, il faut noter que la pratique de réconcilier les pénitents par l'imposition des mains n'est pas attestée pour l'âge apostolique. Aussi l'interprétation africaine fut-elle bientôt contredite par l'Ambrosiaster en Occident et, en Orient, par Théodore de Mopsueste et saint Jean Chrysostome. Ces auteurs interprètent le ℣. 22 du rite d'ordination; ils estiment donc trouver dans le texte apostolique un renseignement précis sur ce rite. Voir aussi Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 108.

c. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. — Une confirmation de ce sens se trouve, sans contestation possible, dans l'indication, par saint Paul lui-même, du rite d'ordination de son disciple Timothée. Deux textes : « Ne néglige point la grâce qui est en toi, qui t'a été donnée en vertu d'une prophétie avec l'imposition des mains du presbytérium : Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου. » « Je t'engage à ranimer la grâce de Dieu, qui est en toi par l'imposition de mes mains : Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. » I Tim., iv, 14; II Tim., i, 6.

Ces textes se complètent et, dans leur brièveté, énumèrent les ministres, les circonstances, les grâces de l'ordination de Timothée. Le ministre principal fut Paul, comme l'indique la seconde épître, ce qui n'exclut pas la participation du presbytérium, c'est-à-dire de l'assemblée des prêtres (de Lystres, probablement, dont Timothée était originaire, Act., xvi, 1-3). Le texte ne parle pas de prière accompagnant le geste de l'imposition des mains; mais il est peu probable que cette imposition des mains ait été muette et n'ait pas été accompagnée de quelque prière : c'eût été tout le contraire de ce que nous savons par ailleurs, Act., vi, 6. En tout cas, il ne faudrait pas entendre l'ordination διὰ προφητείας comme s'il s'agissait ici de l'équivalent de la « forme » du sacrement. L'expression διὰ προφητείας est obscure pour nous, et montre sans doute que Timothée, avant son ordination, avait été l'objet d'une désignation surnaturelle touchant son ministère. Saint Paul ne suppose-t-il pas lui-même que son disciple a été l'objet de prophéties qui doivent l'inciter à combattre le bon combat : κατὰ τὰς προαγούσας ἐπί σε προφητείας, ἵνα στρατεύσῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν. Quant à la grâce reçue par l'imposition des mains, c'est à coup sûr un « charisme » d'ordre surnaturel se rapportant aux fonctions sacrées que Timothée doit remplir. Saint Paul s'applique à décrire ce charisme, II Tim., i, 7-12. C'est un don de l'Esprit, un don de force, de charité, de sens pratique et de sobriété. « Ici, ce qui est conféré par l'imposition des mains n'est pas une simple mission, une simple fonction — ce que les Anglais appellent *appointment* — c'est une grâce, un pouvoir surnaturel, χάρισμα. » Tixeront, *op. cit.* p. 107.

Tout semble indiquer d'ailleurs que ce pouvoir chez Timothée est le pouvoir épiscopal proprement dit. Ont admis cette conclusion, chez les anciens : S. Épiphane, *Hær.*, lxxv, 4, *P. G.*, t. xlii, col. 508; Théodore de Mopsueste, *In I Tim.*, iii, 1, *P. G.*, t. lxvi, col. 956 sq.; Théodoret de Cyr, *In I Tim*, iii, 1, *P. G.*, t. lxxxii, col. 803. Chez les modernes, c'est le sentiment du grand nombre, du moins chez les catholiques. Voir H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche... bis zum Jahre 175 nach Christus* dans *Forsch. z. christl. Litteratur-und Dogmengeschichte*, t. iv, fasc. 1-2, Mayence, 1904 ; Michiels, *op. cit.* Parmi les protestants et critiques indépendants, citons Gore-Turner, *op. cit.*; Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2e édit., Leipzig, 1915, et Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tubingue, 1905.

3. *Conclusion.* — Les Actes et les Pastorales nous montrent le rite de l'ordination déjà universellement admis dans l'Église naissante. Tout d'abord employé dans l'Église-mère de Jérusalem, ce rite se retrouve à Antioche, puis est repris par saint Paul dans la fondation de toutes les Églises. Ainsi apparaît nettement son caractère apostolique. Cette conclusion est singulièrement renforcée du fait que l'imposition des mains était un rite déjà employé dans la synagogue (voir Imposition des mains, col. 1302-1304) et que, s'il est passé dans l'Église catholique, c'est que les apôtres, prédicateurs de la nouvelle religion, ont fait, sous l'inspiration du Saint-Esprit, à l'occasion de ce rite, un emprunt chrétien aux traditions synagogales. Rien ne pouvait mieux marquer l'institution divine, le rite n'étant choisi que pour répondre à une indication de Notre-Seigneur et sous l'influence du Saint-Esprit.

3° *Dans l'Église primitive.* — Les documents de l'époque apostolique et immédiatement subapostolique n'apportent aucune précision aux données du Nouveau Testament.

Ces documents, en effet, sont des écrits de circonstance; leurs auteurs n'avaient ni occasion, ni intérêt à parler des rites de l'ordination. Nous retrouvons l'expression χειροτονεῖν, mais avec le sens d'*élire*, de *choisir* (qu'elle possède II Cor., viii, 19, et Act., xiv, 22) dans la *Didachè*, xv, 1 : Χειροτονήσατε... ἐπισκόπους καὶ διακόνους. Il s'agit ici, à coup sûr, de ministres sacrés, puisque leur office est d'offrir le sacrifice eucharistique, xiv, 3. Mais il est également certain que χειροτονεῖν signifie simplement élire, choisir, puisqu'il s'agit d'une invitation faite à tout le peuple chrétien de se choisir des ministres idoines. De même, chez Ignace, *Philad.*, x, 1; *Smyrn.*, xi, 2; *Polyc.*, vii, 2, car il s'agit du simple choix d'un diacre déjà en fonction, pour une mission déterminée. Cette indétermination permet au cardinal van Rossum d'écrire : *explicata e primo sæculo testimonia post Apostolorum tempora non inveni. De essentia sacramenti ordinis*, Fribourg-en-B., 1914, p. 61; cf. F Prat, *La théologie de saint Paul*, t. ii, 10e édit., p. 366, note 1.

Néanmoins il serait contraire aux règles d'une saine critique de conclure que l'imposition des mains, rite sacramentel, n'existait pas au iie siècle en vue de la transmission des pouvoirs de l'ordre. Nous avons, en effet, trouvé plusieurs textes du Nouveau Testament (notamment Act., vi, 1-6; probablement Act., xiv, 23; xx, 28; plus vraisemblablement I Tim., v, 23 et certainement I Tim., iv, 44 et II Tim., i, 6) où l'imposition des mains, dès la fin du i^er^ siècle, apparaît comme le rite universellement reçu de l'ordination. Nous savons par ailleurs qu'en fait les trois degrés de la hiérarchie ont été transmis par les apôtres, leurs remplaçants ou leurs successeurs immédiats, voir notamment Clément, *I Cor.*, c. xlii, xliv. Et, par l'exemple de Timothée, nous savons que ces successeurs n'avaient le pouvoir de transmettre le sacerdoce qu'en suite de l'imposition des mains reçues par eux-mêmes.

Ces simples constatations nous permettent d'éli-

miner les interprétations rationalistes du rite de l'imposition des mains : celle de Hatch, réduisant la hiérarchie à des fonctions civiles ordinaires et n'accordant à l'imposition des mains qu'un caractère très secondaire, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883, p. 133 sq.; celle de Sohm réduisant l'efficacité de l'imposition des mains à une simple confirmation d'un charisme préexistant. *Kirchenrecht*, t. I, Leipzig, 1892, p. 60-66. Il est certain, en effet, que les institutions fondamentales faites par les apôtres ont continué dans l'Église. Si le rite de la transmission des pouvoirs sacrés n'est pas mentionné, ce n'est pas que l'écrivain l'ignore : il le suppose.

4° *A partir du IIIe siècle.* — Les textes postérieurs sont une preuve manifeste de la vérité qui vient d'être énoncée.

1. *Prænotandum.* — Ainsi que l'a fait remarquer Behm, *Die Handauflegung*, p. 70, l'usage de l'imposition des mains au début du IIIe siècle comme rite d'ordination est si universellement répandu qu'on le présente comme ayant ses origines aux premières institutions de la hiérarchie. Voir, par exemple, dans les apocryphes, une ordination conférée par l'apôtre Matthieu, *Martyrium Matthæi*, 28, édit. Bonnet, dans *Acta apost. apocr.*, t. II *a*, 1898, p. 259; l'ordination de saint Pierre par Notre-Seigneur, *Actus Petri cum Simone*, 10, édit. Lipsius, *ibid.*, t. I, p. 58 (cf. L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, p. 296); la constitution de douze presbytres et de quatre diacres par saint Pierre. *Recognit. clementinæ*, III, 66-67, *P. G.*, t. I, col. 1311 et *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, t. I *b*, n. 4647; l'installation de Clément et de Zachée par le même apôtre, l'un, comme évêque de Rome, l'autre, comme évêque d'Antioche de Syrie. *Epistula Clementis ad Jacobum*, II, *P. G.*, t. II, col. 35, et *Mon. lit.*, n. 4779.; *Recognitiones clementinæ*, III, 66-67. Pareillement, l'auteur des *Constitutions apostoliques* rapporte que les apôtres ont institué évêque, par l'imposition des mains, dans les diverses Églises, leurs successeurs immédiats : « Des évêques qui ont été ordonnés par nous, χειροτονηθέντων, nous vous indiquons que ce furent,.. à Alexandrie, Anianus, ordonné premier évêque κεχειροτόνηται, par Marc l'évangéliste, et Avilius, le second par Luc aussi évangéliste. Quant à l'Église de Rome, le premier évêque fut Lin,... et le second, par moi Pierre, ordonné après la mort de Lin, fut Clément, ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, δεύτερος κεχειροτόνηται. VII, XLVI, *P. G.*, t. I, col. 1047.

Quelle que soit la suspicion qui légitimement s'attache à pareilles assertions, elles n'en constituent pas moins un témoignage irrécusable de la tradition existant au IIIe siècle. Cette tradition trouve un nouvel appui chez Clément d'Alexandrie, qui rappelle que le prêtre ou le diacre est *non quasi ordinatus ab hominibus*, οὐχ ὑπ'ἀνθρώπων χειροτονούμενος. *Strom.*, VI, XIII, *P. G.*, t. IX, col. 327.

2. *Les divers témoignages du IIIe au Ve siècle.* — Dès le début du IIIe siècle, les témoignages abondent. Lorsqu'il s'agit des évêques, des prêtres et des diacres, l'idée de choisir, d'élire, de constituer implique celle d'imposer les mains : ces deux idées deviennent si intimement associées qu'il n'y a pas trace d'ordination où n'intervienne l'imposition des mains. Ainsi, l'imposition des mains, χειροτονία ou χειροθεσία apparaît dans toutes les traditions historiques concernant les ordinations sacerdotales ou les consécrations épiscopales. Sur cette signification et sur la synonymie de χειροτονία et de χειροθεσία, voir les § 5 et 6 dans le *Procemium* du traité *De sacramento ordinis* de la théologie de Wurtzbourg, t. V, p. 296-298; et dans Hallier, *De sacris elect. et ordinat.*, proleg., *Cursus theol.* de Migne, t. XXIV, p. 161-166. Ce n'est que plus tard (vers la fin du VIIIe siècle) que les écrivains ecclésiastiques feront une distinction entre χειροθεσία, bénédiction ecclésiastique, et χειροτονία, ordination proprement dite. Voir déjà Taraise, dans les Actes du IIe concile de Nicée, sess. I, Hardouin, t. IV, col. 52 C. Siméon de Thessalonique applique au sous-diacre la χειροθεσία, au diacre et au prêtre la χειροτονία, en distinguant nettement le sens de l'une et de l'autre. *De sacris ordinationibus*, 156, 159, *P. G.*, t. CLV, col. 361, 365.

Les témoignages qui nous restent peuvent être répartis en trois classes : *faits historiques* d'ordinations; *discipline* liturgique; *enseignement* patristique.

a) *Faits historiques.* — Ordination sacerdotale d'Origène par les évêques de Césarée et de Jérusalem qui lui imposèrent les mains pour le presbytérat, χεῖρας εἰς πρεσβυτέριον αὐτῷ τεθείκασι, Eusèbe, *H. E.*, VI, VIII, 4, *P. G.*, t. XX, col. 537. — Saint Corneille, dans sa lettre à Fabius d'Antioche, raconte comment Novatien fut ordonné prêtre, κατὰ χάριν τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἐπιθέντος αὐτῷ χεῖρας εἰς πρεσβυτερίου κλῆρον, et comment ensuite il contraignit trois évêques à lui conférer l'épiscopat « par une imposition des mains sacrilège et vaine, εἰκονικῇ τινι καὶ ματαίᾳ χειρεπιθεσίᾳ ἐπισκοπὴν αὐτῷ δοῦναι. » Eusèbe, *H. E.*, VI, XLIII, 7, *ibid.*, col. 620. Voir, sur le même sujet une lettre de saint Cyprien, à propos des « confesseurs qui ont consenti à une telle consécration : *ut paterentur ei manum quasi in episcopatum imponi.* » *Epist.*, XLIX, 1, édit. Hartel, p. 610. Dans une lettre au clergé et au peuple d'Espagne, saint Cyprien décrit ainsi le rite de l'ordination employé pour Sabinus : *Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegæ nostri ordinatione, ut... episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur. Epist.*, LXVII, 5, édit. Hartel, p. 739. Cf. consécration de saint Fabien, où les évêques étaient réunis χειροτονίας ἕνεκεν, Eusèbe, *H. E.*, VI, XXIX, *P. G.*, t. XX, col. 588; consécration d'Anatole d'Alexandrie, à qui Théotecne imposa les mains pour l'épiscopat, χεῖρας εἰς ἐπισκοπὴν ἐπιτέθεικε, Eusèbe, *H. E.*, VII, XXXII, 21, col. 729. L'auteur du *De aleatoribus*, c. III, parle en des termes identiques de sa propre consécration : *episcopium... per impositionem manus... excepimus, Opera Cypriani*, édit. Hartel, t. III, p. 94. Il n'est pas encore question, dans ces documents, de l'ordination au diaconat. Mais les textes liturgiques nous renseignent très suffisamment.

Au IVe siècle, saint Basile rappelle qu'Anthime a ordonné Faustus de sa propre autorité et de sa main propre, ἐχειροτόνησε τὸν Φαῦστον ἰδίᾳ αὐθεντίᾳ καὶ ἰδίᾳ χειρί, *Epist.*, CXXXII (al. CCCXIII), *P. G.*, t. XXXII, col. 541; cf. *Epist.*, CXXI (al. CXCV), col. 540; il parle de ceux qui imposèrent les mains à Grégoire de Nysse, οἱ χειροτονήσαντες, *Epist.*, CCXXV (al. CCCLXXXV), col. 841; cf. LIII, col. 394-397. Saint Grégoire de Nazianze rapporte, faisant mention de la seule imposition des mains, sa propre ordination, *Or.*, X, n. 4, et celle de son père, *Or.*, XVIII, n. 33, 34, *P. G.*, t. XXXV, col. 830, 1027. Dans le récit de l'ordination de saint Grégoire le Thaumaturge, saint Grégoire de Nysse montre que la consécration se fait par la seule imposition des mains, *Vita S. Gregorii Thaumat.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 909. Saint Optat rapporte que Cécilien fut sacré, *manus imponente Felice Autumnitano. De schimate donat.*, l. I, n. 18, 19, *P. L.*, t. XI, col. 918. Le sacre de saint Jean Chrysostome, raconté par un auteur du Xe siècle, Siméon Métaphraste, fut marqué d'un miracle au moment même où Chrysostome inclinait la tête sous la main de l'évêque, *P. G.*, t. CXIV, col. 1075. Voir, dans saint Augustin, l'ordination de Maximien, *De gestis cum Emerito*, n. 11, *P. L.*, t. XLIII, col. 705; de la même

ordination, saint Célestin parle, laissant entendre que les paroles sacramentelles sont jointes à l'imposition des mains : *Interfuimus nec nos dixerimus absentes cum ejus capiti verba mystica dicerentur. Epist. ad synod. Ephes., P. L.*, t. L, col. 539. Voir enfin, dans Théodoret de Cyr, le récit de l'ordination du solitaire Macédonius et du reclus Salaman, *Religiosa hist.*, c. XIII, XIX; et de la consécration d'Antiochus, évêque de Samosate, *H. E.*, IV, XIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1402, 1427; 1151.

b) *Discipline liturgique.* — Le plus ancien « rituel » (si l'on peut se servir de ce terme) est un petit livre disciplinaire auquel on avait donné le nom de *Constitutiones Ecclesiæ ægyptiacæ (Ægyptische Kirchenordnung, Ordonnance ecclésiastique égyptienne)*, parce que c'est en Égypte surtout et en Éthiopie qu'il a été répandu. Son origine cependant est romaine, son auteur serait saint Hippolyte et son vrai nom, *Tradition apostolique.* Les *Canons d'Hippolyte*, les *Constitutiones per Hippolytum* ou Abrégé *(Epitome)* du VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, le *Testament de Notre-Seigneur* s'inspirent tous de manière plus ou moins directe de la *Tradition apostolique* et s'échelonnent depuis la fin du III[e] jusqu'au V[e] siècle. Ils permettent de suivre les modifications introduites dans le cérémonial. Il est d'ailleurs naturel de penser, avec Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5[e] édition, p. 544, que le texte d'Hippolyte devait refléter l'usage romain, et que ses versions copte ou éthiopienne ont été corrigées suivant l'usage alexandrin.

Sur les données générales de ces livres, relativement à l'imposition des mains dans l'ordination, voir IMPOSITION DES MAINS, col. 1333-1334. Pour compléter les indications qu'on trouve à cette référence, nous résumerons ici l'exposé qu'a fait de cette liturgie J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 112 sq.

a. Ordination de l'évêque. — Elle a lieu le dimanche, devant le peuple réuni et avec le concours du *presbyterium* et des évêques présents. Une première imposition des mains est faite par les évêques seuls : tous prient en silence. W. H. Frere a soupçonné dans cette première imposition des mains le seul rite primitivement essentiel ; cf. *Early forms of ordination* dans les *Essays* de H. B. Swete, p. 275, 308. Mais cette assertion semble difficilement acceptable puisque les *Constitutions apostoliques* et les *Canons d'Hippolyte* l'ont abrogée (voir plus loin), et que les fragments de la *Tradition* édités par Hauler (version latine, I, 1-3) la présentent comme une simple prière préparatoire. Vient ensuite le rite de l'ordination proprement dite. Un des évêques présents, sur l'invitation des autres, impose la main sur l'ordinand et récite la prière suivante, invocation au Saint-Esprit. La traduction a été faite sur le texte grec qui est conservé par l'*Epitome* :

« O Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Père des miséricordes et Dieu de toute consolation, qui demeures dans les hauteurs et considères ce qui est en bas, qui connais toutes choses avant qu'elles n'arrivent; toi qui es l'auteur de l'ordonnance de l'Église par la parole de ta grâce; qui as prédestiné dès le principe la famille juste d'Abraham, établissant des chefs et des prêtres, et ne laissant pas sans ministère ton sanctuaire; qui, depuis la création du monde, t'es plu à être glorifié dans ceux que tu as choisis; répands maintenant la puissance — qui vient de toi — de l'Esprit directeur (*variante* : que tu as donné à ton Fils bien-aimé, qu'il a communiqué aux) dont, par ton enfant bien-aimé Jésus-Christ, tu as gratifié tes saints apôtres qui ont fondé l'Église, à la place de ton sanctuaire, pour la gloire et l'incessante louange de ton nom. Toi qui connais tous les cœurs, donne à ce tien serviteur que tu as choisi pour l'épiscopat (εἰς ἐπισκοπήν) de paître ton troupeau saint, et de remplir pour toi ses fonctions de grand-prêtre (ἀρχιερατεύειν) sans reproche, te servant (λειτουργοῦντα) jour et nuit; de paraître sans cesse devant ta face en propitiateur, et de t'offrir les dons de la sainte Église; et par l'esprit du souverain sacerdoce, d'avoir le pouvoir de remettre les péchés, suivant ton commandement, de conférer les fonctions ecclésiastiques ? (διδόναι κλήρους) suivant ton ordre, et de délier tout lien, suivant le pouvoir que tu as donné aux apôtres; et de te plaire dans la douceur et la pureté du cœur, en t'offrant une odeur de suavité; par ton enfant Jésus-Christ Notre-Seigneur, avec qui soit à toi gloire, puissance, honneur avec le Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

Tel est l'essentiel de la consécration épiscopale : elle s'achève par la célébration des saints mystères. On a remarqué la variante : le texte entre parenthèses appartient au latin et s'est conservé dans l'éthiopien, les *Constitutions apostoliques* et le *Testament.* Il a toute chance d'être la leçon primitive.

Aux origines, le contenu de cette prière n'était pas bien déterminé. Comme une glose de la *Didachè* l'insinue, X, les textes liturgiques n'avaient pas encore acquis à cette époque une très grande rigidité. Cf. *Const. Eccl. ægypt.*, I, 22; IV, 4, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. II, p. 100, 105; S. Justin, *Apol.* I, c. 67, *P. G.*, t. VI, col. 4204.

Les divergences présentées par les documents postérieurs sont, dit Tixeront, les suivantes : d'abord, sauf dans le *Testament de Notre-Seigneur*, la première imposition des mains disparaît au profit des développements que l'on donne à la forme que doit prendre l'assentiment du peuple à la consécration de l'élu. L'*Épitomé* et les *Constitutions apostoliques* (VIII, I), ont même omis de noter la seconde imposition des mains. Mais c'est pure distraction, car plus loin, VIII, XLVI, 9, il est formellement déclaré dans les *Constitutions*, que « les évêques, les prêtres, les diacres reçoivent leur dignité par la prière et l'imposition des mains. » Cf. c. XVI, 2. Cette omission n'est donc pas consciente, comme le prétend Hatch, *The organization...*, p. 133. L'unique imposition de la main est faite, d'après les *Canons* d'Hippolyte, can. 10, par « un des évêques et des prêtres », archaïsme qui, peut-être, rappelle l'identité des deux mots ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος, dans le Nouveau Testament. L'*Epitome* et les *Constitutions apostoliques* supposent que la consécration épiscopale est faite par trois évêques, qui se tiennent à côté de l'autel, cependant que les diacres tiennent ouvert sur la tête de l'élu le livre des évangiles, VIII, IV, 6; cf. XXVII, 1, 2. Cf. *Canons des apôtres*, 1, Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum*, t. I, p. 564. Dans les *Constitutions*, la prière consécratoire, tout en restant dans le même cercle d'idée a pris un notable développement.

b. Ordination du prêtre. — La *Tradition apostolique* est muette sur l'élection préalable des simples prêtres (la formule de prière qui se trouve dans l'*Epitome* et les *Constitutions* la suppose formellement : « Jette les yeux sur ce tien serviteur que le suffrage et le choix de tout le clergé agrège au presbytérium », *Constitutions*, VIII, XVI, 1). La cérémonie de l'ordination est fort simple. L'évêque impose la main sur la tête de l'ordinand. Les prêtres présents en font autant, sans que, pour cela, ils confèrent avec l'évêque l'ordination : *quapropter*, dit, un peu plus loin la *Tradition, clerum non ordinat* (*presbyter*), *super presbyteri vero ordinatione consignat, episcopo ordinante.* L'évêque récite la prière suivante :

« Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, jette les yeux sur ce tien serviteur, et communique-lui l'Esprit de grâce et de conseil, afin qu'il aide aux prêtres et gouverne ton peuple avec un cœur pur : de même que tu as regardé le peuple de ton élection, et que tu as ordonné à Moyse de choisir des vieillards (*presbyteros*) que tu as

remplis de ton esprit, (de cet esprit) que tu avais donné à ton serviteur. Et maintenant, Seigneur, fais que se conserve en nous (on remarquera ce changement, où l'évêque prie pour tous) sans déchet l'esprit de ta grâce, et rends-nous dignes, par la foi, de te servir dans la simplicité du cœur, te louant par ton enfant, le Christ-Jésus, par qui soit à toi gloire et vertu, au Père et au Fils avec le Saint-Esprit de la Sainte Église, et maintenant et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

Dans les *Canons d'Hippolyte*, la prière pour l'ordination des prêtres ne présente aucune différence avec celle de l'ordination des évêques : *Si autem ordinatur presbyter, omnia cum eo similiter agantur ac cum episcopo, nisi quod cathedræ non insideat. Etiam eadem oratio super eo oretur tota ut super episcopo, cum sola exceptione nominis episcopatus. Episcopus in omnibus rebus æquiparetur presbytero, excepto nomine cathedræ et ordinatione, quia potestas ordinandi ipsi non tribuitur* (30-32). Les *Canons d'Hippolyte* laisseraient donc supposer qu'aucune formule spéciale n'existait pour le presbytérat. Et cependant ils distinguent très nettement le simple presbytérat de l'épiscopat.

L'*Epitome*, les *Constitutions*, le *Testament* ont modifié la formule de la *Tradition* à partir du moment où l'évêque prie pour tous; la prière continue pour le seul ordinand, décrivant le ministère sacerdotal; cf. *Constitutions*, VIII, XVI, 1-5; *Test. Dom.*, I, 30. Un mot cependant s'est conservé dans les *Constitutions*, VIII, XVI, 5, qui vise la pluralité des assistants : « Conserve *en nous* sans déchet l'esprit de ta grâce ». *Epitome* et *Constitutions* n'indiquent pas d'ailleurs que les prêtres assistants imposent la main avec l'évêque : leur présence et celle des diacres est simplement mentionnée, τοῦ πρεσβυτερίου προεστῶτός σοι καὶ τῶν διακόνων. Mais au c. XXVIII, 2, 3, les *Constitutions* indiquent formellement la différence entre l'épiscopat et le presbytérat : *Episcopus manus imponit, ordinat* (χειροθετεῖ, χειροτονεῖ)... *Presbyter* χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ. Le prêtre, comme le diacre, et les autres clercs, est ordonné par l'imposition des mains de l'évêque; cf. *Canons des apôtres*, 1, Funk, *op. cit.*, p. 564.

c. Ordination du diacre. — Après l'élection par le peuple, expressément signalée par la *Tradition*, l'évêque procède à l'ordination du diacre en lui imposant *seul* les mains. Tous les documents sont d'accord à ce sujet et attestent par là l'ancienneté et la persistance de la tradition qui prescrit cette cérémonie. *Tradition*, version latine, sahidique, éthiopienne, arabe, III, 1-8; *Canons d'Hippolyte*, 33-42; *Constitutiones per Hippolytum*, VII, 1-2; VIII, 1-3; *Constitutions apostoliques*, VIII, XVII, 1-2; XVIII, 1-4; *Test. Dom.*, I, 34-38. Cette circonstance est justifiée par le fait que l'ordinand, ne recevant pas le sacerdoce, n'entre pas dans le collège presbytéral, conseil de l'évêque, mais devient simplement par le diaconat, le ministre de l'évêque : « C'est pourquoi l'évêque seul crée le diacre. » Cette glose doctrinale, vraisemblablement originale, s'attaque aux prétentions illégitimes de certains diacres qui, à partir du IIIe siècle, ont manifesté parfois une arrogance spéciale à l'endroit des fonctions sacerdotales. Voir les conclusions de Frere, *op. cit.*, p. 286, n. 3, et de Brightman, *Terms of communion and the ministration of the sacraments in early Times*, dans les mêmes *Essays*, p. 396, et les conciles d'Arles I, can. 15; de Nicée, can. 18; d'Elvire, can. 77; édit. Lauchert, p. 28-42, 25. L'imposition des mains est accompagnée de la prière suivante :

« Dieu, qui as tout créé et préordonné par ta parole, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, que tu as envoyé pour exécuter ta volonté (*ministrare*), et nous manifester ton désir, répands l'Esprit-Saint de grâce et de sollicitude et d'industrie sur ce tien serviteur, que tu as choisi pour servir (*ministrare*) ton Église, et offrir dans le saint des saints ce qui t'est offert par (celui qui a été) ordonné prince des prêtres, et (procurer) la gloire de ton nom; afin que, servant (*ministrans*) sans reproche dans une vie pure, il puisse obtenir les degrés de l'ordre supérieur, (c'est le sens de l'*Epitome* et des *Constitutions apostoliques*. Le texte éthiopien, cf. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostol.*, t. II, p. 104, porte : « qu'il remplisse les fonctions de l'ordre auquel il a été promu »...) et te glorifier par ton Fils Jésus-Christ Notre-Seigneur, par qui à toi, avec lui, soit gloire, puissance et louange avec le Saint-Esprit, etc... »

Les *Canons d'Hippolyte*, 38-42, se distinguent des autres documents en ce qu'ils rappellent le ministère d'Étienne et demandent pour le candidat les vertus morales requises à la perfection de son état. Ce souvenir d'Étienne se retrouve dans les *Constitutions apostoliques*, VIII, XVIII, 1-4. Le *Testament* conserve les grandes lignes de la *Tradition*, mais glose le texte.

d. Ordination du sous-diacre. — Aucune mention d'ordination proprement dite pour les sous-diacres dans la *Tradition;* il est question d'eux après les lecteurs et les vierges, dans les traductions éthiopienne et arabe : « De même pour les sous-diacres : on n'impose pas la main sur le sous-diacre; on le désigne (seulement) pour servir les diacres. » Les *Canons d'Hippolyte*, can. 49, semblent supposer que l'évêque présente à l'ordinand le livre des évangiles; ils disent, en effet, que le lecteur est institué par ce geste et ajoutent : ὑποδιάκονος *secundum hunc ordinem.* C'était là vraisemblablement l'usage romain. L'*Epitome*, XI, et les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXI, 1-4, prescrivent l'imposition de la main : « Ordonnant un sous-diacre, dit l'*Epitome*, tu lui imposeras la main et tu diras en priant

« Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, qui, dans la tente du témoignage, as désigné les gardiens qui veilleraient sur les vases sacrés, jette maintenant les yeux sur ce tien serviteur, qui a été choisi comme sous-diacre, et donne-lui le Saint-Esprit, afin qu'il touche dignement les vases liturgiques et qu'il accomplisse en tout ta volonté, par ton Christ, avec qui soit à toi gloire, honneur et vénération avec le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

L'imposition des mains est exclue par les *Canons d'Hippolyte*, 48-49; par les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, Cavallera, *Thesaurus*, n. 1311; par S. Basile, *Epist.*, CCXVII, c. 51, *P. G.*, t. XXXII, col. 796.

e. Ordination du lecteur. — La *Tradition apostolique* déclare que : « le lecteur est établi par la présentation que l'évêque lui fait du livre; car on ne lui impose pas la main. » Cette indication est reproduite dans les *Canons d'Hippolyte*, 48, et l'*Epitome*, XIII; mais les *Constitutions apostoliques*, VIII, XXII, indiquent au contraire que l'évêque impose la main au lecteur, en prononçant la prière suivante.

« Dieu éternel, abondant en pitié et en miséricorde, qui as manifesté par ce qui a été fait l'organisation du monde et qui gardes le nombre de tes élus, jette maintenant les yeux sur ce tien serviteur, choisi pour lire à ton peuple les Saintes Écritures, et donne-lui le Saint-Esprit, l'Esprit prophétique. Toi, qui as instruit ton serviteur Esdras pour lire tes lois à ton peuple, nous t'en supplions maintenant, instruis ton serviteur et donne-lui de remplir sans reproche la fonction qui lui est confiée, et d'être (par là) déclaré digne du degré supérieur, par le Christ avec qui soit à toi la gloire et la vénération, et au Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il! »

f. La question des « confesseurs ». — On appelait *confesseurs* les chrétiens qui avaient, dans la persécution, généreusement confessé leur foi, et avaient souffert pour elle, sans cependant mourir dans leur

supplice. Ils étaient l'objet d'égards particuliers. Les *lapsi* recouraient à eux en vue de leur réconciliation. Voir S. Cyprien, *Epist.*, xv, n. 1, 4; xvii, 1; xviii, 1; édit. Hartel, p. 513, 521. 523; Tertullien, *De pudicitia*, c. xxii, *P. L.*, t. ii, col. 1026. Mais de plus, et c'est le point qui nous intéresse présentement, la « confession » était un titre pour être promu aux ordres ecclésiastiques. Cf. S. Cyprien, *Epist.*, xxxix, 1, édit. Hartel, p. 581; Tertullien, *Adv. valentinianos*, c. iv, *P. L.*, t. iii, col. 546. Pour avoir confessé généreusement leur foi, Aurelius et Celerinus furent élevés par saint Cyprien au rang de lecteur, *Epist.*, xxxviii, xxxix, édit. Hartel, p. 579-81, 581-85, l'évêque les jugeant trop jeunes pour le sacerdoce. Les textes de saint Cyprien invitent à penser que les confesseurs ainsi désignés seront régulièrement promus.

La *Tradition apostolique*, au contraire, et plusieurs des documents qui en dérivent donnent une impression toute différente et semblent indiquer que, dans le cas de confesseurs ayant subi de graves peines, une ordination au sens propre du mot n'est pas nécessaire pour qu'ils participent aux honneurs (peut-être même aux pouvoirs) du diaconat et du presbytérat, l'épiscopat étant d'ailleurs formellement exclu.

Il est difficile, à la vérité, de se représenter l'état primitif du texte, et les divers témoins sont loin d'être d'accord. La leçon qui est fournie par le texte copte (et le texte arabe) paraît la plus ancienne, elle coïncide d'ailleurs sensiblement avec celle du *Testament* (qui est notablement plus récente).

Confessori autem, si in vinculis fuit propter nomen Domini, manus non imponatur ad ministerium (le *diaconat*) vel presbyteratum, namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet. Sin autem constituendus est episcopus, manus ei imponatur. *Tradition*, texte copte.

Qui testimonium emittit et confessionem in vinculis et in tormentis propter nomen Dei, manus ei propter hoc non imponatur ad diaconatum neque item ad presbyteratum. Habet enim honorem cleri, eum per confessionem a manu Dei protectus fuerit. Si in episcopum ordinatur, dignus est quoque impositione manus. *Test.*

Les *Canons d'Hippolyte* donnent une leçon analogue, s'il s'agit d'un confesseur :

talis meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem quæ fit ab episcopo. Immo confessio est ordinatio ejus. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. Can. 43-44.

Le texte éthiopien de la *Tradition* laisse l'impression qu'il a été fortement retouché. Le voici tel que Duchesne le traduit d'après l'anglais de Horner :

Si confessor fuit in loco pœnæ in vinculis pro nomine Christi, non extendatur manus super eum ad ministerium [quia] id est opus diaconi, [sed ut] (*lire plutôt* nec) ad presbyteratum quia habuit honorem presbyteratus eo quod confessus est [] episcopus eum ordinabit extendens manum super eum.

Visiblement ce texte est tronqué et en le rapprochant des trois précédents il conviendrait sans doute de supprimer les mots entre [] et d'ajouter après *confessus est : Si episcopus ordinandus est.* Que le texte primitif se soit rapproché davantage de la rédaction copte, ou de celle des *Canons*, c'est ce que montrent deux faits : 1. La règle que nos *quatre* témoins indiquent ensuite pour les confesseurs qui n'ont subi que de légers inconvénients. Tous marquent que, par opposition aux précédents, ils doivent, si on les élève aux ordres, recevoir l'imposition des mains. 2. Une remarque extrêmement curieuse des *Canons d'Hippolyte*, indiquant que la règle vaut pour les esclaves :

Si talis, cum servus alicujus esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. Quanquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est : episcopus igitur omittat orationis partem quæ ad Spiritum Sanctum pertinet.

Il va sans dire qu'il serait prématuré d'établir une théorie quelconque sur des textes dont la conservation est aussi mal garantie et dont l'origine reste suspecte. Si réellement il s'agit d'un abus qui ait existé, il faut supposer qu'il s'était localement introduit sous l'influence montaniste.

Quoi qu'il en soit, le texte reçut bien vite des corrections. On a vu celle de la version éthiopienne. Celle de l'*Epitome*, xiv, et celle des *Constitutions apostoliques*, XVIII, xxiii, est plus radicale. D'ailleurs, à leur époque, l'ère des confesseurs n'était plus. L'*Epitome* déclare (et les *Constitutions* s'expriment de manière sensiblement pareille) : « Le confesseur n'est pas ordonné, car sa confession est affaire de volonté et de support; mais il est digne d'un grand honneur, parce qu'il a confessé devant les gentils et les rois le nom de Dieu. Que si l'on a besoin de lui comme évêque ou comme diacre ou comme prêtre, *qu'il soit ordonné.* Mais si un confesseur non ordonné s'adjuge une de ces dignités sous prétexte qu'il a confessé (le Christ), qu'il soit déposé, car il n'est pas (ce qu'il prétend), puisqu'il a renié l'ordre établi par le Christ, et est pire qu'un infidèle. »

g. Autres « ordinations ». — La *Tradition apostolique* parle de « l'ordination » des veuves, *de ordinatione viduarum :* elle déclare que la veuve ne peut être « ordonnée » que si elle est déjà éprouvée depuis longtemps. Tertullien ajoute qu'elle doit être veuve d'un seul mari, *Ad uxorem*, I, vii, *P. L.*, t. i, col. 1285. Cette « ordination » est une simple agrégation au service de l'Église, sans *consignation*, c'est-à-dire sans imposition des mains. Vraisemblablement, ces veuves officiellement reconnues sont une sorte de diaconesses, voir t. iv, col. 691 sq. D'autres veuves, après la mort de leur mari, faisaient vœu de continence et occupaient dans l'Église un rang d'honneur à côté des vierges; elles ne remplissaient aucune fonction liturgique. L'*Epitome*, ix, x, xvi, et les *Constitutions apostoliques*, VIII, xix, 25, règlent la discipline des unes et des autres. Mais ces documents indiquent que la diaconesse reçoit l'imposition des mains de l'évêque, en présence du presbyterium, des diacres et des autres diaconesses. Le rite est accompagné d'une prière dans laquelle l'évêque demande pour elle l'effusion du Saint-Esprit εἰς διακονίαν. Mais l'imposition des mains est rejetée par les documents plus anciens, *Tradition apostolique*, avec toutes ses versions, et le concile de Nicée, can. 18; cf. Funk, t. i, p. 525, n. xix.

En ce qui concerne les vierges, la *Tradition* déclare qu'elles ne recevront pas l'imposition des mains; c'est le cœur qui fait les vierges.

De même, ceux qui ont reçu de Dieu le charisme de la guérison ou de la prophétie ne devront pas recevoir l'imposition des mains, jusqu'à ce que, ayant prouvé par les faits la vérité du don divin, ils soient ordonnés, s'ils le demandent, *Canons d'Hippolyte*, 53, 54, ou si l'on a besoin d'eux comme évêques, diacres ou prêtres, *Epitome*, xvii; *Constitutions apostoliques*, VIII, xxvi.

De ces documents dépendant de la *Tradition*, il faut rapprocher l'*Eucologe de Sérapion*, qui doit être daté du milieu du ive siècle. Ce document ne décrit pas les rites de l'ordination, mais il indique très clairement le rite de l'imposition des mains pour la triple ordination au diaconat, au presbytérat et à l'épiscopat, χειροθεσία καταστάσεως διακόνων... πρεσβυτέρων... ἐπισκόπων, avec les prières qui les accompagnent respectivement. Ces prières diffèrent sensiblement, pour la forme, du moins, de celles que

nous avons rapportées. La prière de l'ordination épiscopale se caractérise surtout par un exorde développé dans lequel on rappelle la mission du Christ et des apôtres, et le ministère des évêques prédécesseurs de l'évêque ordonné. Dans l'épiclèse finale. on implore le Saint-Esprit et l'on demande que l'évêque soit pour son peuple un grand saint et un pasteur accompli. Voir l'édition de G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke*, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XVII, fasc. 3 *b*, Leipzig, 1898, ou Funk, *Didasc. et Const. ap.*, t. II, p. 188-190.

Ainsi se trouve mise en relief l'importance de l'imposition des mains dans la collation des ordres sacrés. Elle est d'ailleurs consacrée par les conciles datant de cette époque, et dont les décrets, par leurs allusions brèves, semblent supposer l'universelle diffusion du rite. Concile d'Ancyre (314), can. 10, 13; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 312, 315; cf. ici, t. I, col. 1174; concile de Nicée (325), can. 4, 9, 10; Hefele-Leclercq, t. I, p. 539, 587, 588, et ici, t. XI, col. 410, 412; concile d'Antioche (341), can. 10, 17, 18, 19; Hefele-Leclercq, t. I, p. 717, 719, 720; texte grec dans Lauchert, *Die Kanonen der altkirchlichen Concilien*, p. 32, 34; concile de Chalcédoine (451), can. 2, 6, 25; Hefele-Leclercq, t. II, p. 772, 787, 810. En Occident, il suffira de citer les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, qu'on donne comme les canons d'un quatrième concile de Carthage (398) et qui, en réalité, sont une collection arlésienne du début du VIe siècle. Nous y reviendrons plus loin.

En finissant de jeter ce coup d'œil sur l'ancienne discipline de l'Église, il sera bon de remarquer, avec J. Tixeront, « l'ordre dans lequel nos plus anciens documents, *Tradition apostolique* (versions éthiopienne et arabe) traitent des membres de la hiérarchie inférieure aux diacres... Cet ordre est le suivant : confesseurs, veuves, lecteurs, vierges, sous-diacres, guérisseurs et prophètes. Ce détail seul suffit à montrer la haute antiquité de notre *Tradition*. Dès le IVe siècle, les confesseurs disparaîtront; plus tôt encore les sous-diacres prendront le pas sur les lecteurs. Les exorcistes, que l'*Epitome* et les *Constitutions apostoliques* appellent de ce nom (ἐπορκιστής) ne sont encore que des chrétiens qui ont reçu le don de guérir, *donum sanationis*. On ne parle pas des acolytes. La hiérarchie, telle que la manifeste la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche (251) (voir ci-dessus, col. 1232) n'est pas encore en Occident entièrement ni partout reconnue. » *L'ordre et les ordinations*, p. 125-126.

c) *Enseignement patristique.* — Ces prescriptions de la liturgie nous font comprendre l'enseignement que, sous une forme parfois très brève, nous livrent les Pères des IVe et Ve siècles touchant le rite de l'ordination.

Ainsi *Aphraate* mentionne l'imposition des mains de l'ordre, *Démonstrations*, XIV, 25; les trois ordres hiérarchiques sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat, XIV, 1; *Patrol. syr.*, t. I, col. 573, 633. — *Saint Éphrem* admire la puissance sacerdotale, qui *daigne habiter en nous par l'imposition des mains des saints pontifes*. Serm. *de sacerdotio*. Il enseigne que dans l'Église existe une hiérarchie composée d'évêques, de prêtres et de diacres, *Carmina Nisibena*, XXI, 5; ils ont reçu le Saint-Esprit, *Œuvres*, éd. Lamy, t. II, p. 366. — *Saint Basile* parle fréquemment dans ses épîtres de l'ordination et affirme toujours qu'elle est conférée par l'imposition des mains. Il reprend avec force ses chorévêques qui pensent n'être point simoniaques pour accepter de l'argent μετὰ τὴν χειροτονίαν : accepter, c'est toujours accepter, *Epist.*, LIII (al. LXXVI), *P. G.*, t. XXXII, col. 397. Dans la première lettre canonique à Amphiloque, quelles que soient les réserves à faire sur certaines assertions, il apparaît clairement que Basile tient l'imposition des mains comme le rite transmetteur du pouvoir sacerdotal et épiscopal : παρὰ τῶν πατέρων ἔσχον τὰς χειροτονίας, καὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν αὐτῶν εἶχον τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν. *Epist.*, CLXXXVIII, *ibid.*, col. 668. — Chez *Timothée d'Alexandrie*, l'expression χειροτονηθέντες ou χειροτονούμενοι est purement synonyme d'ordonnés ou de conférant les ordres, *Responsa canonica*, q. XXI, cf. XXIII, dans Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, t. I, Rome, 1864, p. 643. — *Saint Épiphane*, rappelant la distinction essentielle entre l'évêque et le simple prêtre, déclare que celui-là ne peut établir un prêtre, qui n'a pas le droit de *le créer par l'imposition des mains*, μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν τοῦ χειροτονεῖν. *Hær.*, LXXV, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 508. — *Théophile d'Alexandrie* signale aussi que l'ordination se fait, dans l'église, en présence et du consentement de tous les prêtres, par la χειροτονία de l'évêque. *Commonitorium*, can. 6, Pitra, *op. cit.*, p. 647; *P. G.*, t. LXV, col. 39. — Pareillement *saint Jean Chrysostome* parle de l'imposition des mains comme du rite de l'ordination; mais il fait mention expresse de la prière qui l'accompagne, se référant à Act., VI, 6; *In Act. apost.*, hom. XIV, 3, *P. G.*, t. LX, col. 116; cf. *In epist. ad Phil.*, hom. I, 1, t. XLII, col. 183.

Dans l'Église latine, même doctrine. — *Saint Innocent Ier* écrit aux évêques de Macédoine pour réprouver les ordinations faites par des hérétiques. Sans en nier la validité, il déclare qu'ils n'ont pu communiquer que la damnation par une coupable imposition des mains, *Epist.* XVII (al. XXII), c. 3, *P. L.*, t. XX, col. 530. — Dans son commentaire sur Isaïe, *saint Jérôme* identifie pleinement l'ordination et l'imposition des mains, mais il fait mention expresse de la prière qui accompagne le rite : *ordinatio clericorum quæ non solum ad imprecationem vocis, sed ad impositionem impletur manus*. C. LVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 569. — De même *saint Augustin* unit l'imposition des mains et la prière sacramentelle. Cf. *Epist.*, LXXVIII, (al. CXXXVII), *P. L.*, t. XXXIII, col. 268; *De baptismo*, l. V, c. XX, t. XLIII, col. 190; *De Trinitate*, l. XV, c. XXVI, t. XLII, col. 1906. Mais déjà des spéculations dogmatiques et théologiques se mêlent à l'assertion traditionnelle du rite.

Une double conclusion s'impose.

La première conclusion concerne l'universalité du rite de l'imposition des mains comme rite d'ordination. Nous avons vu que les abus qui parfois s'étaient introduits (par exemple, les confesseurs admis comme prêtres sans ordination; l'imposition des mains conférée aux diaconesses) ont été promptement réprimées. Le silence de certains documents ne prouve rien non plus; il s'explique simplement par le fait de l'existence incontestée du rite. Nous l'avons déjà constaté à propos des *Constitutions apostoliques*, col. 1248; il faut en dire autant de saint Cyprien, rappelant les cérémonies de l'ordination du pape saint Corneille, sans faire mémoire de l'imposition des mains, *Epist.*, LV, 8, édit. Hartel, t. II, p. 629.

Une deuxième conclusion est celle-là même qu'a formulée le cardinal van Rossum, à savoir qu'au IVe siècle soit des enseignements des Pères, soit des documents liturgiques, soit des faits historiques, il résulte que le rite de l'ordination est uniquement l'imposition des mains et la prière qui y est jointe. On ne rencontre aucune mention des rites plus récents qui se sont introduits postérieurement dans es sacramentaires. S'il se rencontre déjà quelque rite accessoire (v. g. dans les *Const. apost.*, l'imposition du livre des évangiles à l'évêque), c'est uniquement

pour donner plus d'éclat à l'administration du sacrement. Cf. *op. cit.*, p. 71.

3. *Efficacité du rite de l'imposition des mains.* — L'universalité du rite de l'imposition des mains s'explique sans doute par son antiquité et surtout son origine apostolique. Mais elle suppose en outre une raison plus profonde; c'est qu'elle assure à ceux qui la reçoivent la continuité des pouvoirs apostoliques.

L'Église a toujours cru à cette continuité, et elle a toujours considéré l'imposition des mains comme le moyen efficace de la manifester et de la réaliser. Le fondement scripturaire de cette doctrine est toujours I Tim., IV, 14 et II Tim., I, 6. Le mot χάρισμα employé ici par saint Paul signifie probablement à la fois et le pouvoir communiqué par l'imposition des mains, et la grâce annexée à ce pouvoir. La « grâce » de l'ordination est personnifiée dans les textes liturgiques et patristiques par l'Esprit-Saint, communiqué à l'ordinand par le rite sacré. Cette croyance de l'Église se manifeste dans les épiclèses ou prières qui accompagnent toujours l'imposition des mains, et saint Hippolyte, dans la préface des *Philosophumena*, en exprime admirablement la substance; les évêques sont les successeurs des apôtres; ils ont hérité de leur ministère de grands-prêtres et de docteurs, des grâces de l'apostolat et du don de l'Esprit-Saint : Ταῦτα δὲ ἕτερος οὐκ ἐλέγξει ἢ τὸ ἐν ἐκκλησίᾳ παραδοθὲν ἅγιον Πνεῦμα, οὗ τυχόντες πρότεροι οἱ ἀπόστολοι μετέδοσαν τοῖς ὀρθῶς πεπιστευκόσιν· ὧν ἡμεῖς διάδοχοι τυγχάνοντες, τῆς τε αὐτῆς χάριτος μετέχοντες ἀρχιερατείας καὶ διδασκαλίας, καὶ φρουροὶ τῆς ἐκκλησίας λελογισμένοι, οὐ... λόγον ὀρθὸν σιωπῶμεν, *P. G.*, t. XVI c, col. 3020.

Le cas des *confesseurs* dans la *Tradition* et le *Testament*, voir ci-dessus, ne saurait prévaloir contre l'efficacité reconnue par l'Église au rite d'ordination quant à la succession du pouvoir apostolique; cette doctrine de la *Tradition* et du *Testament* n'a pas dépassé la portée d'une opinion privée et, « posant explicitement un cas d'exception, elle n'a proclamé qu'avec plus de force l'universelle acceptation de l'imposition des mains et sa valeur incontestée comme sacrement de l'Esprit. » J. Coppens, *op. cit.*, p. 159. En ce qui concerne la communication des grâces divines par l'ordination, la *Tradition* est formelle : pour l'évêque, elle demande « l'Esprit directeur »; pour les prêtres « l'Esprit de grâce et de conseil »; pour les diacres, « l'Esprit-Saint de grâce et de sollicitude et d'industrie ». Cf. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 180.

Les docteurs de l'Église romaine affirment avec force cette communication du Saint-Esprit et des pouvoirs apostoliques. S. Hippolyte, *loc. cit.*, l'auteur du *De aleatoribus*, III, édit. Hartel, t. III, p. 94; l'Ambrosiaster, *Quæst. V. et N. Testamenti*, q. XCIII, 2; *In I Tim.*, IV, 14, *P. L.*, t. XXXV, col. 2287; t. XVII, col. 475; plus tard, Lucifer de Cagliari, *De sancto Athanasio*, I, 9, *P. L.*, t. XIII, col. 829. De même, les Pères orientaux. La réception du pouvoir sacramentel est inculquée dans *Homil. Clementinæ*, III, 72, *P. G.*, t. II, col. 157; *Epist. Clementis ad Jacobum*, II, col. 25; le don de l'Esprit est enseigné par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 78, *P. G.*, t. XXXVI, col. 600; par saint Basile, *Epist.*, CLXXXVIII, 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 669-670; Théodoret, *Religiosa historia*, XIII, XIX, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1401, 1404, 1428; *In I Tim.*, V, 22; col. 821; *Quæst. in Numeros*, interr. 47, t. LXXX, col. 397; les *Constitutions apostoliques*, VIII, V, 7, édit. Funk, t. I, p. 476. Les divers charismes ont été énumérés par saint Athanase, *Epist. ad Draconium*, II, III, IV, *P. G.*, t. XXV, col. 524, 525-528; Grégoire de Nysse, *In bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581 sq. Pour ce dernier Père, l'effet des rites de l'ordination est de séparer le prêtre du commun et d'opérer en lui, bien qu'extérieurement il paraisse rester le même, une transformation intérieure par une grâce et par une vertu invisibles. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou même à la consécration eucharistique, ce qui indique bien qu'elle comporte à ses yeux, un caractère permanent et stable. Cette doctrine du caractère indélébile recevra son dernier perfectionnement de saint Augustin, voir col. 1279. Il faut également citer saint Jean Chrysostome qui parle en termes éloquents de la grâce conférée par le Saint-Esprit dans l'ordination, *De sacerdotio*, l. III, n. 4 et 5, *P. G.*, t. XLVIII, col. 642, 643; *Homilia de resurrectione mortuorum*, n. 8, t. L, col. 432; *In II ad Tim.*, homil. I, n. 2, t. LXII, col. 602-603. Saint Cyrille d'Alexandrie montre comment les rites de l'Ancienne Loi ont préfiguré la collation de la grâce dans les ordinations sacrées des ministres de l'Église, *Comment. in Joannis evang.*, l. XII, c. XX, 22, 23, *P. G.*, t. LXXIV, col. 711.

« Quant à la nature de l'Esprit reçu, écrit J. Coppens, il est difficile, sinon impossible, en nous en tenant aux seules données littéraires, d'en préciser théologiquement la notion, vu que les écrits néo-testamentaires et postapostoliques, s'ils ont nettement distingué entre les charismes et le ministère ecclésiastique, ont néanmoins omis de nous renseigner sur les raisons formelles de cette distinction. On peut constater qu'en règle générale les documents n'ont pas souligné les effets sanctifiants des rites d'ordination, mais qu'ils ont surtout relevé les pouvoirs liturgiques et pastoraux conférés aux nouveaux ordonnés. La venue personnelle de l'Esprit est comme passée sous silence et toute l'attention se porte sur la grâce sacramentelle qui accompagne le ministère communiqué. Rien de plus probant à cet égard que les lettres à Timothée et en particulier les passages qui concernent les effets attribués à l'ordination du missionnaire paulinien. » *Op. cit.*, p. 159-160. Remarquons cependant, avec le même auteur, que les premiers chrétiens n'ont pas conçu la transmission des grâces du ministère en dépendance des traditions rabbiniques, d'une façon quasi matérielle et pour ainsi dire magique, ainsi que le semble supposer Bhem, *op. cit.*, p. 196. L'apparentement de l'imposition des mains chrétienne avec l'imposition, rite d'ordination juif, n'est pas tel qu'il entraîne cette conclusion à laquelle deux faits s'opposent : la présence de l'épiclèse du Saint-Esprit dans toutes les anciennes prières d'ordination et le grand nombre des ordinations considérées par l'Église ancienne comme invalides, ce qui exclut l'hypothèse d'une transmission purement matérielle de l'Esprit.

Plus tard, les Pères grecs développèrent la doctrine sur l'infusion du Saint-Esprit par le rite d'ordination. Les expressions χάρις τοῦ Πνεύματος — δύναμις τοῦ ἡγεμονικοῦ σου Πνεύματος, reviennent sous la plume de Théodoret, *op. cit.*, dans les *Constitutions apostoliques*, *loc. cit.*; chez saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, *loc. cit.* Parmi les dons de l'Esprit, nous trouvons le « charisme de la vérité », S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXVI, 2, *P. G.*, t. VII, col. 1053; τὸ χάρισμα τὸ πνευματικόν, S. Basile, *loc. cit.*; ou simplement τὸ χάρισμα, S. Athanase, *loc. cit.*; plus expressément le pouvoir de lier et de délier, ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, *Epist. Clementis ad Jacobum*, II. Hippolyte et l'auteur du *De aleatoribus* signalent le don personnel de l'esprit, *Philosophoumena*, préface, *loc cit.*; *De aleatoribus*, III, édit. Hartel, t. III, p. 94. Ces indications sommaires seront plus tard reprises par l'Ambrosiaster, qui mentionne la communication de la grâce et des pouvoirs sacramentels. *Ecclesiastica potestas — Jus ecclesiasticum — Spiritus Sanctus... per traditionem infunditur ordinatis — ...ut ex eo traditioni ecclesiasticæ Spiritus Sanctus infusus credatur. Quæstiones...*,

q. xciii, 2, *P. L.*, t. xxxv, col. 2287. *Gratiam dari... per prophetiam et manuum impositionem... manus vero impositiones verba sunt mystica quibus ad hoc opus confirmatur electus accipiens auctoritatem, teste conscientia sua, ut audeat vice Domini sacrificium Deo offerre. In I Tim.*, iv, 14, *P. L.*, t. xvii, col. 475; cf. Lucifer de Cagliari, *loc. cit.* Au moment de la controverse antiprotestante, les auteurs catholiques, notamment Bellarmin, s'empareront de ces autorités et de quelques autres pour établir la thèse du sacerdoce, sacrement de la Nouvelle Loi. Cf. Bellarmin, *De ordine*, l. I, c. iii.

II. DÉVELOPPEMENT DU RITE PRIMITIF. — Nous le suivrons d'abord dans les Églises orientales, puis dans l'Église latine.

1° *Dans les Églises orientales.* — Dans les Églises orientales, le développement de la liturgie du sacrement de l'ordre ne modifie pas essentiellement les rites essentiels que nous avons trouvés dans les anciens documents.

Les *Constitutions apostoliques* nous représentent ce qu'était au ive siècle, dans l'Église orientale, surtout syrienne, la cérémonie de l'ordination. Vers le début du vie siècle, le Pseudo-Denys l'Aréopagite donne une nouvelle description, fort sommaire, du rite d'ordination pour les trois ordres supérieurs, *De ecclesiastica hierarchia*, c. v, n. 2, 3, *P. G.*, t. iii, col. 509. Cette description, qui n'indique que les rites, sans donner le texte des prières, concorde sensiblement avec celle des *Constitutions apostoliques*. Dans chaque ordination, les ordinands se prosternent devant l'autel et reçoivent l'imposition de la main de l'évêque, pendant que celui-ci prononce les *épiclèses* qui les consacrent. A tous, le consécrateur imprime le signe de la croix, ἡ σταυροειδὴς σφραγίς, puis il les proclame promus à tel ou tel ordre, ἡ ἀνάρρησις, et enfin il leur donne le saint baiser, τελειωτικὸς ἀσπασμός qu'ils reçoivent aussi des ecclésiastiques présents. A l'évêque ordinand, on place sur la tête, pendant que l'évêque consécrateur impose la main, le livre des évangiles; le futur diacre, en se prosternant, ne fléchit qu'un seul genou, alors que l'ordinand-prêtre ou évêque fléchit les deux genoux; cf. Rouet de Journel, *Enchir. patrist.*, n. 2287. Il semble impossible, d'ailleurs, de tirer du Pseudo-Denys une doctrine ferme et précise. Voir J. M. Hanssens, *La forme dans les ordinations de rite grec*, dans *Gregorianum*, 1925, p. 65 sq. Il vaut mieux se reporter aux *Scholies* de saint Maxime de Constantinople, et au *De sacris ordinationibus* de Syméon de Thessalonique, *P. G.*, t. clv. Hanssens, *id.*, p. 69, 73.

Sans vouloir descendre dans tous les détails des liturgies orientales, il sera suffisant d'indiquer ici les rites principaux des Églises orientales: grecque, arménienne, syriaque, copte. On en trouve une description assez confuse et imparfaite par Renaudot, dans *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. iii, col. 943-966.

1. *Église grecque.* — En suivant le texte du plus ancien manuscrit de l'eucologe grec (ixe siècle, biblioth. Barberini), J. Morin a publié les rites de l'ordination de l'Église grecque, dans son *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, part. II, p. 17 sq.

a) *Ordination* (Χειροτονία) *de l'évêque.* — Le consécrateur lit une formule : *Que la divine grâce*, etc., en tenant la main sur le haut de la tête. On dit trois fois *Kyrie eleison.* Il impose sur la tête et le cou du consacré le saint évangile. Il marque trois fois du signe de la croix la tête de l'ordinand; lui impose de nouveau la main en récitant l'oraison, *Seigneur Dieu et Maître.* Suivent différentes invocations. Nouvelle imposition des mains avec l'oraison, *Seigneur Dieu*, etc. Au nouveau consacré on impose le pallium et on lui donne le baiser.

b) *Ordination* (χειροτονία) du *prêtre.* — Les dons sacrés étant replacés sur l'autel, l'évêque qui confère les ordres lit, après l'hymne angélique, la formule : *Que la divine et céleste grâce* (Ἡ θεία χάρις). L'ordinand se présente ensuite; l'évêque trace sur lui trois fois le signe de la croix et lui impose les mains avec la prière, *Dieu, qui n'avez ni commencement ni fin...* (Ὁ θεὸς ἄναρχος). Suivent les invocations, puis nouvelle imposition des mains, avec l'oraison, *Dieu, qui êtes puissant...* (Ὁ θεὸς ὁ μέγας). L'ordinand est revêtu de l'*orarium* (étole), du *phelonium* (chasuble); l'évêque lui donne le baiser et enfin, avant la sainte communion, le pontife remet un pain consacré entre les mains du nouveau prêtre qui incline sur lui sa tête et se penche ainsi sur l'autel jusqu'à ce qu'on chante le *Sancta sanctis.*

c) *Ordination* (χειροτονία) *du diacre.* — Après l'oblation, l'ordinand se présente et l'évêque récite la formule *Divina gratia.* L'ordinand fléchit le genou; l'évêque lui marque la tête d'un triple signe de croix, lui impose la main en récitant l'oraison : *Seigneur, notre Dieu*, etc. Suivent quelques invocations. Nouvelle imposition de la main avec l'oraison, *Dieu, notre Sauveur.* L'ordinand est revêtu de l'*orarium*, et, après le baiser, on lui donne le *flabellum* (chasse-mouches). Après avoir participé à la communion au corps et au sang du Christ, il reçoit du pontife un calice et il distribue le précieux sang à ceux qui se présentent.

On retrouve les mêmes cérémonies d'ordination dans le codex de l'eucologe grec de l'abbaye de Grotta-Ferrata (xe siècle), cité par Morin, p. 60; dans deux codex de la bibliothèque vaticane, vraisemblablement du xiie siècle, Morin, p. 78; dans un codex de la bibliothèque royale (xive siècle), Morin, p. 67; dans un antique codex de la bibliothèque des clercs réguliers de Saint-André della Valle, à Rome, Morin, p. 74; dans un codex que Morin attribue à Allatius et a publié, p. 85. On trouvera également les mêmes rites dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rouen, 1700, l. I, c. viii, art. 11, ord. 19.

Les mêmes cérémonies, avec des différences insignifiantes, se retrouvent dans l'eucologe publié par Goar, *Euchologion sive rituale Græcorum*, Paris, 1647, lequel concorde totalement avec les textes publiés par Isaac Habert dans son *Archieratikon, Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1643. Quelques modifications de peu d'importance sont à relever dans la remise du pain consacré au nouveau prêtre après la communion : l'évêque prononce une formule et le prêtre, après avoir baisé la main de l'évêque, tient la main, avec le pain consacré, sur l'autel jusqu'à ce qu'il remette ce pain à l'évêque au chant du *Sancta Sanctis.*

L'eucologe grec approuvé par la S. C. de la Propagande et imposé aux Grecs unis par Benoît XIV (*Constitution Ex quo primum*, 1er mars 1756), encore en usage aujourd'hui, n'apporte aucune modification à ce qui précède.

2. *Église arménienne.* — Sources : Clément Galano, (cf. ici, t. vi, col. 1023), dans son ouvrage *Conciliationis Ecclesiæ armenæ cum romana ex ipsis armenorum patrum et doctorum testimoniis...*, pars prima, Rome, 1650; pars altera, 2 vol., Rome, 1658 et 1661; Giovanni de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche*, 3 vol., Venise, 1786; Denzinger, *Ritus orientalium, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, 2 vol., Wurzbourg, 1863, 1864, t. ii, p. 274 sq. Nous compléterons simplement ce qui a été dit au t. i, col. 1957.

Le rite arménien, tel qu'il est actuellement pratiqué, est un véritable florilège des cérémonies orientales et occidentales ; il a beaucoup emprunté au rite ro-

main, en particulier, en ce qui concerne les cérémonies de l'ordination, la tradition des instruments. Toute la hiérarchie des ordres latins, depuis la simple tonsure jusqu'à l'épiscopat, y est représentée. Les ordres mineurs sont conférés par la tradition des instruments, comme dans l'Église latine.

a) L'*ordination du sous-diacre* commence, comme dans le rite grec, par l'imposition des mains avec l'oraison; puis, le candidat reçoit le vêtement clérical et le manipule et l'évêque lui fait tenir un calice vide surmonté de la patène, en disant : *Reçois ce calice sacré avec le pouvoir de le porter au saint autel*, etc. Puis, il lui remet l'ornement de la messe, le purificatoire, le missel et tous ses autres ornements, disant : *Vois à quel mystère tu es appelé*, etc.

b) L'*ordination du diacre* commence par un interrogatoire, comme dans le rite romain. Pour l'ordination proprement dite, l'ordinand fléchit le genou gauche devant l'évêque, qui pose la main droite sur sa tête, en disant l'oraison *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. Psaume *Beati immaculati*. Nouvelle imposition de la main avec la croix et l'oraison *Seigneur Dieu tout-puissant, auteur de toutes choses*, etc. L'ordinand se tourne alors vers l'occident, élève la main et les assistants l'entourent. L'évêque lui impose la main, disant : *Que la divine et céleste grâce*, etc., et ensuite l'oraison *Seigneur Dieu fort*, etc. Suivent de nombreuses leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament. Après de multiples cérémonies, répétition de l'imposition de la main droite avec la croix et l'oraison *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. Après un hymne et d'autres cérémonies, l'ordinand est revêtu de la dalmatique et de l'étole avec la formule: *Reçois cette étole pure et blanche*, etc. Après la bénédiction, l'évêque lui remet l'évangéliaire, disant : *Reçois le pouvoir de lire le saint évangile dans les églises de Dieu pour l'instruction des vivants et le souvenir des défunts*. Puis, il lui donne l'encensoir, disant : *Reçois le pouvoir d'encenser*, etc.

c) L'*ordination du prêtre* débute, comme celle du diacre, par l'interrogatoire latin. Après divers psaumes, le diacre invite à prier pour le futur prêtre, et, après trois invocations des assistants, l'évêque impose la main droite sur la tête de l'ordinand, récitant l'oraison *Seigneur Dieu tout-puissant*, etc. Après diverses cérémonies, l'évêque impose de nouveau la main avec la croix sur la tête de l'ordinand, et dit : *Que la divine et céleste grâce*, etc. Nouvelle imposition de la main droite avec la croix et récitation de la formule *Seigneur, Dieu tout-puissant*, etc. L'évêque passe ensuite l'étole à l'ordinand, en disant : *Reçois le joug de N.-S. J.-C.; son joug est suave et son fardeau léger*. Suivent plusieurs psaumes et leçons de l'Ancien et du Nouveau Testament, et plusieurs autres cérémonies. L'évêque fait une nouvelle imposition de la main droite et récite l'oraison *Seigneur, Dieu des vertus*, etc. On apporte alors les vêtements sacerdotaux, et l'on récite de longues prières. L'évêque impose à l'ordinand le *savagard*, disant : *Reçois le casque du salut*, etc.; il l'entoure de l'*urar* (étole), disant : *Reçois le pouvoir de l'Esprit Saint*, etc.; il le ceint du *kodi* (cordon), en disant : *Reçois le pouvoir, par le Saint-Esprit, de lier et de délier*, etc.; puis il lui remet le *pilon* (pallium) disant : *Reçois le vêtement de la justice*, etc. Il le revêt ensuite du *schurtschar* (chape), disant : *Notre-Seigneur Jésus-Christ te revêt du vêtement*, etc. Après le chant de l'hymne *Missa columba*, l'évêque oint du saint chrême le front, les deux mains de l'ordinand, en disant : *Soit béni, oint et consacré* (*soit le front — la main droite — la main gauche*), etc. Suit l'oraison *Seigneur, Notre Dieu, qui avez oint*, etc. — Ensuite, l'évêque prend le calice et la patène, renfermant le corps et le sang (c'est-à-dire, comme dans le rite latin, le pain et le vin qui deviendront corps et sang du Christ. La version que nous donnons est celle de Richter que suit Denzinger; Galano et Serpos lisent simplement : le calice et la patène, avec le vin et l'hostie); il les met dans la main de l'ordinand et dit : *Prends et reçois le pouvoir et la faculté par le Saint Esprit, d'offrir et de célébrer des saintes messes, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour les vivants et les défunts*. (Variantes : Galano : *Prends et reçois : tu as en effet reçu le pouvoir de consacrer*... Serpos : *Prends, car tu as reçu, par la grâce divine, le pouvoir de consacrer*...) La messe, s'achève, après la bénédiction de l'évêque.

d) L'*ordination de l'évêque* est précédée, comme dans le rite latin, de l'examen. Le patriarche pose sur les épaules de l'élu l'évangéliaire ouvert, lui impose sur la tête la main droite, et, après la formule *Que la divine et céleste grâce*, il récite une épiclèse, invoquant l'Esprit-Saint. L'imposition des mains est plusieurs fois renouvelée, avec de multiples invocations au Saint-Esprit. Après le psaume *Memento Domine David*, des leçons de l'Écriture, d'autres invocations, le patriarche oint du saint chrême la tête et les deux pouces de l'élu, lui donne le bâton pastoral, lui passe l'anneau au doigt, lui remet le livre de l'Évangile et enfin lui impose la mitre. Denzinger, t. II, p. 274 sq.

Ainsi, dans le rite arménien, l'ordination du diacre comporte la tradition de l'évangéliaire, avec la formule *Reçois le pouvoir de lire*; l'ordination du prêtre comporte la tradition du calice et de la patène avec le vin et le pain, et la formule *Reçois le pouvoir*, etc., la formule *Reçois le pouvoir de lier et de délier*, n'est jointe à aucune imposition des mains et se dit à la tradition du cordon; enfin, nulle imposition de mains, avec la formule du rite romain *Accipe Spiritum sanctum*, soit pour le diacre, soit pour l'évêque.

Il y a donc eu, dans le rite arménien, introduction de certaines cérémonies latines. Il résulte des actes du concile de Cis (1342), voir t. II, col. 697 sq., que cette introduction aurait eu lieu vers le milieu du XII[e] siècle. Voir Martène, *Veterum scriptorum et monumentorum... collectio amplissima*, t. VII, col. 310-413. Il est certain, d'autre part, qu'au IX[e] siècle, les manuscrits ignorent totalement ces cérémonies; cf. van Rossum, *op. cit.*, p. 106-107.

3. *Église syrienne jacobite*. — La liturgie des jacobites a été traduite incomplètement par J. Morin, *op. cit.*, part. II, p. 479; puis, par Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715, t. II. On la trouve sommairement décrite dans J.-Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II; *Dissertatio de monophysitis*, c. IX et X; cf. Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 66 sq.

a) L'*ordination du diacre* comporte d'abord la tonsure, en forme de croix, faite par l'évêque sur la tête de l'ordinand, puis, l'ordinand ayant fléchi le genou droit devant l'autel, l'évêque prend le corps et le sang de Jésus-Christ et les place sur la tête de l'ordinand en récitant la formule *Deus qui Ecclesiam*, etc. Puis, nouvelle imposition des mains, signe de croix entre les yeux, imposition de l'*orarium* et tradition du *flabellum*.

b) L'*ordination du prêtre* commence comme celle du diacre. Mais pendant l'imposition des mains avec le corps et le sang du Sauveur, l'évêque récite une autre formule : *Deus magne et admirabilis*, etc. Nouvelle imposition des mains, suivie du signe de croix entre les yeux. Adaptation de l'*orarium* autour du cou; tradition de la chasuble, du cordon, de l'encensoir. L'ordinand baise l'autel et la main de l'évêque et reçoit finalement la communion.

c) L'*ordination de l'évêque* se réduit, après quelques cérémonies préliminaires, à l'imposition de l'évangéliaire sur la tête de l'élu, l'imposition des mains faite par le patriarche, avec l'oraison *Deus qui universam*, etc., et *Deus deorum et dominus dominorum*, etc. On revêt ensuite le nouveau consacré de la tunique, du *phainon* blanc; on lui impose la tiare, on l'installe sur le trône, et on lui rend les honneurs; cf. Denzinger, t. II, p. 66 sq.

4. *Église maronite;* cf. t. X, col. 1. — Voir J. Morin, *op. cit.*, p. 379 sq.; J.-A. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1749-1766, l. VIII, part. II et III, t. IX et X; Denzinger, *op. cit.*, t. II, p. 108 sq.

Les Syriens maronites ont des rites d'ordination sensiblement identiques à ceux des jacobites. Mais les cérémonies sont bien plus longues. L'ordination du diacre comporte *cinq* impositions des mains, avec diverses oraisons fort prolixes. L'ordination du prêtre comporte *trois* impositions; les mains reçoivent des onctions; les vêtements sont remis avec des formules assez semblables aux formules latines. L'ordination de l'évêque comporte *trois* impositions, avec onction de la tête et des mains. Mais aucune tradition d'instruments et aucune imposition avec la formule *Accipe Spiritum Sanctum*. Denzinger, t. II, p. 108 sq.

5. *Église nestorienne*, voir t. XI, col. 311-312. — Les rites nestoriens ont été publiés d'une façon incorrecte par Morin, *op. cit.*, part. II, p. 442; d'une façon plus correcte, mais incomplète, par J.-Simon Assémani, dans *Biblioth. orientalis*, t. III *b*, p. 791-856; intégralement, par Joseph-A. Assémani, dans son *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, l. VIII, part. VI, t. XIII; cf. Percy Badger, *The Nestorians and their rituals*, Londres, 1852; Denzinger suit Assémani le Jeune (Joseph-Aloys), t. II, p. 226 sq.

a) Dans l'*ordination du diacre*, l'évêque fait une première imposition de la main droite sur la tête de l'ordinand en récitant la prière *Deus noster bone* et, après avoir signé le front, il impose de nouveau la main en récitant une oraison, *Domine Deus fortis*. Après de nouveaux signes de croix, il impose l'*orarium*. Ensuite, prenant des mains de l'archidiacre le livre des épîtres, il le remet à chacun des ordinands, les signant au front, et disant : *Il est séparé, il est sanctifié*. On remarquera la porrection du livre qui cependant n'est accompagnée d'aucune forme sacramentelle.

b) L'*ordination du prêtre*, après un certain nombre de cérémonies et de prières préparatoires, comporte une première imposition de la main droite, accompagnée de la récitation de la prière *Deus noster bone*. Après un signe de croix sur la tête, nouvelle imposition de la main avec l'oraison *Domine Deus fortis*. Nouveau signe de croix, suivi de la remise du pallium et de l'*orarium* autour du cou. Puis, tradition du livre des évangiles à celui qui a reçu l'imposition des mains. L'évêque le marque de nouveau du signe de la croix, disant : *Il est séparé, il est sanctifié*, comme ci-dessus

c) Dans l'*ordination de l'évêque*, tous les évêques présents imposent à l'élu les mains, pendant que celui-ci est incliné sous le livre des évangiles placé sur sa tête. Le pontife officiant récite la prière *Gratia Domini nostri Jesu-Christi*, etc. Puis, il impose la main droite sur la tête de l'ordinand et étend la gauche en signe de prière pendant la récitation de l'oraison *Deus noster bone et benefactor*. Il l'entoure ensuite de la *maaphra* (chape), le coiffe de la *biruna* (mitre) et lui remet dans la main droite le bâton pastoral. Denzinger, t. II, p. 266 sq.

On remarquera, dans l'ordination du prêtre, la tradition du livre, mais, comme dans celle du diacre, sans aucune formule sacramentaire.

6. *Église copte*, voir t. X, col. 2288-2289. — Les rites coptes ont été publiés incomplètement par Athanase Kircher, S. J., *Rituale Ecclesiæ ægyptiacæ*.

a) *L'ordination du diacre*, après plusieurs cérémonies préliminaires, comporte l'imposition de la main droite de l'évêque sur la tête de l'ordinand, avec récitation de l'épiclèse *Dominator Domine Deus*. Après trois signes de croix tracés sur le visage de l'ordinand, l'évêque lui impose l'étole sur l'épaule gauche, le nouveau diacre baise l'autel, l'évêque et les assistants, et, après la bénédiction épiscopale, participe au mystère sacré.

b) L'*ordination du prêtre* comporte, au milieu de cérémonies diverses, une seule imposition de la main droite, avec récitation de la formule *Dominator Domine Deus*. L'évêque signe le front de l'ordinand avec son pouce, le déclare prêtre, fait derechef trois signes de croix à son front, lui impose l'étole, etc.

c) Dans l'*ordination de l'évêque*, après de nombreuses cérémonies et prières, le patriarche pose sa main droite sur la tête de l'élu, les évêques assistants touchant ses épaules, et récite l'oraison de l'ordination (χειροτονία) *Dominator Domine Deus*. Après d'autres oraisons, l'élu est revêtu de l'étole, de la tunique, de la cuculle et du pallium. L'évangéliaire ne lui est donné qu'après, non sur la tête, mais sur la poitrine.

On remarquera que le rite copte ne comporte aucune tradition d'instrument, aucune formule impérative dans le genre des formules romaines.

La comparaison des divers rites orientaux nous fait voir que la formule d'ordination ne saurait consister dans la seule prière *Divina gratia*, laquelle, dans le rite syriaque, est récitée non par le prélat ordinant, mais par l'archidiacre, et dans d'autres rites, se trouve totalement absente. Il faudrait donc, sur ce point rectifier l'opinion d'Arcudius, *op. cit.*, c. VIII, p. 527-528; de Goar, *op. cit.*, p. 215, n. 13; 216, n. 15; d'Isaac Habert, Ἀρχιερατικόν, Paris, 1643, p. 115 sq.; François Hallier, *De sacris elect. et ordinat.*, Paris, 1636, p. 133; et de la traduction grecque du catéchisme de Bellarmin, par Léonard Philara, édit. 3, Rome, 1637, t. I, p. 347-348. (Voir, dans ce dictionnaire, t. X, col. 2289.) De nos jours, plusieurs auteurs ont exprimé un sentiment différent, reportant la forme du sacrement à l'oraison suivante *Dieu, sans commencement ni fin* (Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, p. 241-242; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 500-503) ou à la deuxième oraison : *O Dieu puissant* (van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis*, Fribourg-en-B., 1914, p. 98, n. 1). Récemment le P. J. M. Hanssens a repris de fond en comble cette question si débattue, *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec* (lisez : de rit oriental), dans *Gregorianum*, 1924, p. 208-277; 1925, p. 41-80. Cet auteur admet volontiers que la prière *Que la divine grâce*, n'exigeant pas l'accompagnement de l'imposition des mains, ne peut pas être forme unique, mais elle est une forme secondaire. Il admet aussi que cette forme secondaire peut n'être point récitée par l'évêque, mais récitée en son nom. Pour lui, la forme, dans les rites orientaux, n'est pas attachée strictement à une formule unique; elle réside dans tout l'ensemble des prières et n'est pas nécessairement indicative, comme chez les Latins. Enfin, la forme du sacrement n'est pas nécessairement attachée à tels mots déterminés : une formule textuellement différente, mais équivalente quant au sens, peut avoir la même efficacité sacramentelle. Ce qui explique les divergences de formules entre différents rites orientaux. Voir surtout la conclusion de l'étude. Cette solution adoucit singulièrement la réponse de J. Morin, qui ne voit dans la prière *Divina gratia* qu'une proclamation préparatoire sans aucune effica-

cité dans le rite sacramentel. *Op. cit.*, exercit. II, c. III, IV, p. 19-25.

2° *Dans l'Église latine.* — Nous écartons de notre exposé l'enseignement des Pères, lequel, portant sur un sujet plus complexe que le rite de l'ordination, reflète plutôt les spéculations de la théologie sur le sacrement de l'ordre. Nous nous en tiendrons donc aux rites eux-mêmes, considérés dans leur évolution du Ve siècle jusqu'à nos jours. Nous suivrons ici l'exposé de J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 125-176.

1. *Du Ve au VIIIe siècle.* — Jusqu'au Ve siècle, les rites d'ordination sont substantiellement les mêmes dans les Églises d'Occident. Mais à partir du Ve siècle, il faut tenir compte de deux formes liturgiques qui se sont partagé ces Églises : la liturgie *romaine*, régnant à Rome, dans l'Italie méridionale et en Afrique; la liturgie *gallicane*, dominant dans le nord de l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Bretagne et, plus tard, l'Irlande. Dans ces deux liturgies, non seulement diffèrent la suite des cérémonies et les formules des prières de la messe, mais encore, pour tout ce qui n'est pas essentiel, les rites et les prières des ordinations. C'est la fusion de ces deux formes qui a donné les cérémonies composites du Pontifical romain actuel.

a) Rite romain. — Sources principales : 1° *Sacramentaires,* — *léonien* (déclin du VIe siècle) — *grégorien* de la bibliothèque capitulaire de Vérone (ou mieux sacramentaire du pape Hadrien, fin du VIIIe siècle). Voir Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., p. 125-132; 143-152; M. Feltoe, *Sacramentarium leonianum*, Cambridge, 1896; la *P. L.*, t. LV, donne l'édition des Ballerini, mais la meilleure édition est celle de Fr. Bianchini, *Anastasius Bibliothecarius*, t. IV, Rome, 1734. La collection liturgique de Maria-Laach, *Liturgiegeschichtliche Quellen* en annonce une nouvelle publication qui promet d'être définitive. Cf. dom Pierre de Puniet, *Pontifical romain*, Paris, 1930, p. 20, et *Dict. d'archéologie*, art. *Léonien* (*Sacramentaire*), t. VIII, col. 2550. Le sacramentaire grégorien a été récemment édité par A. Wilson, *The Gregorian sacramentary under Charles the Great*, Londres, 1915, et par Hans Lietzmann, *Das Sacramentarium Gregorianum*, Munster, 1921. La plus ancienne édition est de Jacques Pamélius, *Liturgica Ecclesiæ latinæ*, t. II, 1571. La *P. L.*, t. LXXVIII, donne l'édition de dom Hugues Ménard (1642) et représente un texte mitigé; cf. *Dict. d'archéologie*, art. *Grégorien* (*Sacramentaire*), t. VI, col. 1776, et dom de Puniet, *op. cit.*, p. 27. — 2° *Ordines romani* (cf. *Ordo de Saint-Amand*, dont le manuscrit est du VIIIe ou IXe siècle, et que Duchesne a édité en appendice, *op. cit.*, p. 495-497), donnés par Mabillon et édités dans la *P. L.*, t. LXXVIII, col. 999-1008. Les sacramentaires contiennent surtout les prières; les *ordines* indiquent les rites et la suite de la cérémonie. Sur les *ordines*, voir dom de Puniet, *op. cit.*, p. 35 sq.; cf. Kösters, *Studien zu Mabillons römischen Ordines*, Munster, 1905; toutefois la compilation publiée par Melchior Hettorp, *De divinis catholicæ Ecclesiæ officiis*, Paris, 1610, col. 21-178 (reproduite, dans *Bibliotheca veterum Patrum*, Paris, 1644, t. X, et dans *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XIII) offre cette caractéristique, qu'au lieu de se borner aux rubriques, elle contient les formules *in extenso.* Voir M. Andrieu, *L'Ordo romanus antiquus et le liber de divinis officiis du Pseudo-Alcuin*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1925, d. 642-650. M. Andrieu prépare l'édition de cet *Ordo antiquus ;* cf. dom De Puniet, *op. cit.*, p. 39 sq. Il y a accord à peu près complet entre ces divers documents.

a. Ordres mineurs et sous-diaconat. — Au Ve siècle, les quatre ordres mineurs ont droit de cité. Mais nous n'avons pas d'indication sur la manière dont, au rite romain, on conférait les trois ordres inférieurs de portier, de lecteur, d'exorciste. La cérémonie devait être absolument privée dans la *Schola cantorum ;* peut-être même n'y avait-il rien en dehors de la simple désignation faite par l'archidiacre. Le texte du *Gregorianum* de H. Ménard présente ici toute la série des prières et des rites gallicans; mais c'est une interpolation.

Les ordinations d'acolyte et de sous-diacre n'ont guère de solennité. L'*Ordo* IX, 1, dit qu'elles se faisaient « quand et où on voulait ». Revêtu de l'aube et de l'*orarium*, l'ordinand se présentait à l'évêque avec le sac de lin destiné à recevoir les pains consacrés et il se prosternait devant le pontife qui le bénissait avec cette formule : « *Par l'intercession de la bienheureuse et glorieuse Marie, toujours vierge et du bienheureux apôtre Pierre, que le Seigneur te sauve, te garde et te protège.* » Cf. ACOLYTE, t. I, col. 315. L'ordination du sous-diacre était presque semblable. La bénédiction était précédée d'un serment fait par le candidat sur l'évangile qu'il n'avait jamais commis l'un des quatre péchés énormes contre la chasteté qui excluaient l'ordination : sodomie, violation des vierges, bestialité, adultère, et l'évêque mettait entre les mains de l'ordinand un calice vide. *Ordo* VIII, 2.

b. Diaconat. — Après le serment par les candidats relativement aux péchés énormes ci-dessus énumérés et l'invitation faite préalablement aux fidèles de dire ce qui pourrait être contre leur admission au diaconat, l'ordination se faisait le samedi des quatre temps. Après l'épître, le pontife les appelait nommément et les faisait avancer devant l'autel, puis se prosternait avec eux pendant le chant des litanies. Ensuite, l'évêque imposait la main sur la tête de chacun des ordinands et prononçait deux prières; une prière ordinaire *Deus conlator sacrarum magnifice dignitatum* et une prière consécratoire *Adesto quæsumus, omnipotens Deus, honorum dator, ordinum distributor*, etc., conservée en forme de préface dans le pontifical actuel. On y supplie Dieu de répandre sur les nouveaux élus le Saint-Esprit et de faire qu'ils deviennent dignes d'accéder au degré supérieur, *Ordo* VIII. L'*Ordo* IX, 8, ajoute un détail, la distribution aux ordinands des *orarii* prises par l'archidiacre sur l'autel de Saint-Pierre où elles ont passé la nuit, et mises par l'évêque lui-même au cou des candidats.

c. Presbytérat. — L'ensemble du rituel est absolument le même que pour le diaconat. Après les diverses cérémonies préparatoires, les candidats se présentaient, une fois les diacres ordonnés, devant le pontife, revêtus de l'étole (*orarius*) et de la planète. Suivait l'invitation faite à l'assemblée de prier pour les ordinands : *Oremus, dilectissimi, Deum Patrem omnipotentem*, puis, la prostration et la litanie. Ensuite, l'évêque leur imposait la main sur la tête récitant deux prières, une prière ordinaire *Exaudi nos, Deus salutaris noster..*, et le canon consécratoire *Vere dignum... Deus honorum omnium... præmia consequantur* (toutes deux conservées dans le pontifical actuel). Le sacramentaire grégorien, édition Ménard, est seul à dire que les prêtres présents imposent aussi la main; on sait que la *Tradition apostolique* mentionnait également cette coopération des prêtres. Après ces prières, les nouveaux prêtres recevaient, comme les diacres, l'accolade du pontife, des évêques et des prêtres, présentaient leur offrande et recevaient la communion à la messe qui se continuait. Pas de porrection d'instrument.

d. Épiscopat. Les cérémonies de l'ordination à l'épiscopat sont surtout décrites par les *ordines* VIII et IX et, en principe, sont supposées faites par le pape. Ce rituel ne différait guère, pour l'ordre des cérémonies, de celui de l'ordination presbytérale.

Le futur évêque, au préalable élu par son clergé et son peuple, devait se rendre à Rome, y jurer qu'il était innocent des quatre péchés susnommés. La consécration devait avoir lieu le dimanche. Voir les cérémonics préliminaires dans Tixeront, p. 135. Après une invitation faite par le pontife consécrateur lui-même, le pape, l'ordinand et le clergé se prosternaient pendant le chant de la litanie. Après quoi, le pape, imposant seul la main sur la tête de l'élu, prononçait comme pour les prêtres deux oraisons : l'une ordinaire *Propitiare, Domine. supplicationibus nostris...*, l'autre, canon consécratoire *Vere dignum... Deus honorum omnium*. Les deux formules ont été conservées dans le pontifical actuel, la seconde coupée en deux par la cérémonie de l'onction sur la tête et le chant du *Veni Creator*. Quelques phrases de la seconde manquent dans les sacramentaires léonien et grégorien; cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 380, note. La cérémonie s'achevait par l'accolade que le nouvel évêque recevait du pape, et qu'il rendait à son tour au pape et aux évêques présents.

On a remarqué que le *pape* imposait seul les mains. Quand un simple évêque était consécrateur, il devait être assisté de deux autres évêques. *Ut unus episcopus episcopum non ordinet, excepta Ecclesia romana.* Ainsi s'exprime le diacre Ferrand, *Breviatio canonum*, c. VI, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 818. On se souvient que Novatien avait été ordonné par trois évêques (voir plus haut, col. 1246).

e. Ordination du pape. — (On se rappellera que, durant toute la période à laquelle se réfèrent les *Ordines*, le pape n'est jamais pris parmi les évêques. Il doit donc toujours recevoir la consécration épiscopale.) L'ordination se faisait toujours à Saint-Pierre. Après la litanie, deux évêques, ceux d'Albano et de Porto, récitaient successivement sur l'ordinand une prière; puis, sur la tête de l'élu, un troisième évêque, celui d'Ostie, prononcait l'oraison consécratoire *Vere dignum ...Deus honorum omnium...* On faisait une simple modification pour marquer la dignité de l'élu. Le nouveau pape continuait lui-même la messe par le chant du *Gloria in excelsis*.

b) Rite gallican. — Sources principales : 1° Les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, collection arlésienne du début du VIe siècle, peut-être œuvre de saint Césaire d'Arles. Le rite gallican y est sommairement décrit, mais il y est à l'état pur. On les trouve dans toutes les collections de conciles ; dans *P. L.*, t. LVI, col. 879 et surtout 887 sq. ; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *a*, p. 108 sq.; cf. Denz.-Bannw., n. 150-158; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1311. Voir la note bibliographique dans dom de Puniet, *op. cit.*, p. 64-66. — 2° Le sacramentaire dit *gélasien* et le *Missale Francorum*, où l'on trouve, pour les trois ordres supérieurs, à côté des rites gallicans, des prières romaines et d'autre provenance. Sur le sacramentaire gélasien, voir dom de Puniet, *op. cit.* p. 22, qui rappelle l'origine romaine du rite gélasien, ainsi que son antériorité relative au rite grégorien, p. 25, et *Dict. d'archéologie*, art. *Gélasien* (*Sacramentaire*), t. VI, col. 747. Le sacramentaire gélasien a été publié à nouveau par H. A. Wilson, *The gelasian sacramentary*, Oxford, 1894. La *P. L.*, t. LXXIV, reproduit, avec des fautes, l'édition de Muratori. Le *Missale Francorum* (mss. de la fin du VIIe ou du début du VIIIe siècle) se trouve dans le t. LXXII, col. 317 sq., qui reproduit l'édition de Mabillon; cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 132-143. — 3° Le livre II du *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore, et le *Liber ordinum* mozarabique, qui représentent plus particulièrement l'Espagne. Le *De officiis* de saint Isidore dans *P. L.*, t. LXXXIII; le *Liber ordinum*, édité par D. Férotin, Paris, 1904.

Le rite gallican présente, par rapport au rite romain, une différence capitale en ce qui concerne la collation des *ordres mineurs*. Ici, la cérémonie, nettement fixée par un texte, a plus d'importance et se rapproche de celle usitée pour les ordres supérieurs. Elle est conservée dans le pontifical actuel. Elle comprend pour chaque ordre essentiellement trois choses : 1° la tradition à l'ordinand des instruments de son ordre, accompagnée d'une formule, parfois précédée d'une instruction; 2° une invitation à la prière adressée à l'assemblée; 3° une oraison.

a. Ordination des portiers. — Le portier, instruit par l'archidiacre des devoirs de sa charge, est présenté à l'évêque qui, prenant sur l'autel les clés de l'église, les lui remet en prononçant la formule : *Sic age quasi redditurus Deo rationem pro his rebus quæ his clavibus recluduntur.* Puis invitation à la prière *Deum Patrem omnipotentem...* et l'oraison *Domine sancte, Pater omnipotens...* toutes formules conservées, avec des variantes insignifiantes, dans le pontifical actuel.

b. Ordination des lecteurs. — Le futur lecteur devait avoir été élu. Après quelques formalités préliminaires, l'évêque remettait à l'ordinand le livre des leçons, en disant : *Accipe et esto verbi Dei relator habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum his qui verbum Dei ministraverunt.* Puis, oraison *Domine sancte pater omnipotens*, toutes formules insérées dans le pontifical actuel.

c. Ordination des exorcistes. — Elle consistait dans la remise à l'ordinand du livre des exorcismes, avec la formule : *Accipe et commenda, et habeto potestatem imponendi manum super energumenum sive baptizatum sive catechumenum.* Puis, invitatoire *Deum Patrem omnipotentem supplices deprecemur...* et l'oraison *Domine sancte, Pater omnipotens..* du pontifical actuel.

d. Ordination des acolytes. — Il n'y avait d'acolyte que dans les églises plus importantes. D'où le silence du sacramentaire gélasien sur leur ordination. Le *Missale Francorum* ne contient que l'oraison finale. D'après les *Statuta*, le futur acolyte, instruit de son office par l'évêque, recevait de l'archidiacre un chandelier avec son cierge et, de plus, une burette vide. L'oraison finale était la deuxième de celles que porte le pontifical actuel.

e. Ordination des sous-diacres. — Le sous-diaconat n'est devenu ordre majeur qu'au XIIe siècle. Aussi, dans le rite gallican, la cérémonie par laquelle on le conférait ressemble à celle des ordres mineurs. L'ordination commençait par une allocution dont le début et la fin ont été conservés dans le pontifical actuel comme forme de la porrection du calice : *Vide cujus ministerium tibi traditur... Ideo te admoneo, ita tu te exhibe ut Deo placere possis.* Entre ces deux parties, un long monitoire, dans lequel l'évêque recommande à l'ordinand piété, vigilance, sobriété, chasteté et l'instruit de quelques-unes de ses fonctions. Ce monitoire se retrouve, coupé en deux, dans le monitoire *Adepturi* de l'actuel pontifical. Puis venait la porrection, par l'évêque, du calice vide avec sa patène, et l'archidiacre présentait au candidat une burette d'eau avec sa cuvette et une serviette. Aucune formule n'accompagnait ces gestes. Suivaient l'invitation à la prière et l'oraison *Oremus Deum et Dominum nostrum...* et *Domine sancte, Pater omnipotens...*, qu'on trouve encore dans le pontifical, après la tradition des instruments.

f. Ordination des diacres. — L'évêque avait choisi les futurs diacres, et, avant de procéder à leur ordination, il consulte le peuple sur leur dignité. L'assemblée ayant acquiescé, l'évêque l'invite à la prière, puis, la main étendue sur la tête de l'ordinand, prononce la formule consécratoire. Invitation à la prière et formule consécratoire ont été conservées dans le

pontifical actuel. L'invitatoire *Commune votum communis prosequatur oratio...* y suit le monitoire *Provehendi;* la formule *Domine sancte, spei, fidei gratiæ..*, y forme la dernière prière de l'ordination. Les *Statuta* font observer (et cette rubrique se retrouve déjà dans les plus vieux textes en rapport avec la *Tradition apostolique*) que l'évêque seul impose la main à l'ordinand, parce que celui-ci est ordonné, non *ad sacerdotium*, mais *ad ministerium*.

Aux xe et xie siècles, les livres liturgiques anglo-saxons, marquent, pour l'ordination des diacres, une onction des mains. Cet usage, qui commençait à s'introduire en France au ixe siècle, ne s'y maintint pas; cf. Nicolas Ier *Epist.*, LXVI, 3, *P. L.*, t. XCIX, col. 884.

g. Ordination des prêtres. — L'ordination des prêtres ressemblait à celle des diacres, à laquelle elle ajoutait l'onction des mains. Après avoir dans l'allocution *Quoniam dilectissimi fratres*, conservée au pontifical avec des variantes insignifiantes, fait ratifier le choix de ses candidats par l'assemblée, l'évêque invite la foule à la prière, demandant, pour l'ordinand, le don divin, la bénédiction du presbytérat et la grâce d'être digne de l'honneur qui lui est conféré. Puis venait la formule consécratoire, pendant laquelle l'évêque et tous les prêtres présents tenaient la main étendue sur la tête de l'ordinand. C'est la prière *Deus sanctificationum omnium auctor*, conservée au pontifical actuel, avant le *Veni Creator*. La prière consécratoire était suivie de l'onction des mains, avec la formule : « Que ces mains soient consacrées par cette onction et par notre bénédiction afin que tout ce qu'elles auront béni soit béni, et que tout ce qu'elles auront sanctifié soit sanctifié. » C'est à peu près la formule actuelle.

h. Ordination des évêques. — Après les préliminaires relatifs au choix et à la présentation du nouvel évêque, l'acclamation de la foule s'étant fait entendre, l'évêque consécrateur invitait les assistants à la prière : *Deum totius sanctificationis ac pietatis auctorem...* (non conservée dans le pontifical actuel). Puis venait la formule de consécration, pendant laquelle deux autres évêques posaient et tenaient ouvert sur la tête et le cou de l'ordinand le livre des évangiles et tous les évêques présents lui touchaient la tête de leurs mains. Comme formule consécratoire, le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum* ne donnent que la formule romaine *Deus honorum omnium*, avec le développement qui manque aux sacramentaires léonien et grégorien (voir ci-dessus, col. 1265). Cette formule suppose que plusieurs évêques étaient ordonnés ensemble : ce qui indique à coup sûr, pour la formule, une origine romaine. Mgr Duchesne pense « qu'il ne s'est pas conservé de formule gallicane pour cette partie de la cérémonie ». Après la formule consécratoire, onction des mains, accompagnée de la formule *Unguantur manus istæ...*, qui a passé, avec le rite, dans le pontifical actuel.

2. *Fusion des deux usages, romain et gallican. Rites latins du début du XIIIe siècle.* — La fusion des deux usages s'opéra d'abord en France, puis à Rome, où cette liturgie composite finit par s'implanter. Commencée avant le ixe siècle, l'évolution se poursuivit jusqu'au xiiie et même au xive siècle. Mais, dès le xie, l'essentiel est déjà accompli : « La liturgie romaine, depuis le xie siècle au moins, n'est autre chose que la liturgie franque, telle que l'avaient compilée les Alcuin, les Helisachar, les Amalaire. » Duchesne, *Origines*, p. 109. On le constate en effet, en parcourant les premiers essais de pontificaux. Citons en Angleterre : le pontifical d'Egbert, le bénédictorial de Robert, et d'autres analogues. Voir les documents publiés par la Surtees Society et la Henry Bradshaw Society. En France : le pontifical de Poitiers, Bibliothèque de l'Arsenal, à Paris, ms. 227, auquel Martène a fait de larges emprunts ; cf. dom A. Wilmart, *Notice sur le Pontifical de Poitiers* dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Munster, 1925, p. 48-82. En Italie, le pontifical conservé à la bibliothèque du chapitre de Milan; cf. Dr Magistretti, *Pontificale in usum Ecclesiæ Mediolanensis*, Milan, 1897. En Allemagne, le pontifical romano-germanique, issu de l'*Ordo romanus antiquus*; cf. Dr Metzger, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein*, Fribourg-en-B., 1914. Il faut citer également, dès avant le xiiie siècle, le pontifical des papes (dont l'*Ordo* x de Mabillon est une partie), compilation de différents *Ordines* séparés; cf. dom de Puniet, *op. cit.*, p. 43 sq.

Les raisons de cette évolution, les voici : les rapports fréquents des pays de rite gallican avec Rome incitèrent ces pays à introduire, dans leurs usages, l'usage romain; l'élévation du sous-diaconat au rang majeur (1198) fit qu'on introduisit dans le rite d'ordination ce qui se rapprochait du rite propre au diaconat; la formule d'instruction qui, d'après les *Statuta*, était employée pour les portiers et les acolytes, fut étendue à tous les autres ordres; puisqu'on présentait aux minorés les instruments de leurs fonctions, on les présenta également aux ordinands des ordres supérieurs; enfin, la porrection des instruments avec la formule adjointe permit aux théologiens de considérer cet élément (où ils pouvaient plus facilement trouver une application de la théorie hylémorphique) comme essentiel au rite d'ordination ; on en vint même à étendre ce concept à l'imposition des insignes et des ornements. Enfin, on crut devoir détailler, par des cérémonies spéciales, la collation des pouvoirs conférés en bloc par la prière consécratoire. De là, dans l'ordination au presbytérat, par exemple, collation du pouvoir de dire la messe et d'absoudre des péchés. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces points au paragraphe suivant.

Il est plus conforme à notre plan d'envisager dès maintenant le résultat de cette évolution, tel qu'il se présente au début du xiiie siècle. On trouve de ce résultat un excellent spécimen dans le *Mitrale, seu de officiis ecclesiasticis summa* de Sicard de Crémone († 1215), l. II, c. II-IV, *P. L.*, t. CCXIII, col. 61-72.

Sicard observe que la collation d'un ordre comprend quatre actes successifs : les ordinands sont appelés, instruits de leurs devoirs, ordonnés et finalement bénits : « tout est affaire de solennité, sauf l'ordination; et, parce qu'elle consiste en parole et en choses, nous devons les considérer (paroles et choses) comme la substance du sacrement », Col. 81. Ces quatre moments se remarquent surtout dans les ordres mineurs : l'appel de l'archidiacre, le monitoire, la porrection des instruments et l'imposition des insignes, la prière ou bénédiction finale.

a) Ordres mineurs. — Mêmes rites que dans le rite gallican. Nous trouvons les formules de la porrection des instruments aux acolytes, formules qui manquent dans le sacramentaire gélasien et le *Missale Francorum* : *Accipe ceroferarium cum cereo, ut scias te ad accendenda luminaria mancipari.* — *Accipe urceolum ad suggerendum vinum id est eucharistiam sanguinis Christi.* Ce sont encore les formules du pontifical actuel. Sicard ajoute qu'elles sont « la substance du sacrement ».

b) Sous-diaconat. — Sicard le compte au nombre des ordres sacrés. Néanmoins, malgré les préliminaires qui ressemblent à ceux du diaconat et de la prêtrise (interrogatoire de l'évêque, attestation de l'archidiacre, consultation du peuple, prières faites par le peuple pour les ordinands), la collation du sous-diaconat n'accuse pas une différence bien notable

avec celle des ordres mineurs. L'évêque fait toucher à l'ordinand un calice vide avec sa patène; l'archidiacre, une aiguière pleine d'eau avec un bassin et un manuterge, pendant que l'évêque prononce la formule *Vide cujus ministerium tibi traditur.* Puis, remise du manipule, avec la formule *Accipe manipulam tuam et imple ministerium tuum : potens est enim Deus ut augeat tibi gratiam.* Et Sicard conclut que ces instruments et paroles sont la substance du sacrement. Enfin, revêtant l'ordinand de la tunique, le prélat prononce la formule *Tunica jucunditatis et indumento lætitiæ induat te Dominus.* Mais cette cérémonie n'appartient pas à la substance de l'ordination. Pas d'amict, pas de présentation du livre des épîtres.

c) *Diaconat.* — Après les préliminaires déjà connus, l'ordination commence. L'évêque impose les mains aux ordinands. Mais, alors que la *Tradition* et les *Statuta* demandent que l'évêque seul impose les mains au diacre, Sicard, suivant en cela l'avis d'Amalaire, *De officiis ecclesiasticis*, II, 12, *P. L.*, t. cv, col. 1087, demande que tous ceux qui sont présents et le peuvent imposent aussi les mains aux ordinands. Après l'imposition des mains, l'évêque passe l'étole sur l'épaule gauche du candidat, en disant : *Accipe stolam candidatam de manu Domini*, etc. (formule du pontifical actuel); lui remet le livre des évangiles avec la formule qui se lit encore aujourd'hui. Sicard considère « cette chose » et « ces paroles » comme la substance de ce sacrement. Il n'est pas question expressément de dalmatique : « si elle est donnée, elle n'appartient qu'à la solennité. »

d) *Prêtrise.* — Préliminaires habituels. Puis, imposition des mains par l'évêque ordinant et les prêtres présents. Ensuite, imposition de l'étole en la croisant sur la poitrine, comme on fait encore aujourd'hui, avec la formule *Accipe jugum Domini*, etc. (formule actuelle, que quelques-uns complétaient par *Stola innocentiæ induat te Dominus*, paroles que prononce aujourd'hui encore l'évêque en déployant la chasuble). L'ordinand était revêtu de la chasuble, avec la formule *Accipe vestem sacerdotalem...* (formule actuelle). Après l'imposition de l'étole et de la chasuhle venait la cérémonie gallicane de l'onction des mains, accompagnée de l'ancienne formule (aujourd'hui encore en usage). Puis, présentation par l'évêque à l'ordinand des instruments servant à l'offrande du saint sacrifice, la patène avec l'hostie, le calice avec le vin. *Accipe*, disait l'évêque, *potestatem offerre sacrificium Deo*, etc. (formule actuelle). Sicard considère que l'étole, la chasuble, l'huile, le calice et la patène avec les paroles des diverses formules appartiennent à la substance du sacrement; mais non les *præcedentia.* Or, dans ces *præcedentia* se trouve l'imposition des mains!

e) *Épiscopat.* — L'évêque est consacré un dimanche. Le samedi soir il a été convoqué et examiné, sur sa conduite et sa vie passée; le dimanche matin, il l'est sur la vie qu'il se propose de mener à l'avenir et sur sa foi. Le sacre est fait par trois évêques : c'est une règle apostolique, parce que Jacques, le frère du Seigneur, a été consacré par Pierre, Jacques et Jean. Deux des évêques tiennent sur les épaules de l'élu le livre des évangiles; le troisième récite la formule de bénédiction. On ne signale pas explicitement l'imposition des mains; mais elle va de soi. Cette cérémonie est suivie de l'onction de la tête en forme de croix, avec la formule *Ungatur et consecretur caput tuum* (formule actuelle). Puis onction des mains toujours en forme de croix, avec la formule *Inungantur manus istæ..* (partie de la formule actuelle). Le pouce droit recevait une onction spéciale; cf H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 504. Le reste des cérémonies n'est qu'indiqué : tradition de la crosse, de l'anneau, du livre des évangiles, chacune avec sa formule appropriée. Pour Sicard, les onctions, la tradition de la crosse et de l'anneau et les formules qui les accompagnent sont vraisemblablement la substance du sacrement.

On voit combien ces rites se rapprochent du pontifical actuel. Les seules cérémonies non mentionnées par Sicard sont les suivantes : 1° *Sous-diacres :* la prostration et la récitation des litanies probablement; sûrement l'imposition de l'amict et la porrection du livre des épîtres; 2° *Diacres :* imposition de la main au milieu de la préface avec la formule : *Accipe Spiritum sanctum ad robur;* 3° *Prêtres :* seconde imposition des mains et formule qui l'accompagne, pour donner le pouvoir de remettre les péchés et déploiement de la chasuble; 4° *Évêques:* bénédiction et imposition de la mitre et des gants et intronisation.

Il est temps de voir comment ces derniers éléments se sont introduits.

3. *Dernière évolution : le pontifical actuel.* — Le souci des rédacteurs successifs semble avoir été de ne rien laisser perdre de ce qu'ils avaient trouvé dans les livres des rites romains et gallicans et de ce que leurs prédécesseurs leur avaient légué. On a passé ainsi des formes rudimentaires du premier début au rituel et au pontifical compliqués d'aujourd hui. Le rôle décisif dans cette dernière adaptation du pontifical romain fut réservé à Guillaume Durand, évêque de Mende. Cf. Batiffol, *Le Pontifical romain, Le Pontifical de Guillaume Durand, évêque de Mende,* dans *Bul. d'anc. litt. et d'archéol. chrétiennes*, 1912, p. 290-296. La première édition du pontifical romain date de 1485, c'est le *Pontificalis liber* d'Æneas Sylvius Piccolomini, plusieurs fois réimprimé et corrigé, puis réédité sous un nouveau titre en 1511 : c'est le *Pontifical de Jules II.* En 1520, nouvelle édition du dominicain Castellani, dédiée au pape Léon X. On en signale plusieurs rééditions, faites avec des corrections; en 1561, *Pii papæ IV auctoritate emendata;* en 1579, *aucta et emendata ad concilii Tridentini sanctiones.* Mais l'approbation *officielle* ne fut donnée qu'à la fin du XVIe siècle, à la suite des décisions du concile de Trente. Clément VIII approuva le pontifical en 1597, prenant pour base le travail de Castellani. Une nouvelle révision aboutit en 1645 à la publication du *Pontifical d'Urbain VIII*, auquel, sans apporter de modifications sérieuses, Benoît XIV fit quelques additions. C'est l'édition définitive, 1752.

Ces brèves indications suffisent à jalonner une route qu'il n'appartient pas à cet article de décrire dans tous ses détails. Il nous suffira ici de faire connaître à quelles sources se rattachent les cérémonies et formules actuelles, de signaler les modifications introduites dans le pontifical depuis le XIIIe siècle, et d'en indiquer la date approximative.

a) En ce qui concerne *les ordres mineurs*, les monitoires sont très anciens et remontent vraisemblablement à une époque antérieure à la fusion des deux rites. Les formules qui accompagnent la porrection des instruments sont absentes des sacramentaires gallicans. La formule pour la porrection du chandelier se trouve dans l'ancien *Ordo* romain, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 481, note 719. On s'est contenté d'ailleurs d'y transporter à l'impératif ou à l'indicatif les indications des *Statuta.* Les deux formules, on l'a vu, sont dans Sicard. Les invitatoires à la prière et les oraisons qui les suivent sont aussi de rédaction gallicane. L'invitatoire *Oremus, fratres carissimi*, des lecteurs, qui manque dans les sacramentaires gallicans, se trouve dans l'ancien *Ordo* romain, *loc. cit.*, col. 479, note 701. La première et la troisième oraison pour les acolytes, *Domine sancte...* et *Omnipotens*

sempiterne Deus, qui sont absentes du *Missale Francorum* et du sacramentaire gélasien, se retrouvent, la première, dans un manuscrit de Corbie antérieur à 986, *id.*, col. 482, note 723 (manuscrit, édité par J. Morin, *Commentarius...*, part. II, p. 298 sq.), la troisième dans le manuscrit du sacramentaire grégorien, édité par dom H. Ménard (IXe siècle). L'invitatoire qui précède les trois oraisons est modelé sur l'invitatoire usité pour les exorcistes.

b) L'ordination des *sous-diacres* ne comportait primitivement aucune solennité. Aux Ve-VIIIe siècles, on leur mettait simplement en mains un calice vide et on les bénissait. La cérémonie du pontifical actuel est donc essentiellement de rite gallican. M. Tixeront estime que « la partie centrale de l'ordination et la plus ancienne commence avec le monitoire *Adepturi, filii carissimi*, et s'achève avec l'oraison *Domine sancte Pater omnipotens... benedicere dignare*. Puis, viennent peut-être, par ordre d'ancienneté, l'allocution du commencement *Filii dilectissimi*, et le pas fait par les ordinands, conséquence l'un et l'autre de l'obligation de la continence imposée aux sous-diacres, dès le temps de saint Léon (440-461); puis, sans doute, l'imposition des vêtements sacrés, manipule, tunique, amict; puis enfin la prostration et la récitation des litanies, conséquence de l'élévation du sous-diaconat au rang d'ordre sacré, assimilé au diaconat, peu avant l'an 1197. La partie centrale est toute gallicane. On en peut voir plus haut, le détail. Du monitoire *Adepturi* nous ne trouvons cependant, dans le *Missale Francorum*, que les passages *Oblationes quæ veniunt... debet vergi* et *Et ideo si usque nunc fuistis tardi... amodo casti*, qu'on lisait dans l'allocution précédant la porrection des instruments : le reste représente un développement postérieur. La formule qui accompagne la porrection du calice est faite de la première et de la dernière phrase de cette allocution. » *Op. cit.*, p. 158. L'avertissement *Filii dilectissimi* et le « pas » des ordinands n'existent pas dans les documents anciens, Sicard y compris. Faut-il faire observer que le pas ne se fait pas, même de nos jours, à Rome? C'est une cérémonie essentiellement française.

Des vêtements sacrés, le plus anciennement imposé à l'ordinand est le manipule. L'ancien *Ordo* romain et un *Ordo* manuscrit de Saint-Germain (XIIe siècle) mentionnent la cérémonie, mais avec des formules différentes de celle du pontifical; cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 483, note 736. Sicard la mentionne avec la même formule que le ms. de Saint-Germain. Après le manipule, vient la tunique, dont Sicard signale l'imposition avec la même formule que celle du pontifical. Quoiqu'il parle de l'amict, il ne signale pas encore son imposition. La cérémonie remonte donc au plus haut au XIIIe siècle. Hugues Ménard assure n'avoir rencontré la cérémonie de la porrection des instruments dans aucun ancien auteur, *ordo* ou sacramentaire manuscrits ou imprimés. Sicard n'en parle pas. La formule qui accompagne cette porrection est modelée sur celle qui accompagne la porrection du livre des évangiles au diacre. La récitation de la litanie des saints est un usage romain étendu au sous-diaconat après que celui-ci fut considéré comme un ordre majeur; cette addition a donc dû être faite dans le courant du XIIIe siècle; Sicard paraît l'ignorer.

c) L'ordination au *diaconat* avait, dans le rite romain, un rituel déterminé. Ce rituel s'est combiné, dans le pontifical, avec le rituel gallican.

Le prélude (présentation au peuple, interrogation de l'évêque, etc.) se rattache plutôt au rite gallican. L'allocution du prélat au clergé est toute romaine. De la cérémonie de l'ordination : 1° le monitoire *Provehendi* a dû être rédigé de bonne heure, sans qu'on puisse lui fixer une date déterminée; 2° la litanie est de rite romain; 3° des deux invitations à la prière qui suivent, la première, *Commune votum*, est l'ancien invitatoire gallican; la seconde, *Oremus, fratres carissimi*, se compose de deux formules romaines, d'abord l'ancien invitatoire romain *Oremus... dona conservet*, puis une autre prière du même genre *Preces nostras clementer exaudiat... et confirmet;* cf. Duchesne, *op. cit.*, p. 389, note 3. Cette autre prière se trouve dans le sacramentaire léonien, *P. L.*, t. LV, col. 114, et dans le sacramentaire gélasien, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1071; la combinaison des deux prières se lit dans le *Missale Francorum;* 3° la prière consécratoire en forme de préface est l'ancienne formule romaine. Elle est aujourd'hui coupée en deux par l'imposition de la main de l'évêque sur la tête de l'ordinand avec la formule *Accipe Spiritum sanctum ad robur*. Geste et formule relativement récents, puisqu'on ne les trouve pas dans les anciens rituels et chez les anciens auteurs. Martène pense que ce rite est devenu universel au XIVe siècle. *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VIII, a. 9, n. 2; cf. van Rossum *op. cit.*, p. 152-153; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 72; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. XX, p. 873, 874; 5° l'imposition de l'étole est ancienne. L'*Ordo* romain IX, 2 et 8, la mentionne; le manuscrit grégorien, édité par Ménard, également. La formule qui l'accompagne se trouve dans l'ancien *Ordo* romain et dans Sicard. Elle répond à la formule employée pour l'imposition du manipule au sous-diacre. L'imposition de la dalmatique paraît plus récente : au début du XIIIe siècle, elle n'était pas encore générale. L'*Ordo* romain VIII, 3, et IX, 8, indique cependant que les diacres s'en revêtaient ou en étaient revêtus par l'archidiacre. La formule est calquée sur celle de l'imposition de la tunique au sous-diacre. La cérémonie de la porrection du livre des évangiles semble venir d'Angleterre et a dû commencer à s'introduire au VIIIe siècle, car on la trouve mentionnée, avec une formule différente, dans un ordo manuscrit de cette époque; cf. H. Ménard, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 488, note 748. Cependant, Durand de Saint-Pourçain († 1334) assure que c'est lui qui l'a introduite dans l'ordinaire de l'Église du Puy; 6° des deux oraisons finales, la première, *Exaudi Domine*, est sans doute une formule romaine, donnée d'ailleurs par plusieurs mss. du sacramentaire grégorien, notamment par celui édité par H. Ménard, *loc. cit.*, col. 486, qui la place avant la formule consécratoire. La seconde, *Domine sancte, Pater fidei*, est la prière consécratoire gallicane.

d) L'ordination des *prêtres*, dans le pontifical actuel, reproduit celle des diacres jusqu'à la cérémonie de l'onction des mains, à partir de laquelle commence tout un autre ordre de cérémonies, la plupart évidemment plus récentes. L'allocution à l'assemblée, *Quoniam fratres carissimi*, est l'ancienne allocution gallicane, avec une terminaison romaine.

Dans l'ordination proprement dite, il faut distinguer deux parties; la première où l'élément romain domine, la seconde, explicitant les deux pouvoirs (consacrer l'eucharistie et remettre les péchés) qui sont principalement conférés dans l'ordination sacerdotale.

Première partie : 1° le monitoire *Consecrandi* est ancien, antérieur au XIIe siècle; on le trouve dans un ancien manuscrit de Reims. H. Ménard, *loc. cit.*, col. 489, note 750; 2° la prostration et la récitation des litanies sont des cérémonies romaines (voir ci-dessus); 3° l'imposition en silence de l'évêque et des prêtres présents : « Il ne faut pas voir, dans ce geste, une

cérémonie distincte de celle qui la suit, et dans laquelle l'évêque et les prêtres tiennent la main étendue sur les ordinands. C'en est plutôt une précision et un développement (introduit peut-être à la suite de la décrétale de Grégoire IX, voir Denz.-Bannw., n. 445). Il était impossible, en effet, à l'évêque de toucher matériellement à la fois la tête de plusieurs ordinands en récitant la prière commune à tous. La coopération des prêtres est, en tout cas, un rite gallican, bien qu'on la retrouve dans l'ancienne *Tradition ecclésiastique.* » Tixeront, *op. cit.*, p. 165. L'invitatoire *Oremus, fratres carissimi*, et la prière qui suit, *Exaudi nos, quæsumus*, sont les anciennes formules du rite romain; 4° l'oraison consécratoire en forme de préface, *Vere dignum... honorum auctor et distributor*, est l'ancienne formule romaine; 5° l'imposition de l'étole et celle de la chasuble se rencontrent dans plusieurs mss. du IXe et Xe siècles; cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 223; van Rossum, *op. cit.*, n. 296-297; 6° La prière de bénédiction qui suit, *Deus sanctificationis omnium auctor*, est simplement l'ancienne formule consécratoire gallicane.

Deuxième partie : 1° l'onction des mains a amené le chant du *Veni Creator*, invocation à celui qui est *Spiritalis unctio*. L'onction est plus ancienne que le chant de l'hymne; on la trouve indiquée dans le manuscrit de Ratold (Xe siècle); le chant doit être reporté peut-être au XIIIe siècle. La formule du pontifical est à peu près la formule ancienne. L'onction des mains est suivie de la porrection des instruments, calice contenant le vin et l'eau, patène supportant une hostie. Cette cérémonie a dû être introduite vers le Xe siècle; cf. J. Morin, *Commentarium*, part. III, p. 132 sq.; van Rossum, *op. cit.*, p. 135 sq., n. 323 sq.; D. Chardon, *op. cit.*, dans *Theol. cursus compl.*, t. XX, p. 867-868. La formule était la même qu'aujourd'hui. La concélébration des nouveaux prêtres avec l'évêque officiant est un usage romain qui ne remonte pas au delà du XIVe siècle et qui s'est répandu peu à peu dans les autres Églises, Chardon, *loc. cit.*, p. 869; 2° après la communion et la profession de foi des nouveaux prêtres, le pontifical indique une nouvelle imposition individuelle des mains, avec la formule : *Accipe Spiritum sanctum; quorum remiseris peccata*, etc. Cérémonie relativement récente, inconnue des anciens manuscrits, qui a commencé au XIIIe ou XIVe siècle et ne s'est généralisée qu'au XVIe; cf. D. Chardon, *loc. cit.*, p. 869-872; Martène, *De antiq. Eccl. ritibus*, l. I, c. VIII, a. 9, n. 12; van Rossum, p. 145 sq. On rencontre toutefois des traces isolées de la cérémonie au XIe siècle; 3° le déploiement de la chasuble est un complément de l'imposition de cet ornement. Sicard en signale déjà la formule, comme ajoutée par quelques-uns à la formule *Accipe jugum Domini*, de la remise de l'étole, mais il ne marque pas la cérémonie elle-même. L'ordination s'achève sur un dernier monitoire et une bénédiction : monitoire récent, mais texte de la bénédiction ancien. Il suit, dans le sacramentaire grégorien édité par Ménard, l'imposition de la chasuble, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 223; van Rossum, p. 125.

e) La *consécration d'un évêque* est calquée sur l'ordination sacerdotale. Comme elle, elle comprend un prélude (demande de l'évêque premier assistant, lecture du mandat, formule du serment prêté par l'élu, examen de celui-ci, toutes cérémonies représentant d'anciens usages notablement amplifiés et modifiés); une première partie qui va du premier monitoire *Episcopum oportet judicare* jusqu'à la reprise de la messe; une deuxième partie, qui, indépendamment de la concélébration, comprend l'imposition de la mitre et des gants et l'intronisation du nouveau prélat.

Première partie : 1° monitoire *Episcopum oportet*, d'allure ancienne; 2° invitation à la prière et litanie qui suit, toutes deux anciennes cérémonies romaines; 3° l'imposition du livre des évangiles, sur la tête et les épaules de l'élu est un rite d'origine gallicane, qui se pratiquait aussi dans l'Église grecque. Gallicane aussi l'imposition des mains des deux évêques assistants. La formule *Accipe Spiritum sanctum* est récente et ne remonte pas au delà du XIVe siècle; cf. Martène, *op. cit.*, *loc. cit.*, n. 14. Sans doute ne trouvait-on pas la forme déprécatoire de l'oraison qui suit assez impérative; 4° la prière *Propitiare* et la préface consécratoire *Vere dignum... honor omnium dignitatum* sont toutes deux romaines. Cette dernière est séparée en deux par le *Veni Creator*, et l'onction. Elle se continue ensuite, *Hoc, Domine, copiose*, etc.; 5° l'onction de la tête n'existait ni dans le rite romain, ni dans le plus ancien rite gallican. Amalaire la signale, *De ecclesiasticis officiis*, II, 14, *P. L.*, t. CV, col. 1092, et elle est marquée dans le manuscrit du sacramentaire grégorien, édité par H. Ménard. L'onction des mains est l'ancienne cérémonie gallicane; la formule qui l'accompagne est aussi l'ancienne formule gallicane. L'onction spéciale du pouce droit, usitée au plus tard au XIIe siècle, a disparu, mais l'oraison qui l'accompagnait s'est conservée dans la prière *Deus et Pater Domini Nostri Jesu Christi, qui te ad pontificatus*, etc.; 6° la tradition de la crosse et de l'anneau est cérémonie ancienne, qui remonte au moins au VIIe siècle en Espagne; cf. S. Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, II, V, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 783; IVe concile de Tolède, can. 28, Mansi, t. X, p. 627; la querelle des Investitures montre que l'usage en était devenu général au XIe siècle. Toutefois, les formules variaient; cf. Hallier, *op. cit.*, dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV, col. 1513. La formule actuelle remonte au moins au Xe siècle; le manuscrit de Ratold la contient en partie, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 498. Le même manuscrit donne la formule de bénédiction de l'anneau; les formules de porrection variaient beaucoup. La présentation du livre des évangiles est une cérémonie bien plus récente, quoiqu'elle remonte au XIIe siècle.

Deuxième partie : 1° Concélébration de l'évêque avec son consécrateur : voir ce qui a été dit de la concélébration des nouveaux prêtres; 2° l'usage de la mitre n'est pas antérieur au XIe siècle, et Sicard qui en développe la signification mystique n'en mentionne pas l'imposition au nouvel évêque, pas plus qu'il ne mentionne l'imposition des gants; 3° l'intronisation consiste à faire asseoir le nouvel évêque dans le fauteuil du consécrateur, à moins qu'il ne soit consacré dans sa propre église. La cérémonie est alors plus solennelle.

Conclusion. — Cet *excursus* dans la liturgie du sacrement de l'ordre était nécessaire à un double titre. Tout d'abord, elle nous fixe sur le fait de l'apparition successive dans l'Église des ordres inférieurs au diaconat, ceux-ci se réduisant dans l'Église orientale au sous-diaconat et au lectorat. Ensuite nous sommes obligés de constater que si, d'une part, l'imposition des mains s'est constamment et uniformément conservée dans l'ordination des évêques, des prêtres et des diacres, elle s'est accompagnée, au cours des siècles, de cérémonies nouvelles qui s'affirment comme des rites sacramentels. De cette double constatation surgiront, entre théologiens, des controverses aujourd'hui encore non résolues. On trouvera plus loin le résumé de ces discussions théologiques.

Sur l'imposition des mains, rite d'ordination, voir J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911; P. Galtier, art. IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1302, spécialement col. 1331-1334; 1408-1425; F. Cabrol, *Imposition des mains*, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, t. VII, col. 391, spécialement col. 395-398; 406-

408; W.-H. Frere, *Early form of ordination*, dans *Essays on the early history of the Church and the ministry* de H.-B. Swete, Londres, 1918; Arthur John Maclean, *Ordination*, dans *Encyclopedia of Religions and Ethics*, Édimbourg, 1917, t. IX, p. 540-552; Thalhofer, *Handauflegung*, dans le *Kirchenlexicon*, t. V, p. 1484; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5ᵉ édit., p. 361-398; G.-M. van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, Fribourg-en-B., 1914; J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 103-176; J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le N.-T. et dans l'Église ancienne*, Paris, 1925, p. 110-173.

On consultera également, parmi les auteurs plus anciens, J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655; dom Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XX.

Sur les développements du rite primitif, on se reportera aux indications des sources qui précèdent chaque paragraphe.

IV. Les premiers essais de spéculation théologique. — A vrai dire, la théologie du sacrement de l'ordre ne s'est constituée que peu à peu, au fur et à mesure des nécessités de la controverse.

Chez les Pères, soit orientaux, soit occidentaux, elle n'existe encore qu'à l'état embryonnaire. C'est la question de l'ordination conférée par les hérétiques qui sera l'occasion, pour la théologie de l'ordre, d'un développement dont l'évolution fut pénible, mais à coup sûr finalement profitable à l'enseignement catholique. Comme la question des réordinations doit être étudiée en un article spécial, nous ne pourrons ici que jalonner la route parcourue par la théologie catholique de l'ordre, du IVᵉ au XVᵉ siècle. Nous étudierons successivement l'enseignement des Pères et écrivains ecclésiastiques, l'enseignement des théologiens, depuis le XIIᵉ siècle jusqu'au concile de Florence, enfin le décret d'Eugène IV pour les Arméniens auquel nous rattacherons la question de l'essence du sacrement de l'ordre.

I. Enseignement des Pères et des écrivains ecclésiastiques jusqu'au XIIᵉ siècle. — 1° *La doctrine sacramentelle des Pères au IVᵉ siècle.* — 1. *Lignes générales dogmatiques.* — Ce que nous avons à en dire ici n'est guère que la conclusion des exposés déjà faits touchant le développement de la hiérarchie et l'imposition des mains, considérée comme rite de l'ordination, communiquant à la fois le pouvoir de l'ordre et la grâce du Saint-Esprit.

a) Cet exposé a démontré la croyance de l'Église universelle à l'*existence d'un sacerdoce* institué par le Christ et grâce auquel ceux qui en sont revêtus sont distingués des simples laïques, devenant par là aptes à remplir les fonctions sacrées de gouvernement et de sanctification des âmes dans l'Église. Cette notion dogmatique est développée déjà, indépendamment de toute préoccupation du rite sacramentel, par S. Grégoire de Nysse, *Orat. in bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 582; S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, l. III, n. 5-6; *In II Tim.*, homil. I, *P. G.*, t. XLVIII, col. 643-644; LXII, col. 603; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, XX, 22 et 23, *P. G.*, t. LXXIV, col. 711; S. Augustin, *Contra epist. Parmen.*, l. II, c. XIII, n. 18, 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 70, 72; S. Innocent Iᵉʳ, *Epist. ad Alexand. Antioch.*, n. 4, *P. L.*, t. XX, col. 549; S. Jérôme, *Contra Lucif.*, n. 11, *P. L.*, t. XXIII, col. 165; S. Grégoire le Grand, *In I Reg.*, l. IV, v, 83, *P. L.*, t. LXXIX, col. 293; Théodoret, *In epist. II ad Tim.*, I, 6, *P. G.*, t. LXXXII, col. 834; Aphraate, *Demonst.*, XIV, n. 25, *Patr. syriaque*, t. I, Paris, 1907, p. 634.

b) On admet universellement, dans l'Église orientale, une *hiérarchie* à cinq ordres; dans l'Église occidentale, une hiérarchie à huit ordres.

Pour mieux distinguer le sacerdoce des simples prêtres du sacerdoce des évêques, les Pères commencent à employer les expressions : *sacerdos secundi ordinis*, S. Léon le Grand, *Serm.*, XLVIII, n. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 298; *sacerdos minoris ordinis*, S. Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. II, homil. I, n. 13, *P. L.*, t. LXXIII, col. 1065; *presbyteri in secundo sacerdotio constituti*, Optat de Milève, *Contra schism. donat.*, l. I, c. XIII, *P. L.*, t. XI, col. 910; *secundi sacerdotes*, Innocent Iᵉʳ, *Epist.*, I, *ad Decentium*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 554.

c) La question du *ministre* n'est pas discutée. C'est l'évêque et l'évêque seul. L'hérésie d'Aérius (voir t. I, col. 515) a servi à mettre en relief cette vérité. Voir S. Épiphane, *Hær.*, LXXV, n. 4, *P. G.*, t. XLII, col. 507, réprouvant Aérius. Sur le même sujet : S. Athanase, *Contra arianos*, n. 12, *P. G.*, t. XXV, col. 270; S. Jean Chrysostome, *In I Tim.*, homil. XI, *P. G.*, t. LXII, col. 553; Théodoret, *In I Tim.*, IV, 14, *P. G.*, t. LXXXII, col. 815. Saint Jérôme, dont la pensée a été cependant si discutée et diversement interprétée (voir Évêques, t. V, col. 1670, 1684 et Jérôme (*Saint*), t. VIII, col. 965) résume la pensée de tous en une phrase célèbre : *Quid facit, excepta ordinatione, episcopus quod presbyter non faciat ? Epist.*, CXLVI, *ad Evang.*, n. 1, *P. L.*, t. XXII, col. 1193. Les anciens conciles proclament la même doctrine : Iᵉʳ concile de Nicée, canon 4, voir t. XI, col. 410; concile d'Antioche (341), can. 13, édit. Lauchert, p. 46.

En ce qui concerne la consécration des évêques, la discipline commune de l'Église entière a réglé de bonne heure que trois évêques au moins devaient y concourir. « Tous les évêques de la province », dit la *Constitution égyptienne*, Funk, *Didascalia et Constitutiones apost.*, t. II, p. 98. Au moins trois, déclare le concile de Nicée de 325, can. 4, voir ici, t. XI, col. 410. Les *Constitutions apostoliques* réclament des absents le témoignage de leur assentiment s'ils ne peuvent venir, VIII, XXVII, édit. Funk, t. I, p. 530. En fait, d'après les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, un seul des prélats consacre au nom de tous. Chez les Grecs, le patriarche est toujours l'acteur principal; mais il fait lire un acte attestant qu'il agit avec l'assentiment de tous les évêques, *Const. apostoliques*, *loc. cit.* Le nombre de trois, fixé par le can. 4 du concile de Nicée, ne fut pas d'abord une règle générale. Les *Constitutions apostoliques* se contentaient de deux à la rigueur ou même d'un seul en cas de nécessité extrême, *loc. cit.* Le pape Corneille parle, on l'a vu, de trois évêques à la consécration de Novatien; cf. *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. III, col. 2586-2587.

d) La doctrine catholique de la *matière* et de la *forme* du sacrement se dégage déjà de ces éléments encore rudimentaires. Sans doute, la théorie hylémorphique des sacrements ne se présente pas sous la forme qu'elle revêtira au XIIIᵉ siècle. Néanmoins, on la retrouve dans ses lignes essentielles. N'est-elle pas d'ailleurs une doctrine traditionnelle dans l'Église (voir Matière et forme, t. X, col. 336, 343-344)? En effet, le signe extérieur du sacrement est constitué par l'imposition des mains et par la prière qui l'accompagne. L'imposition joue le rôle de matière, puisque, par elle-même, elle n'est encore qu'un rite assez indéterminé. La forme, c'est la prière jointe à l'imposition : le mode déprécatif sur lequel est rédigée cette prière ne lui enlève rien de son efficacité sacramentelle.

e) La doctrine de l'*efficacité sacramentelle ex opere operato* est aussi contenue en embryon dans l'enseignement que nous avons résumé. Pour les Pères, la collation du pouvoir hiératique est considérée unanimement comme dépendante de l'imposition sacramentelle des mains; jamais personne ne fut admis dans l'Église comme diacre, prêtre ou évêque, qu'il n'eût reçu validement le sacrement extérieur de la consécration.

La doctrine du *caractère sacramentel* se trouve déjà esquissée et même parfois poussée assez à fond dans la controverse des ordinations réputées invalides. Nous ne faisons qu'indiquer ici ce point, puisque toute la question doit être reprise à RÉORDINATIONS. Il suffit ici de rappeler que l'ordre était considéré partout, au IVe siècle, comme un sacrement qui ne se renouvelait plus, pas plus pour le diaconat que pour la prêtrise et l'épiscopat; cf. *Canons apostoliques*, LXVIII. Si les Pères ne s'expriment pas en particulier sur le caractère sacramentel des trois impositions de mains (épiscopat, prêtrise, diaconat), ils s'accordent cependant pour le mieux avec la doctrine universellement admise sur l'*institution divine* des trois ordres, le *caractère ineffaçable* qui est l'effet de l'ordre et sur les *pouvoirs inhérents* à chacune de ces trois ordinations. La confusion établie par quelques Pères, notamment saint Cyprien et saint Basile, entre licéité et validité n'entame pas théoriquement ces principes absolus et universels.

f) Les Pères considèrent aussi unanimement que, de la part du *sujet*, le baptême est la *condition absolument* nécessaire à la validité de l'ordre reçu. Le concile de Nicée déclare invalide l'ordre des « paulianistes », précisément parce que leur baptême est invalide, can. 19, voir t. XI, col. 415. En ce qui concerne l'*intention de recevoir* le sacrement, nous n'avons pas, chez les Pères, au sujet de l'ordre, des explications aussi détaillées que pour les autres sacrements. Ce qu'ils nous disent de la contrainte imposée à plusieurs dans la réception des ordres doit être entendu en ce sens que, contraints par une force extérieure (par exemple, saint Jean Chrysostome et saint Ambroise), ils donnèrent cependant leur libre consentement dans leur consécration. Voir différents cas et leur solution dans Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 235 sq. Mais on se reportera surtout à la dissertation de Hallier, *De sacris elect. et ordin.*, part I, sect. V, c. I, où sont examinés les divers motifs de refus de consentement, notamment l'humilité personnelle et le respect du sacrement, *Cursus* de Migne, t. XXIV, col. 408 sq. Ce qui amène, sous la plume de l'érudit théologien, une nouvelle dissertation sur l'opinion des Pères relativement au désir et à la fuite de l'ordination sacrée. Id., col. 437 sq. Enfin, les Pères enseignent unanimement que le sujet de l'ordination est *un chrétien de sexe masculin*. Jamais les femmes n'ont pu recevoir le sacerdoce; cf. Tertullien, *De præscript.*, 41; *De velandis virginibus*, 9, *P. L.*, t. II, col. 56, 902; S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, n. 2, *P. G.*, t. XLII, col. 742. L'existence des diaconesses (voir ce mot, t. IV, col. 685) n'infirme en rien ce principe absolu.

2. *Considérations morales*. — Des considérations particulières, à une époque où nul ne songeait à une systématisation dogmatique, portent principalement sur l'aspect moral du sacerdoce chrétien. Nous ne saurions nous en désintéresser ici.

Ces considérations s'inspirent des épîtres pastorales de saint Paul. Dès le IIe siècle, *saint Ignace* reprend ce thème dans l'admirable petit traité de pastorale qu'est *la lettre à saint Polycarpe*. Il y confirme les droits de l'évêque, en insistant sur les devoirs qui leur sont corrélatifs. Il y déclare : 1° que la vigilance de l'évêque doit s'étendre au temporel comme au spirituel, I, 2, et qu'il ne doit rien laisser faire sans son autorisation; 2° qu'il doit tenir ferme devant les hérétiques, « comme l'enclume sous le marteau », III, 1; 3° qu'il doit être doux; apaiser les violents par des lotions calmantes, II, 1, mais qu'il ne faut pas cependant appliquer sur toutes les blessures le même emplâtre, II, 1; qu'enfin, 4° il ne doit négliger personne, mais veiller sur tous, veuves, esclaves, époux, IV, V.

Plus tard *saint Cyprien* développe, sur un plan différent, un thème analogue. Pour lui, le sacerdoce chrétien, qui est la suite du sacerdoce aaronique, tire sa majesté de l'élection divine qui désigne certains hommes pour le service de l'autel et pour une vie de prière. Comme les enfants de Lévi, et plus qu'eux, les clercs sont tenus à une entière séparation du monde. *Epist.*, I, 1, édit. Hartel, p. 465. L'Apôtre veut qu'ils se tiennent en dehors des affaires séculières (II Tim., II, 4), et qu'ils vivent uniquement pour les sacrifices divins et les choses spirituelles. Dans une lettre célèbre aux chrétiens de Furni, Cyprien, au nom de ses collègues, rappelle ces vérités. *Epist.*, I, 1-2, p. 465-467. L'attachement aux biens de la terre engendre de nombreuses apostasies; Cyprien ne ménage pas les évêques qui délaissent l'œuvre de Dieu pour se lancer dans les spéculations et courir après la fortune. Un demi-siècle plus tard, le concile d'Elvire devait légiférer pour réprimer ces abus. Can. 19-20. Le ministère sacerdotal suppose une vocation, l'*ordinatio Dei*, *De cath. Eccles. unitate*, 17, p. 226. L'élection divine se manifeste par les suffrages du peuple chrétien, auxquels l'intervention des pasteurs met le sceau par l'*ordinatio clerica*, *Epist.*, XXXVIII, 1, p. 579-580, ou *ecclesiastica*, *Epist.*, LV, 8, p. 629-630. Cela est vrai, non seulement de l'évêque, mais, toutes proportions gardées, du prêtre et du diacre. L'ordination a pour effet de conférer le Saint-Esprit, principe des œuvres sacerdotales. Or le Saint-Esprit ne se trouve que dans l'Église catholique, donc aussi le pouvoir d'ordre. *Epist.*, LXIX, 11, p. 759. Pour Cyprien, licéité et validité ne font donc qu'un : principe d'une confusion qui sera la source de conflits inextricables! Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Cyprien*, p. 308. Cyprien insiste également sur les vertus dont évêques et prêtres doivent donner l'exemple. Notons seulement que Cyprien recommande aux prêtres l'entière continence. *Epist.*, LV, 8, p. 629.

Il faut mentionner aussi les enseignements moraux de la *Didascalie* touchant la personne et les vertus de l'évêque, sur ses fonctions, sur son rôle de conciliateur et de juge, et aussi touchant la personne, les vertus, les fonctions du prêtre et du diacre (voir DIDASCALIE DES APOTRES, t. IV, col. 742-743).

Parmi les œuvres de *saint Éphrem*, il faut relever de lui, simple diacre, un petit traité exaltant la dignité de l'état sacerdotal et la sainteté qu'il exige. Simple discours, cet opuscule est parfois édité à la suite du traité de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce. Édit. Lamy, t. III, p. 1-6.

Dans le plus important de ses discours d'occasion, le deuxième, *Sur sa fuite*, composé après son ordination sacerdotale, à son retour auprès de son père, *saint Grégoire de Nazianze* nous donne un vrai traité (117 chapitres) sur la grandeur du sacerdoce, *P. G.* t. XXXV, col. 407-514. Ce traité a servi de modèle , saint Jean Chrysostome dans son ouvrage sur le sacerdoce et à saint Grégoire le Grand dans son *Pastoral*.

Le *Traité sur le sacerdoce* de *saint Jean Chrysostome*, œuvre d'un simple diacre (car il a été écrit probablement entre 381 et 385) est le premier grand ouvrage de pastorale qui ait été composé. Bien qu'il n'ait pas encore l'expérience du ministère sacerdotal, l'auteur y donne au prêtre, en une langue très pure, des conseils aussi pratiques que sages, en même temps qu'il lui montre la grandeur de sa mission avec une rare élévation de pensées. L'ouvrage est divisé en six livres, et revêt la forme du dialogue. Ce sont surtout les livres II et III qui sont consacrés à exalter la grandeur du prêtre. Pour l'analyse complète du traité, voir F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 463.

Le *De officiis ministrorum* de *saint Ambroise* renferme des préceptes destinés spécialement aux clercs : l'évêque de Milan recommande spécialement la chas-

teté, l. I, c. L, d'une manière plus générale, la pudeur (*verecundia*) ou la modestie, id., c. XVII-XXIV.

Peu après, *saint Innocent Ier* use de son autorité pontificale pour rehausser les vertus sacerdotales dans l'estime et la pratique des clercs. Il établit plusieurs irrégularités; presse vivement l'observation des lois sur la continence des clercs; défend aux clercs ordonnés par les hérétiques d'exercer leur ordre. *Epist.*, XVII, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 530.

Saint Jérôme, à plusieurs reprises, trace les règles de l'idéal sacerdotal. Voir, en particulier, *Epist.*, LII, à Népotien, *P. L.*, t. XXII, col. 527-540; dont on peut rapprocher LIV, à Furia, col. 550 sq.; LXXIX, à Salvina, col. 724 sq.; CVII, à Læta, col. 867 sq.; CXXV, à Rusticus, col. 1072 sq.; CXXVII, à Principia, col. 1087-1095.

2° *L'enseignement traditionnel, depuis saint Augustin jusqu'à la fin de l'âge patristique.* — 1. *L'enseignement de saint Augustin* relativement au sacrement de l'ordre rentre dans sa controverse générale avec les donatistes sur l'efficacité des sacrements. Voir AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2416 sq. Saint Cyprien et les rebaptisants avaient requis dans le ministre du sacrement, pour la validité de ce sacrement, la foi : les donatistes exigeaient de plus la sainteté au moins extérieure. Saint Augustin s'applique à déterminer quelle part revient, dans la production et l'action du sacrement, au ministre qui le donne, et, par voie de conséquence, au sujet qui reçoit et au rite sensible. L'application des principes généraux formulés par Augustin l'amène, dans la controverse donatiste, à construire tout l'essentiel du traité de l'ordre, tel que les théologiens scolastiques le concevront.

Il faut, tout d'abord (ce que n'avait pas fait Cyprien), distinguer entre validité du sacrement et efficacité quant au fruit qu'on en retire : *Non distinguebatur sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti. De baptismo*, VI, I, 1, *P. L.*, t. XLIII, col. 197. *Aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Id.*, IV, XVII, 24, col. 170; cf. I, I, 2; XII, 18, col. 109, 119. La validité du sacrement ne dépend ni de la foi, ni de la sainteté du ministre. Augustin établit cette proposition d'abord par la coutume de l'Église de ne réitérer ni le baptême, ni l'ordre à ceux qui, ayant reçu ces deux sacrements, ont passé ensuite au schisme ou à l'hérésie, puis sont revenus à l'Église. Bien plus, le prêtre ou l'évêque dissident baptise validement, confère validement les ordres. *De baptismo*, I, I, 2, col. 109. Une deuxième raison vient de la doctrine du caractère sacerdotal ou baptismal. On ne réitère ni le baptême, ni l'ordination, parce que l'un et l'autre sacrement impriment en qui les reçoit quelque chose d'indélébile qui persiste même dans le péché et dans l'hérésie : *Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur : illud, cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Contra epist. Parmeniani*, II, n. 28, col. 70; cf. *Epist.*, CLXXIII, 3; CLXXXV, 23, *P. L.*, t. XXXIII, col. 754, 813. Ce texte est aussi explicite que possible et, bien compris, aurait dû prévenir toute controverse ultérieure sur les réordinations. Mais Augustin semblait identifier le pouvoir d'ordre et le pouvoir de baptiser. Ce n'est sans doute qu'une apparence. Mais la façon de s'exprimer de l'évêque d'Hippone a fourni aux théologiens du XIe et XIIe siècles matière à épiloguer. Du pouvoir de baptiser on se refusa à conclure à celui de consacrer l'eucharistie et d'ordonner. Cf. Saltet, *Les réordinations*, p. 68. Ce caractère, comparable à l'empreinte mise sur les monnaies impériales, à la *nota militaris* du soldat, au signe dont on marque les brebis du troupeau, est une *consécration* qui ne s'efface pas, id., *ibid.*; saint Augustin appelle le caractère sacerdotal *ordinis Ecclesiæ signaculum, De bono conjugali*, 21, t. XL, col. 388; et *loc. supra citat.*; cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 182-184. Le ministre, une fois validement ordonné, baptise et ordonne validement, même séparé de l'Église; cf. *De bono conjugali*, 32, *P. L.*, t. XL, col. 394. Les sacrements que confère le ministre indigne ne sont pas ses sacrements, mais ceux de Dieu, ceux de l'Église, et son état moral ne fait pas que ce qu'il confère ne soit pas le don de Dieu, le don de l'Église : *Qui solo sacramento sacerdos est... quamvis ipse non sit verax, quod dat tamen verum est si non det suum sed Dei. Contra litteras Petiliani*, II, 69, t. XLIII, col. 281; *Contra Cresconium*, II, 12, col. 473.

Au sujet de l'efficacité du sacrement quant au fruit salutaire, saint Augustin a surtout étudié le problème posé par la réception du baptême de la main des hérétiques. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2417. Les mêmes principes peuvent être appliqués à l'ordre, ainsi que ce qui concerne l'intention requise dans le ministre. On sait que, sur ce dernier point, la doctrine de saint Augustin est encore assez hésitante. Voir INTENTION, t. VII, col. 2275, et Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 406-407.

On trouve chez Augustin de nombreux détails sur les degrés de la hiérarchie, le mode de collation des ordres, la discipline en vigueur au Ve siècle pour l'ordination des clercs : tout est conforme à ce qui a été exposé ci-dessus.

Relevons simplement que, pour saint Augustin, conformément à Apoc., XX, 6, tous les chrétiens sont en quelque façon prêtres : *omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis* (*Christi*). Le nom de prêtres toutefois convient spécialement aux prêtres proprement dits et aux évêques : eux seuls peuvent offrir le sacrifice, *De civitate Dei*, XX, 10, *P. L.*, t. XL, col. 676.

On a déjà noté, AUGUSTIN, t. I, col. 2417, que l'autorité de saint Augustin a été invoquée en des sens divers au sujet de la validité des ordinations conférées par des hérétiques; cf. C. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik*, Leipzig, 1888.

Au point de vue moral, Augustin a tracé les devoirs des évêques et des prêtres dans un certain nombre de ses lettres, *Epist.*, XXI, XXII, XXIX, CXLII, CCVIII, CCXXVIII, et CCLXVI, *P. L.*, t. XXXIII, col. 88, 90, 114, 583, 950, 1013, 1089. Il faut aussi signaler le *De catechizandis rudibus* et le IVe livre du *De doctrina christiana*.

2. *L'influence de la doctrine augustinienne.* — Saint Augustin exprimait la doctrine catholique, en enseignant la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. Mais, à Rome même, Innocent Ier, saint Léon, Pélage, tout en professant les principes de saint Augustin, emploieront un langage qui contient une bonne partie des vieilles sévérités contre les sacrements des hérétiques et des schismatiques. Ces exagérations éloquentes fournirent, à bon nombre de théologiens des XIe et XIIe siècles, l'occasion de se fourvoyer.

a) L'enseignement du pape *Innocent Ier*, quoi qu'en aient pu penser certains théologiens du Moyen Age, est conforme à la doctrine augustinienne, soit qu'il s'agisse du cas des clercs ordonnés par Bonose, *Epist.*, XVI; XVII, n. 3, soit qu'il s'agisse des clercs ariens, *Epist.*, XXIV, *P. L.*, t. XX, col. 519, 530, 547. Sur l'un et l'autre cas, voir L. Saltet, *op. cit.*, p. 68-73.

b) *Saint Léon* donne au sacerdoce le nom de « sacrement », *Epist.*, IX, 1; XII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 626, 648, mais sans en préciser le sens. Son enseignement sur l'ordre est plutôt disciplinaire, néanmoins quelques points méritent d'être retenus. La hiérarchie sacerdotale comprend trois grands ordres, l'épiscopat, la

prêtrise, le diaconat, qui doivent être donnés successivement. *Epist.*, XII, 5, col. 652. Le sous-diaconat, qu'il appelle « quatrième ordre » est signalé par l'obligation du célibat qui, à plus forte raison, s'impose aux ordres supérieurs, *Epist.*, XIV, 4, col. 672. L'éminente dignité que Léon reconnaît dans le sacerdoce lui en fait exclure les esclaves, *Epist.*, IV, 1, col. 611; il les écarte surtout de l'épiscopat : *sacrum ministerium talis consortii vilitate polluitur.* Ce n'est là ni orgueil, ni mépris des humbles; il n'y faut voir qu'un hommage à la grandeur du ministère sacerdotal, celui-là même que rend saint Léon lorsqu'il veut qu'on dépose les clercs coupables, sans les mettre au rang des pénitents. *Epist.*, CLXVII, inquis. 2, col. 1203.

Dans la question dogmatique de la validité des ordinations faites en dehors de l'Église ou contre les canons, saint Léon est fidèle à la doctrine augustinienne. Voir la lettre aux évêques de Mauritanie en 446, *Epist.*, XII, 6, col. 653. Il reste également fidèle à l'idée d'un sacerdoce entendu au sens large pour tous les fidèles. *Serm.*, IV, 1, col. 148; cf. LÉON I[er], t. IX, col. 290-291.

c) C'est encore la doctrine augustinienne qui inspire le pape *Anastase II.* En vue de régler le schisme d'Acace, il rappelle les principes traditionnels de la théologie catholique du sacrement de l'ordre : « La vertu du sacrement n'est pas diminuée par l'indignité du ministre... Le sacrement administré par un impie ne nuit qu'à cet impie; aux autres, il apporte toute la perfection de sa vertu. » En conséquence, le pape reconnaît valides les ordinations faites par Acace et accueille les clercs ordonnés dans le schisme. Thiel, *Epist. roman. pontif. genuinæ...*, p. 620, 622. Cette décision et cette doctrine ne faisaient d'ailleurs que reproduire des décisions antérieures de Félix III, *Epist.*, XIV, et de Gélase, *Epist.*, III Thiel, p. 268, 365.

d) Malgré des formules dures et ambiguës, c'est encore la doctrine augustinienne qu'on retrouve dans les décisions du pape *Pélage I[er]*, dans l'affaire des schismatiques d'Aquilée, *P. L.*, t. LXIX, col. 411, et dans celle de l'évêque Paulin de Fossombreuse. Dans la lettre aux magistrats Viateur et Pancrace concernant cette deuxième affaire, le pape reprend une idée très augustinienne : *non est enim Christi corpus quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur*, col. 412. Il s'agit, en effet, non pas de nier le pouvoir de consécration des prêtres ordonnés dans le schisme, mais de déclarer que le schismatique ne saurait célébrer l'eucharistie parfaite, c'est-à-dire l'union du Christ et du corps mystique du Christ qui est l'Église; cf. S. Augustin, *Serm.*, CCLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1247. Sur la pensée de Pélage, voir Saltet, *op. cit.*, p. 78-83, et Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 417.

e) L'influence d'Augustin se maintient intégralement chez *saint Isidore de Séville.* La question de l'invalidité des ordinations schismatiques ou hérétiques ne se pose même pas pour lui. Il a particulièrement étudié le sacrement de l'ordre dans ses *Étymologies*, VII, XII, *P. L.*, t. LXXXII, col. 290, où il énumère les degrés de la hiérarchie, conformément à la doctrine des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, mais surtout dans son *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. III-XV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 779-794. Il traite des différents degrés de la hiérarchie, dans l'ordre suivant : évêque, prêtre, diacre, sous-diacre, lecteur, psalmiste, exorciste, acolyte, portier. Il remarque, d'ailleurs, avec les *Statuta*, que les chantres ou psalmistes n'étaient pas proprement ordonnés, mais pouvaient être délégués à leur office par un simple prêtre.

3. *Saint Grégoire et le Pastoral.* — L'aspect moral du sacerdoce chrétien domine le « Pastoral » de saint Grégoire le Grand. L'auteur l'a écrit vers l'an 591 et dédié à Jean, archevêque de Ravenne. Jean avait reproché au pape de s'être dérobé par la fuite à la dignité suprême; Grégoire se justifie, à l'exemple de saint Grégoire de Nazianze (voir ci-dessus, col. 1280), de saint Jean Chrysostome (voir *ibid.*), en relevant les grandeurs et les difficultés du ministère pastoral. L'ouvrage comprend en fait trois parties; le chapitre unique dont se compose la quatrième est plutôt une simple conclusion, invitant le prêtre à rentrer en lui-même pour se bien connaître. La première partie expose les qualités que suppose l'entrée dans les ordres et la hiérarchie : *ad culmen quisque regiminis qualiter veniat.* La deuxième indique la vie (vertus et œuvres) que doivent mener les prêtres : *ad hoc rite perveniens qualiter vivat.* La troisième, la plus étendue et la plus importante, trace les règles de la prédication et de la direction à donner aux fidèles : *bene vivens qualiter doceat.* « La question de l'éloquence chrétienne avait été déjà trop bien traitée par saint Augustin pour que Grégoire pût renouveler un tel sujet. D'ailleurs, il s'y essaie à peine et s'attache à décrire les caractères divers des fidèles pour apprendre au prêtre à s'y adapter avec soin... Les deux premières parties ont efficacement contribué à élever le clergé à la hauteur de l'idéal très haut, mais bien réalisable, qui lui était ici présenté avec tant de force et d'autorité ». F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. II, p. 237.

Le *Pastoral* de saint Grégoire eut un succès extraordinaire. Le patriarche d'Antioche, Anastase II, le traduisit en grec; mais cette version n'est pas parvenue jusqu'à nous. Pitra, *Juris eccl. Græcorum hist. et monum.*, t. II, Rome, 1868, p. 241. Une traduction française du *Pastoral* de saint Grégoire, par l'abbé J. Boutet, a été éditée à Paris, 1929 (coll. *Pax*).

Saint Grégoire eut aussi l'occasion d'affirmer la doctrine augustinienne de la non-itération de l'ordination. L'évêque de Ravenne voulait réordonner un diacre ou un prêtre qui, avant son ordination, avait commis quelque faute tardivement dévoilée. Saint Grégoire maintient la doctrine traditionnelle : *Sicut baptizatus semel baptizari iterum non debet, ita qui consecratus est semel in eodem ordine iterum non valet consecrari. Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 585.

4. *La doctrine augustinienne au milieu des premières controverses relatives aux réordinations.* — A partir du VIII[e] siècle, toute la théologie de l'ordre est pour ainsi dire concentrée sur la question brûlante de l'efficacité du rite conféré par un hérétique ou un simoniaque. Il ne saurait être ici question d'étudier le fait des réordinations et des doctrines qui s'y rattachent : ce sera l'objet d'un article spécial. Néanmoins il est nécessaire de dégager les points que les controverses ont servi à mettre en relief et d'où, plus tard, jailliront les thèses scolastiques relatives au caractère indélébile de l'ordre, aux conditions de validité et de licéité dans l'administration du sacrement, à la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction.

Un principe fondamental demeure hors de contestation et domine toutes les controverses. Ceux qui ont réitéré le sacrement de l'ordre n'ont pu nier qu'ils faisaient une réordination matérielle; mais ils ont toujours déclaré que cette réitération n'était qu'apparente, la première ordination étant nulle. On savait parfaitement qu'une ordination valide ne pouvait être réitérée, et qu'elle conférait à qui l'avait reçue un caractère indélébile. Ce principe général, admis de tous, se retrouve, comme aux temps de Cyprien et d'Augustin, à la base des solutions de fait les plus opposées.

Les divergences doctrinales porteront donc sur les conditions requises pour l'administration valide du sacrement, surtout en ce qui touche à la personne du ministre et à sa communion avec l'Église. A partir du VI[e] siècle, mais plus encore aux IX[e] et X[e], les pré-

jugés, l'ignorance théologique, les passions politiques ou religieuses obscurciront manifestement la doctrine que le génie d'Augustin avait éclaircie. Voici, en href, comment éclata le conflit qui devait se prolonger si douloureusement au sein de l'Église. « Les Grecs inclinaient à rejeter les ordinations des hérétiques. Dans le conflit qui divisa, au VIe et au VIIe siècle, les Églises anglo-saxonnes et bretonnes, le moine cilicien Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, n'hésita pas à appliquer les principes dont il avait été imbu dans sa jeunesse et s'en fit une arme contre ceux qu'on appelait *hérétiques quartodécimans*, c'est-à-dire contre le clergé breton. Ceaida, northumbrien de naissance, avait été ordonné évêque d'York par l'évêque de Winchester assisté de deux évêques bretons; Théodore le fit déposer et, regardant comme nulles les ordinations qu'il avait reçues, les lui fit toutes renouveler avant d'en faire un évêque de Lichfield. En même temps, il insérait dans son pénitentiel la prescription 26 : *Si quis ab ereticis ordinatus sit, iterum debet ordinari.* » Tixeront, *op. cit.*, p. 417-418; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 89.

« Une brèche plus grave encore fut faite dans les principes augustiniens par le concile romain de 769, qui déclara nulles toutes les ordinations faites par le pape Constantin, usurpateur il est vrai, mais véritablement évêque, et obligea ceux qu'il avait ordonnés à recevoir de nouveau l'ordination, dans le cas où ils seraient choisis pour les fonctions auxquelles Constantin les avait élevés. Voir les textes dans Saltet, *op. cit.*, p. 101 sq. Ces faits et les formules exagérées de Pélage jetèrent dans la pensée théologique, sur la question de la validité des ordinations conférées par les hérétiques et les schismatiques, un trouble qui ne fit que s'accroître dans les siècles suivants. » Tixeront, *ibid.* Et pourtant, au début du IXe siècle, saint Agobard, évêque de Lyon, dans son petit traité *De privilegio et jure sacerdotii*, *P. L.*, t. CIV, col. 127-148, tient expressément que les fautes ou crimes personnels du prêtre ne lui enlèvent pas le pouvoir de faire et même, en certains cas, de conférer les sacrements. Ce petit traité est à lire, car il jette une lumière précieuse sur les difficultés d'avoir un bon clergé à cette époque : *habemus sacerdotes quales possumus*, écrit mélancoliquement Agobard, col. 140.

a) Chez Nicolas Ier et Hincmar. — L'affaire d'Ébo, archevêque de Reims, déposé en 835, puis rétabli pendant un an (840-841), et enfin nommé par Louis le Germanique évêque d'Hildesheim, mort en 851, amena le concile de Soissons (853) à se prononcer sur les ordinations faites par l'archevêque déposé. Le rôle d'Hincmar, en l'occurrence, paraît entaché de duplicité. En effet, faisant proclamer les ordinations nulles, il voulut obtenir du pape Nicolas Ier approbation de cette décision, tout en sollicitant la clémence du souverain pontife en faveur des clercs ainsi condamnés. Cette attitude lui valut des lettres très dures du pape, dans lesquelles il était accusé d'intrigue et même de faux. Nicolas Ier posait nettement la question; au sujet des clercs d'Ébo, il ne voulait pas entendre parler de grâce, mais de justice. Quelle qu'ait pu être l'indignité d'Ébo, les clercs qui, de bonne foi, se sont fait ordonner par lui n'en ont reçu aucun préjudice, en vertu de l'adage bien connu *quod mali bona ministrando sibi tantummodo noceant, nec Ecclesiæ sacramenta commaculent. Epist.*, CVII, *P. L.*, t. CXIX, col. 1100; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 133. Nicolas invoquait l'autorité de Léon Ier et d'Anastase II (voir ci-dessus, col. 1280-1281). Hincmar dut accepter la thèse du pape et reconnaître la validité des ordinations d'Ébo.

Mais Hincmar avait une doctrine théologique personnelle sur l'objet, cause du litige, et il importe de la signaler, pour montrer comment la pure tradition augustinienne restait vivante au milieu des controverses. Elle est formulée principalement dans un ouvrage que Bernold de Constance s'est attribué, mais dont l'essentiel doit être restitué à Hincmar. *De excommunicatis vitandis, de reconciliatione lapsorum et de fontibus juris ecclesiastici*, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1181, publié également dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, Hanovre, t. II, 1892, p. 112 sq. Dans l'ensemble de son ouvrage, Hincmar veut montrer que les canons publiés aux diverses époques par les conciles et par les papes, loin de présenter des contradictions, comme on le pourrait croire, attestent au contraire une profonde unité. Dans le problème de l'admission dans l'Église des clercs ordonnés hors de l'Église, il faut distinguer le droit strict et le *pouvoir de dispense*, ce qui permet à l'Église de réaliser le bien tantôt par la rigueur, tantôt par l'indulgence. Quelle est la nature de l'imposition des mains par laquelle doivent être réconciliés les clercs ordonnés hors de l'Église, dans le schisme ou l'hérésie, mais qui, *par dispense*, sont admis à exercer leur ordre dans l'Église après leur conversion? La solution, proposée par Hincmar, est traditionnelle et pleinement conforme aux principes augustiniens : « Il discute le cas, à propos de l'imposition des mains prescrite par le concile de Nicée pour la réconciliation des clercs novatiens, et il admet que c'était l'imposition des mains *de la pénitence*. Au point de vue historique, cette explication est fausse... Mais, au point de vue dogmatique, la solution d'Hincmar avait le grand avantage de ne porter aucune atteinte à la théologie de l'ordre. Elle proclamait qu'aucune partie de la liturgie de l'ordre ne pouvait être réitérée. Cette affirmation avait une valeur inestimable. Hincmar énumère les diverses cérémonies auxquelles convient le nom d'imposition des mains; il permet de les réitérer toutes, sauf celles de la confirmation et de l'ordre : *cum vero pro confirmatione vel ordinatione impenditur, non jam pro sola oratione, sed etiam pro sacramento habenda est, quod sancti Patres iterari prohibuerunt. Nam non minus peccatur, si cui manus pro confirmatione vel ordinatione iterum imponitur. Mon. Germ. hist.*, *Libelli*, t. II, p. 119; Saltet, *op. cit.*, p. 136. Hincmar était ici plus théologien qu'au concile de Soissons!

b) Des actes de Nicolas Ier, Adrien II et Jean VIII, dans l'affaire de Photius et des clercs ordonnés par lui, on ne saurait tirer aucun argument contre la doctrine traditionnelle : ici non plus — la démonstration qu'en a faite L. Saltet est décisive — il ne fut pas question de déclarer les ordinations nulles, mais simplement sans effet au point de vue de la licéité et du pouvoir que nous appellerions aujourd'hui de juridiction. La réordination de l'évêque de Verceil, Joseph, par Jean VIII, se présente sous un jour différent : Jean VIII déclare la première ordination nulle par ce que conférée par un excommunié. Il ne met pas en doute le principe général de l'indélébilité du caractère conféré par l'ordre; mais il se trompe en affirmant que l'excommunication empêche un évêque de transmettre le pouvoir d'ordre. Ce point sera tranché par la théologie postérieure; cf. Saltet, p. 138-152.

c) Les affirmations théologiques traditionnelles dans l'affaire des ordinations du pape Formose : Auxilius et Vulgarius. — Voir FORMOSE, t. VI, col. 597. La question de la validité des ordinations de Formose fut pour Auxilius (voir t. I, col. 2622) l'occasion d'écrire quelques ouvrages de défense. En 908, Auxilius écrit le traité *In defensionem sacræ ordinationis papæ Formosi ;* puis, vers 911, un dossier patristique intitulé *De ordinationibus papæ Formosi ;* enfin, à peu

près à la même époque, le dialogue *Infensor et defensor.* Auxilius oppose aux prétentions du pape Serge III une doctrine théologiquement exacte. Il établit une analogie complète entre le baptême et l'ordination : c'est bien là une idée augustinienne. Aucun de ces deux sacrements ne peut être réitéré. Il prouve cette doctrine par la lettre de saint Grégoire le Grand à l'archevêque de Ravenne: cf. col. 1281. La réitération de ces sacrements serait un acte hérétique. Les ordinations conférées en dehors de l'Église sont valides, comme le prouvent l'histoire de Libère qu'Auxilius qualifie, avec la notice légendaire du *Liber pontificalis*, d' « hérétique », et les textes de saint Léon Ier et d'Anastase II (voir ci-dessus, col. 1280 sq.); et les ordinations des évêques indignes ou intrus sont valides, tout comme celles de Vigile, le proscripteur et le remplaçant du pape Silvère. *De ordinationibus*, XXV, XXVII, XVI, XIX, XX, *P. L.*, t. CXXIX, col. 1068, 1066, 1069; *Infensor*, c. V-VI, col. 1082.

Les livres d'Auxilius nous permettent également de situer l'introduction des onctions dans le rite de l'ordination sacerdotale. On peut la fixer à la seconde moitié du IXe siècle. Mais un point doctrinal plus important retint son attention. « Par une argumentation *ad hominem*, ceux qui niaient la valeur des ordinations faites par Formose, reprochaient à ce pape de s'être fait réordonner évêque à l'époque de son intronisation à Rome; il aurait reçu alors une seconde imposition des mains. Auxilius répond en niant le fait. Mais, ajoute-t-il, la réitération de l'imposition des mains de l'épiscopat aurait-elle eu lieu, ce serait un fait sans conséquence; d'après saint Jérôme (*Epist.*, CXLVI, *P. L.*, t. XXII, col. 1192), il y a identité entre l'épiscopat et le presbytérat. Dès lors, la consécration épiscopale n'a pas la signification qu'on pourrait croire; elle complète seulement le presbytérat. D'une manière analogue, la consécration pontificale de Formose a complété sa consécration épiscopale... Cette question, relative à la différence de l'épiscopat et de la prêtrise, devait occuper longtemps, dans la suite, les théologiens. » Saltet, *op. cit.*, p. 159-160; cf. *Defensor*, col. 1096. Auxilius admet d'autre part qu'une ordination imposée par violence est valide. *Id.*, col. 1075-1076.

Les mêmes principes théologiques de la validité des ordinations faites en dehors de l'Église sont repris, à l'occasion de l'affaire Formose, par un professeur de grammaire de l'Italie méridionale, Eugenius Vulgarius, *De causa et negotio Formosi papæ*, *P. L.*, t. CXXIX. Ici encore, la condition du baptême et celle de l'ordination sont identifiées, quant à la validité et à la permanence dans l'âme. La réalité qui est l'effet de ces sacrements y est très nettement décrite. A ceux qui prétendent que, par la déposition et par l'excommunication, Formose a perdu le pouvoir d'ordre, Vulgarius répond que l'ordination, pas plus que le baptême, ne peut être enlevée de l'âme : elle en est inséparable. *Necesse est ut concludas, sacerdotium ab accepto inseparabile sicut baptismum; aut si non, aliud esse donum baptismi, aliudque sacerdotii, quod dictu impium est.* Col. 1108.

3° *Obscurcissement de l'enseignement traditionnel.* — Les luttes politico-religieuses du IXe et du Xe siècle, jointes à l'affaiblissement de la théologie, créent dans l'enseignement catholique une véritable méconnaissance de la théologie du sacrement de l'ordre. Il faudra trois siècles de luttes et de controverses pour revenir à la doctrine que nous venons de trouver sous la plume de Vulgarius, que l'ordre, comme le baptême, reste inséparable de l'âme qui l'a reçu et pour affirmer que le pouvoir d'ordre ne saurait jamais être lié par l'Église au point de devenir inefficace et inerte. « Dans l'intervalle se place non un développement doctrinal, mais une régression théologique de longue durée et de grande portée... De cette régression, relative à la doctrine sur les conditions de validité du pouvoir d'ordre, on chercherait en vain un équivalent dans quelque autre domaine de la théologie catholique. » Saltet, *op. cit.*, p. 162.

Ce n'est pas à dire cependant qu'il n'y ait plus aucun défenseur de la bonne doctrine. On peut citer Luitprand dans son *Antapodosis*, I, 30, qui affirme nettement la validité des ordinations conférées hors de l'Église : *Benedictio siquidem quæ ministris Christi impenditur, non per eum qui videtur sed qui non videtur, sacerdotem infunditur. Neque enim qui rigat est aliquid sed qui incrementum dat, Deus. P. L.*, t. CXXXVI, col. 804. Mais ces affirmations deviendront de plus en plus rares au fur et à mesure que la papauté elle-même souscrira à la thèse de la nullité des ordinations simoniaques et schismatiques. Ce que l'on pourra recueillir, dans l'étrange théologie qui prétend appuyer cette tradition nouvelle, ce sont des points de vue particuliers, des arguments nouveaux, dont la théologie traditionnelle tirera, le moment venu, quelque précision heureuse ou quelque occasion de progrès.

1. *Problème de la consécration épiscopale du diacre : Rathier de Vérone.* — Il s'agissait de la validité des ordinations sacerdotales conférées par l'intrus Milon. Conformément aux décisions du synode romain de 769 touchant les ordinations de l'intrus Constantin, Rathier tenait pour nulles les ordinations faites par Milon. On lui objectait : des prêtres ordonnés par Milon ont été ensuite, par d'autres, consacrés évêques; c'est donc que le sacerdoce reçu des mains de Milon est réel et valide. A quoi Rathier répond : cet argument ne vaut rien, car la consécration épiscopale conférée à un simple diacre lui *donne, par le fait même, le sacerdoce*, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 477. C'est, sous une forme nouvelle, la question de l'identité substantielle de l'épiscopat et du presbytérat. Les théologiens s'empareront de cette donnée pour y apporter une solution.

2. *La théologie de saint Pierre Damien.* — Sous saint Léon IX, la thèse de la nullité des ordinations simoniaques a fait de grands progrès. En général, les partisans de la réforme, soutiens de la papauté et chrétiens exemplaires, estiment que ces ordinations sont invalides : dans ce jugement, en soi erroné, ils sont poussés beaucoup plus par le dégoût que leur inspirent les clercs simoniaques que par le souci de la vérité théologique. Les adversaires de la réforme et les simoniaques eux-mêmes tiennent pour la validité et, sans grand souci de la vérité sans doute, en sont les défenseurs. Le pape Léon IX n'a pas de doctrine bien nette. En général, il considère comme valides les ordinations gratuitement reçues de prélats simoniaques et comme nulles celles reçues à prix d'argent. Voir t. IX, col. 325.

C'est dans ces conditions que saint Pierre Damien essaie de construire une théologie sur le pouvoir d'ordre, théologie traditionnelle dans ses lignes principales, et pourtant mélangée d'idées moins acceptables. Cette théologie est exposée dans le *Liber gratissimus*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli...*, t. I (et *P. L.*, t. CXLV, col. 90). Damien établit certains principes, dont il fait ensuite l'application aux simoniaques. Le pouvoir d'ordre, dit-il, est un pouvoir ministériel. Dieu a fait les clercs *non auctores baptismi, sed ministros.* Ainsi en est-il des autres sacrements. Or, le ministre est un canal qui transmet la grâce. Les mauvais ministres ne sont donc pas un obstacle à cette transmission : *Fons ille vivus non restringitur quominus, usque in finem sæculi, per nemus Ecclesiæ profluat, ut non solus ille sacerdotalis ordo, sed et omnes in Christo renati salutis suæ poculum hauriant. Op. cit.*,

p. 20 et 33. Il ajoute toutefois une restriction regrettable : pour être valide, l'ordination doit être conférée dans la foi orthodoxe à la Trinité, *si recta fides adsit, videlicet ut in Patrem et Filium et Spiritum sanctum recte credatur, indigni etiam cujuslibet sacerdotis consecratio indifferenter impletur. Id.*, p. 51.

Pierre Damien ne considérant pas les simoniaques comme hérétiques, il devait naturellement conclure que leurs ordinations, quoique irrégulières, étaient valides. C'est en ce sens qu'il orienta sa décision lors de sa légation à Milan. On a dit comment cette décision ne fut pas ratifiée par Nicolas II et comment Damien dut introduire dans sa doctrine une rectification, déclarant que les clercs simoniaques, après les décisions de Nicolas II, doivent être tenus *comme* s'ils n'avaient pas reçu l'ordination. Le « comme si » semble bien maintenir le principe de la validité. Voir DAMIEN, t. IV, col. 53.

3. *La théologie du cardinal Humbert.* — Humbert (voir t. VII, col. 310) représente la tendance opposée à Pierre Damien, dont il n'a ni le calme, ni la sérénité, ni surtout les principes traditionnels, touchant l'indélébilité du pouvoir d'ordre et l'efficacité du rite d'ordination. Dans son ouvrage *Adversus simoniacos*, dans *Mon. Germ. hist., Libelli...*, t. I (et *P. L.*, t. CXLIII, col. 1005), et où il semble bien réfuter le *Liber gratissimus de Damien*, Humbert fait sienne la doctrine de saint Cyprien et des canons des Apôtres, p. 114. Les sacrements administrés par les hérétiques sont nuls; il faut les réitérer. Défigurant la pensée de saint Léon dans sa lettre CLIX, Humbert déclare qu'administrant le baptême, les hérétiques possèdent *formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute*, p. 105. Cette *forma baptismi* n'est qu'une apparence, c'est la simple ablution du corps; elle ne produit aucune espèce d'effet intérieur. Aussi pouvait-on précédemment la réitérer. Aujourd'hui l'Église se contente, en ce qui concerne le baptême reçu d'un ministre hérétique, de lui conférer après coup l'efficacité par le rite de l'imposition des mains. Aucune dispense pareille ne pourrait être accordée pour valider une ordination faite par les hérétiques : celle-ci est radicalement nulle. Pourquoi cette différence? C'est que le simoniaque (qu'Humbert identifie avec l'hérétique, p. 105 et 109) voit son pouvoir d'ordre immédiatement lié : il devient inerte ou *statunculus*, p. 125, 126. Toutes les autorités patristiques qu'on peut apporter en faveur de la doctrine opposée n'ont aucune valeur; il faut, en effet, les entendre en un sens impropre et vulgaire, p. 124.

Par elle-même, cette théologie ne comporte rien qui puisse directement marquer un progrès dans la conception catholique du sacrement de l'ordre. On remarquera cependant qu'elle transpose, en faveur d'une thèse que l'avenir condamnera, bien des éléments que les grands théologiens du Moyen Age recueilleront précieusement pour en faire le thème de leurs enseignements : distinction entre le *sacramentum tantum* et le *res et sacramentum*; reviviscence des sacrements; sans compter la thèse traditionnelle de l'efficacité *ex opere operato*.

Le concile romain de 1059, sous Nicolas II (voir Denz.-Bannw., n. 354), tout en se montrant d'une sévérité peu commune à l'égard des clercs simoniaques, n'avait pas encore déclaré nulles leurs ordinations; il ne constituait pas encore un triomphe pour les idées du cardinal Humbert. Le concile de Girone apporta ce triomphe. On y déclarera officiellement la nullité des ordinations simoniaques, soit reçues pour de l'argent, soit même reçues gratuitement d'un prélat simoniaque. Mais nous sommes ici sous le pontificat d'Hildebrand, où, malgré l'âpreté de la lutte, ou peut-être même à cause d'elle, la théologie traditionnelle va pouvoir recommencer à émettre quelques vérités trop longtemps obscurcies.

4. *La théologie du sacrement de l'ordre sous le pontificat de Grégoire VII* (1073-1085). — *a*) *Les représentants de la doctrine de Pierre Damien au Sacré-Collège.* — La théologie de Pierre Damien est continuée par *Atto de Milan*, cardinal-prêtre de Saint-Marc, dans un recueil de morceaux patristiques et scripturaires, transcrits sans titre et sans commentaire, publié par A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VI, p. 60 sq., Rome, 1832. On y trouve des textes très explicites sur la valeur des sacrements administrés en dehors de l'Église : la lettre du pape Anastase II (voir ci-dessus, col. 1281); la lettre de saint Léon à Anatolius de Constantinople, *P. L*, t. LIV, col. 1101. Ces textes devaient servir à expliquer les deux décisions d'Innocent Ier, *supra*, col. 1280.

Anselme de Lucques (junior) a publié une Collection canonique encore inédite. Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, col. 492. La doctrine suggérée par cette collection est celle de la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. D'ailleurs, répondant à l'antipape Clément III (Guibert) qui reprochait aux grégoriens de considérer comme nuls les sacrements administrés en dehors de l'Église, Anselme répond : *Detestamur, non sacramenta Ecclesiæ, sed scismasticos et sacrilegos, quorum parricidalibus manibus sese sacramenta divina subtraxerunt... Sanctum quippe suum, quod foris habetis, quod malo vestro accepistis, quia bono odore peristis, veneratur Ecclesia, sed vos persequitur, ut Sara ancillam, quæ tamen de semine Abrahæ concepit et peperit. Liber contra Wibertum*, dans *Mon. Germ.*, *Libelli*, t. I, p. 522.

b) *Les continuateurs d'Humbert.* — Sous Grégoire VII, le cardinal *Deusdedit* (voir t. IV, col. 647) composait la collection canonique qui devait former la charpente de son *Libellus contra invasores et symoniacos*. Bien que cet ouvrage ait paru postérieurement au pontificat de Grégoire VII, il représente des idées dont s'inspira plus d'une fois la curie romaine sous ce pontife. Il accumule les textes les plus défavorables à la validité des sacrements administrés en dehors de l'Église. Sans doute, le baptême donné dans ces conditions ne se renouvelle pas, mais d'après Deusdedit, il ne confère pas le Saint-Esprit, qui ne peut être donné que par l'imposition des mains lors de la réconciliation de ces baptisés. Notre cardinal estime que l'eucharistie des schismatiques et des simoniaques est nulle et ne contient pas le corps de Jésus-Christ. Pour l'administration du sacrement de l'ordre, une ordination simoniaque est nulle : il dépend de l'Église d'accepter ou de rejeter telle ou telle ordination. Si la réordination est interdite à l'égard de ces clercs, c'est pour une raison, non dogmatique, mais canonique; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 246.

La théologie de Deusdedit fut mise en pratique par le légat Amat d'Oloron, principalement dans les décisions du concile de Girone. Prescrivant la réordination des clercs simoniaques, le légat aura voulu sans doute faire face à une situation exceptionnelle, ne pouvant déposer la plus grande partie du clergé.

c) *L'intéressante évolution de Bernold de Constance.* — Bernold de Constance, voir t. II, col. 791, était un jeune clerc de Constance qu'intéressait vivement la question de la nullité ou de la validité des ordinations simoniaques. De concert avec son maître Adalbert, il adressa une consultation à Bernhard un de ses maîtres, à ce sujet. La question posée laisse visiblement voir que Bernold penche pour la nullité des ordinations. La réponse de Bernhard (dans *Libelli*, t. II, p. 29. et *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1143) admet que les simoniaques et les excommuniés dont le crime

et la condamnation ne sont pas connus peuvent administrer validement les sacrements. Dans le cas où leur situation vient à être connue, ils ne peuvent plus administrer validement les sacrements. La thèse est appuyée de plusieurs documents. Mais Bernhard a fort bien vu la difficulté de sa thèse : un même ministre administrerait les sacrements ou non, suivant que sa situation serait connue ou non! Pareille assertion ne laisse rien subsister de la valeur objective des sacrements et de l'efficacité *ex opere operato*. C'est, répond Bernhard, le mystère de la foi, *loc. cit.*, p. 40.

Bernold ne se tint pas pour satisfait. Dans une lettre (*Libelli*, t. II, p. 47, et *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1166), il montre combien il répugne que les mêmes espèces eucharistiques soient consacrées ou non, suivant qu'elles sont données à un chrétien averti de la situation irrégulière du ministre ou à un autre qui ne le serait pas. Quant aux ordinations, il y a des divergences entre les témoins de la tradition : les uns les déclarent valides, les autres invalides. Comment accorder les décisions contraires?

Ici, Bernold s'inspirera de la thèse esquissée par le cardinal Humbert à propos du baptême et la transportera à l'ordre. Il évoque ainsi la théorie de la *forma sacramenti* : *Harum igitur sententiarum repugnantiam concordare nescimus, nisi hoc auctoritati Sedis apostolicæ, cum consensu sanctæ matris Ecclesiæ, licitum fore dicamus, ut, pro aliqua temporis necessitate, ordinatos ab hæreticis, per invocationem sanctæ Trinitatis in ordine suo non reconsecrandos suscipiat; quos tamen aliquando, ad evidentiorem hæreticæ ordinationis proscriptionem, reconsecrari præcipiat... Hinc igitur conjicitur ordinatos ab hæretico* NON CONSECRATIONEM ALIQUAM ACCEPISSE, SED SOLAM FORMAM CONSECRATIONIS, *absque virtute sanctificationis — quæ utique forma, sive accepta virtute sanctificationis, ex consensu sanctæ Ecclesiæ, a conversis retineatur sive per iterationem penitus proscribatur, ad præsens non occurrit quid rationabiliter objici possit. Op. cit.*, p. 56. Bernold ne connaissait pas l'ouvrage d'Humbert. Il est remarquable qu'il interprète, comme le cardinal, la *forma sacramenti* dont ont parlé saint Augustin et saint Léon. Cette *forma* n'est qu'une apparence, un rite extérieur. Cette interprétation n'est qu'un soupçon très lointain de la doctrine du caractère. Mais elle laisse admettre la possibilité des réordinations. Ainsi, Bernold transformait une question de dogme en une affaire de discipline. Selon lui, il dépendait de l'Église d'admettre ou non une ordination faite en dehors d'elle. Il ajoutait que, de fait, les simoniaques et les excommuniés dont la condamnation n'est pas connue, peuvent validement administrer les sacrements *per consensum Ecclesiæ*. Ainsi expliquait-il les décisions d'Anastase II. Enfin, Bernold émet une dernière opinion. Se préoccupant des ministres qui, sans devenir hérétiques, sont pourtant, en raison de quelque faute, *remoti ab officio*, c'est-à-dire, comme nous dirions aujourd'hui, suspens ou déposés, il lui semble que la permanence du pouvoir d'ordre est garantie en eux par saint Augustin. Il désigne ces clercs comme *quondam catholice ordinati* ou ordonnés dans l'Église, par opposition à ceux qui sont ordonnés par des hérétiques. « C'est là, ajoute M. Saltet, *op. cit.*, p. 211, une distinction qui, bien des années plus tard, allait avoir la plus grande fortune, au point de commander toute la théologie des sacrements. Entre les deux théories opposées, dont l'une déclarait nulles et l'autre, valides, les ordinations conférées en dehors de l'Église, une opinion intermédiaire trouva d'illustres patrons. Ils déclarèrent valides les ordinations faites, en dehors de l'Église, par les seuls évêques *quondam catholice ordinati*. »

Sans nous arrêter longuement aux *Apologeticæ rationes* (*Libelli*, t. II, p. 99; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1067) où Bernold, s'appuyant sur les autorités de saint Grégoire, de Pélage, d'Innocent I[er], de saint Léon que nous connaissons déjà, et sur Prosper d'Aquitaine, *Sent. ex Augustino*, XV, *P. L.*, t. LI, col. 430, entend démontrer que les sacrements administrés par les excommuniés sont nuls, il est plus intéressant de constater que, peu de temps après, Bernold en arrive à une théologie tout à fait exacte. Celle-ci est contenue dans le traité *De sacramentis excommunicatorum. Libelli*, t. II, p. 89, et *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1061. Bernold a découvert ici la véritable doctrine de saint Augustin. Il mentionne d'abord les autorités qui semblent déclarer nuls les sacrements administrés en dehors de l'Église : ce sont les quatre textes déjà rappelés. Puis, il indique les autorités qui se prononcent pour la validité des sacrements administrés dans les mêmes conditions : la lettre d'Anastase II et un texte de saint Augustin, *Epist.*, XCIII, n. 46, *P. L.*, t. XXXIII, col. 343. Ce qui a ouvert les yeux de Bernold, c'est le texte tiré du l. VI du *De baptismo* d'Augustin contre les donatistes, où le Docteur d'Hippone distingue entre le *sacramentum* et l'*effectus sacramenti* (voir col. 1279). D'après saint Augustin, c'est parce que saint Cyprien n'a pas vu cette distinction qu'il a eu une doctrine erronée. Bernold a fort bien compris l'évêque d'Hippone et montre comment les textes qui paraissent divergents conduisent à la même théologie. *Superiores sententiæ ad* EFFECTUM *sacramenti referantur, qui nusquam extra Ecclesiam esse posse veraciter asseritur, et inferiores ad* VERITATEM *sacramentorum referantur, quæ eadem integritate et bonis et malis adesse creduntur ac si uno ore ipsi sancti Patres nobis communiter dicerent : Extra Ecclesiam nec sunt, nec fiunt sacramenta* EFFECTIVE, *id est cum salute animæ, ubi tamen eadem* INUTILITER, *imperniciose et esse et fieri non denegamus.* Bernold est d'autant plus assuré de tenir la bonne voie qu'il constate que plusieurs papes, saint Léon, Innocent I[er], saint Grégoire, ont finalement accepté les sacrements de ministres sur le compte desquels il s'étaient exprimés de la manière la plus négative. Il cite de plus une série de textes de saint Augustin fort bien choisis; il démasque la supercherie qui attribue à Pascal I[er] une lettre de Guy d'Arezzo; cf. Saltet, *op. cit.*, p. 179 sq.; enfin, il écarte de propos très délibéré la prétendue autorité des synodes romains de 769 et 964 dans lesquels les ordinations des papes Constantin et Léon VIII étaient déclarées nulles : précédents peu anciens, écrit Bernold, *in quibus temporibus multa contra fas et jus usurpata reperiuntur.* Il ne faut pas transformer les abus en règles.

Il ne faut pas d'ailleurs exagérer le mérite théologique de Bernold; c'est grâce à la doctrine du *Liber gratissimus* de Pierre Damien et à la collection canonique d'Anselme de Lucques junior qu'il doit son évolution dans le sens de la vérité traditionnelle. « Bernold, écrit M. Saltet, doit passer uniquement pour un compilateur intelligent et sans parti pris. » *Op. cit.*, p. 217.

5. *Les innovations théologiques sous Urbain II.* — La théologie qui a inspiré les décisions d'Urbain II n'a pas encore été complètement mise à jour. Au XII[e] siècle, toute une école de canonistes de Bologne a attribué à Urbain II la doctrine suivante : En fait de sacrements administrés en dehors de l'Église, c'est-à-dire dans le schisme ou dans l'hérésie, sont seuls réels ou valides ceux qui ont été conférés par un ministre précédemment ordonné dans l'Église, c'est-à-dire par les catholiques; sont nuls les sacrements des ministres ordonnés par des évêques qui ont reçu leur consécration en dehors de l'Église. C'est, en somme, la thèse

fondamentale inaugurée par Bernold. Il y a, en réalité plus de nuances à observer dans la pensée d'Urbain II.

Tout au début de son pontificat (1088-1099), Urbain II, en effet, fait une condition privilégiée aux sacrements conférés par des ministres précédemment catholiques et non simoniaques. Il admet que les sacrements donnés par de tels ministres *intra* ou *extra Ecclesiam* sont de même nature, tous valides et complets. Quant aux sacrements administrés en dehors de l'Église, par des ministres ordonnés *extra Ecclesiam*, il les considère (l'eucharistie exceptée) comme valides, mais incomplets C'est la théorie que M. Saltet appelle de l'*ordinatio catholica*. Cette doctrine que nous connaissons surtout par *Bruno de Segni, Comment. in Johannem*, *P. L.*, t. CLXV, col. 533, est à la base d'une courte réponse faite par Urbain II à l'évêque Anselme de Milan : *eorum qui in Ecclesia ordinati sunt, sed ab Ecclesia per scismata discesserunt, non exsufflamus.* Sur le sens de ce dernier mot, voir Saltet, *op. cit.*, p. 225-227.

Postérieurement, Urbain II a été amené à identifier la condition des sacrements administrés en dehors de l'Église, que le ministre ait été ou non précédemment ordonné dans l'Église. Ainsi, désormais, pour lui, tous les sacrements administrés en dehors de l'Église sont valides, mais incomplets. L'idée de l'*ordinatio catholica* semble abandonnée, au moins partiellement. Urbain lui substitue la doctrine, qu'il croit trouver chez les Pères, de la *forma* et de la *virtus sacramenti*. Il lui semble que ce fondement patristique est très bien exprimé dans la phrase suivante de Léon le Grand : *Hi qui baptismum ab hæreticis acceperunt, cum baptizati antea non fuissent, sola Sancti Spiritus invocatione, per impositionem manuum, confirmandi sunt, quia* FORMAM TANTUM BAPTISMI SINE SANCTIFICATIONIS VIRTUTE *sumpserunt. Epist.*, CLIX, 7, *P. L.*, t. LIV, col. 1139.

Si *forma* signifie le caractère sacramental, la formule est parfaite. Mais au XIe siècle. elle n'a pas été comprise en ce sens : on n'a vu dans la *forma* que le rite matériel, extérieur. D'après le cardinal Humbert, voir col. 1287, il dépendrait de l'Église d'admettre la *forma* du baptême donné par un hérétique ou de la rejeter; ainsi, la notion de *forma* fut étendue bientôt à l'ordination conférée par les hérétiques. Nous avons vu que Bernold avait d'abord pensé qu'il dépendait de l'Église d'accepter ou de réitérer cette *forma*, laquelle, en somme, est une réalité extérieure qui n'engage pas Dieu ni l'Église à grand'chose. Urbain II s'inspire de ces principes pour proclamer que les ordinations et autres sacrements conférés par des ministres criminels, mais appartenant à l'Église, doivent être tenus pour valables; que les ordinations et autres sacrements conférés par des hérétiques ou des schismatiques *possèdent la forme des sacrements, sans en avoir l'efficacité*, et que cette efficacité ne pourra s'exercer que par le retour à l'Église dans l'imposition des mains, *Epist. ad Lucium*, *P. L.*, t. CLI, col. 531, et Urbain prétend s'appuyer ici sur l'autorité de Pélage, Grégoire le Grand, Cyprien. Augustin, Jérôme.

Cette doctrine de la *forma sacramenti* comporte de graves défauts. On peut se demander en quoi elle consiste? que valent les sacrements réduits à cette seule forme? quelle sera la manière de la compléter pour rendre aux sacrements leur *virtus*? En ce qui concerne l'eucharistie, il semble bien que, réduite à la *forma sacramenti*, l'eucharistie ne comporte plus la présence réelle; cf. Gerhoh, *De scismaticis*, dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli*, t. III, p. 127, 261. On comprend donc les hésitations d'Urbain II. « Il a admis, en théorie, que tout sacrement administré en dehors de l'Église manque de la *virtus sacramenti*, conformément à la lettre à Lucius de Pavie; en pratique, il a considéré comme très différents les sacrements administrés en dehors de l'Église, suivant l'origine de la consécration du ministre. Comment expliquer cette inconséquence? Il semble bien que ce soit à cause de l'idée très défavorable que les théologiens d'alors se faisaient de la *forma sacramenti* : c'était une réalité purement extérieure que, suivant Bernold, première manière, et le cardinal Deusdedit, l'Église peut accepter ou réitérer : c'était donc un *prope nihil* comme certaine entité scolastique. Pour Urbain II, c'était davantage: une réalité qui empêchait la réitération du sacrement. Pareille réalité, même ainsi affermie, était cependant trop réduite pour qu'Urbain II se résignât à ne voir qu'elle dans les sacrements administrés hors de l'Église par des ministres précédemment catholiques. Le seul fait de sortir de l'Église ne lui paraissait pas avoir une telle influence sur les sacrements conférés par un seul et même ministre. » Saltet, *op. cit.*, p. 230.

La doctrine de la *forma sacramenti* amène Urbain II à réconcilier les prêtres et évêques ordonnés par des excommuniés par la réitération de tous les rites de l'ordination, *sauf l'onction.* Voir les références dans Saltet, *op. cit.*, p. 233. C'est équivalemment déclarer que l'onction est le rite essentiel de l'ordination des évêques et des prêtres. Cette doctrine du rite essentiel de la consécration, qui contraste si fort avec les enseignements de l'antiquité, se retrouve plus tard dans un texte de Gratien et chez Maître Bandinus, *P. L.*, t. CXCII, col. 1104. Cette théorie fut conçue par analogie avec le rite de la réconciliation des laïcs, lequel dans l'Église latine, ne comportait aucune onction, mais la seule imposition des mains. Par contre, les ordinations des diacres, où n'intervenait aucune onction, étaient purement et simplement réitérées. Voir le cas classique du diacre Daibert, dans Yves de Chartres, *Panormia*, III, LXXVI, *P. L.*, t. CLXI, col. 1147 sq. Yves de Chartres acceptait lui-même la réordination. Toutefois Yves insiste à plusieurs reprises sur un texte d'Augustin qui place la valeur du sacrement en dehors de la dignité du ministre. *Op. cit.*, III, LXXIX; *Decretum*, II, c. C; *Epist.*, LXIII, *P. L.*, t. CLXI, col. 1148, 187 et 80.

Telle était la doctrine de la *forma sacramenti*, dans laquelle il ne semble pas qu'on doive chercher, avec le P. Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, t. III, p. 224, Innsbruck, 1900, l'équivalent de notre doctrine actuelle de la reviviscence de la grâce. L'interprétation que nous avons donnée, après M. Saltet, semble tellement s'imposer, qu'elle est la seule qui puisse se concilier avec les décisions du concile de Plaisance (1094) relatives aux ordinations faites par des excommuniés.

6. *La théologie de Bruno de Segni.* — Aux décisions d'Urbain II se rattache la théologie de son confident, l'évêque de Segni. Théologie sacramentaire assez curieuse, et surtout confuse. Bruno admet que toute ordination simoniaque donne la *forma sacramenti ;* mais quand il s'agit d'expliquer comment un simoniaque peut conférer la grâce à un ordinand de bonne foi, il laisse de côté le pouvoir d'ordre du consécrateur et rattache l'effet de l'ordination à la foi de l'ordinand et à celle de l'Église.

Une première interprétation de cette idée serait que Bruno reconnaît comme seules valides, les ordinations faites aux ordinands de bonne foi; cf. Gigalski, *Bruno, Bischof von Segni*, Munster, 1898, p. 184. Cette interprétation est inadmissible; elle supposerait que Bruno n'admet pas chez les évêques simoniaques la *forma sacramenti.* Il vaut mieux dire que l'efficacité *ex fide suscipientis* concerne, non la *forma sacramenti*, qui est toujours donnée, mais la grâce. Cf. Saltet, p. 253.

7. *Les théologiens du début du XIIe siècle.* — Les décisions du concile de Guastalla (1106); cf. Denz.-Bannw., n. 358, avaient marqué un retour très net en faveur des doctrines augustiniennes : elles proclamaient équivalemment la validité des ordinations schismatiques et même simoniaques. Mais il s'en faut que la pensée théologique soit éclaircie

A cette époque, en effet, *Alger de Liége*, dont la dépendance doctrinale à l'égard d'Yves de Chartres est assez nettement accusée, est encore fort hésitant. Dans son *Liber de misericordia et justitia*, il est d'accord substantiellement avec Pierre Damien, bien qu'il range les simoniaques parmi les hérétiques. Sans doute, leurs sacrements et leurs ordinations sont valides, mais elles ont tout juste le minimum de valeur que la théologie ne permet pas de refuser aux sacrements des ariens, *P. L.*, t. CLXXX, col. 936, 946. Alger, contrairement à Pierre Damien, reconnaît les sacrements des ariens comme valides. Il ne rejette que les sacrements administrés par des sectes antitrinitaires.

Hugues d'Amiens, abbé de Reading, dans une première réponse à son parent Mathieu, prieur de Saint-Martin-des-Champs à Paris, puis cardinal-évêque d'Albano, avait déclaré que, sauf dispense de l'Église, les peines ecclésiastiques dont peuvent être frappés les prêtres ou les évêques, laissent subsister le sacrement de l'ordre chez le coupable, mais suppriment en lui tout pouvoir sacramentel actif, sauf celui de baptiser. Il distingue entre *sacramentum* et *officium*, possession du sacrement et pouvoir de le transmettre. Textes dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdolorum*, t. v, Paris, 1717, col. 958, 981. Plus tard, obligé de défendre sa doctrine qu'il présente comme l'enseignement de l'Église, il n'admet même plus la réserve de la dispense de l'Église : pour lui, un prêtre ou un évêque, déposé ou excommunié, voit son pouvoir d'ordre supprimé par le fait même.

Sous Innocent II, qui déploya tant de sévérité à l'égard des schismatiques partisans d'Anaclet II, *Gerhoh*, prêtre du diocèse d'Augsbourg, en vint à affirmer que les prêtres excommuniés par le Saint-Siège ne pouvaient consacrer validement. Cette doctrine est, pour lui, la conséquence d'une théorie générale. Il distingue les sacrements dont le sujet est une personne humaine, comme c'est le cas du baptême et de l'ordination, et ceux dont le sujet est un objet inanimé, comme le pain eucharistique et l'huile du chrême. *Epist. ad Innocentium papam*, dans *Mon. Germ., Libelli...*, t. III, p. 221-227; cf. *Liber de simoniacis*, ibid., p. 267. Les sacrements de la première catégorie sont toujours réels, bien qu'il soit nécessaire de les compléter par le rite catholique de l'imposition des mains; ceux de la seconde catégorie sont nuls. Ce système se justifie par la théorie de l'*intention*. Dans certains cas, dit-il, le baptême et l'ordination peuvent être reçus en dehors de l'Église, mais *mente catholica*, sans aucune faute d'hérésie ou de schisme, par exemple par suite d'ignorance ou de nécessité. Or, cette *intentio* ne peut jamais se trouver dans les sacrements dont le sujet est la matière inanimée. Argumentation bien défectueuse et qui revient finalement à distinguer sacrement et sacrement. Au fond, la validité des ordinations reçues en dehors de l'Église ne fait pas de doute pour Gerhoh. Il y a donc progrès sur la théologie de l'époque précédente. Mais ce n'est pas encore la vérité parfaite.

4° *Lent retour à la vérité catholique.* — Cette vérité ne se ferait jour qu'après un long siècle de discussions, dont le *Décret* de Gratien allait être le point de départ.

1. *Le Décret de Gratien*, donne en effet le signal d'un renouveau de la théologie sacramentaire; cf. GRATIEN, t. VI, col. 1747 sq. La valeur des ordinations conférées en dehors de l'Église est discutée dans la causa Ia et les effets de l'excommunication dans la causa IXa. Tout en acceptant la base patristique de discussion d'Alger, Gratien l'élargit considérablement; il cite non seulement les Pères dont Alger invoque l'autorité, mais il indique encore les décisions récentes, notamment celles d'Urbain II. Exposé forcément incohérent, souvent contradictoire, et duquel on a cru pouvoir proposer l'interprétation suivante : l'ordination conférée par des évêques excommuniés, mais précédemment ordonnés dans l'Église serait valide; mais l'ordination faite par des évêques consacrés par des excommuniés serait nulle. Cette exégèse des décrets d'Urbain II (voir ci-dessus, col. 1291), a accrédité pour longtemps une doctrine erronée dans l'École de Bologne.

Gratien nie qu'il y ait parité entre les conditions de transmission du baptême et celles de l'ordre. Un ministre déposé peut conférer le baptême, tandis qu'il ne peut pas consacrer l'eucharistie ou conférer les ordres validement. Nous retrouvons ici une théorie conforme à celle d'Hugues d'Amiens. On distinguera de plus en plus *sacramentum* et *officium*, la possession du sacrement de l'ordre et le pouvoir de le transmettre. Ainsi, les évêques actuellement hors de l'Église, mais précédemment consacrés par des catholiques, peuvent conférer l'ordre. Ceux qui ont été consacrés en dehors de l'Église ne le peuvent pas.

Cette solution, toute une école de théologiens et de canonistes de Bologne va la développer et l'appliquer avec suite.

2. *L'enseignement de l'école de Bologne.* — *a) Maître Roland (Alexandre III).* — Dans la *Summa Decreti*, édit. Thaner, Innsbruck, 1874, p. 15 (dont M. Saltet rétablit le texte intégral et authentique, p. 298-299), Roland Bandinelli, ayant à s'occuper de la valeur d'ordinations conférées par des évêques hérétiques, distingue trois éléments de la question : la qualité du consécrateur hérétique, qui a pu être consacré, avant de tomber dans l'hérésie, par un évêque catholique, ou bien qui a été consacré par un évêque hérétique, c'est-à-dire n'ayant pas le même pouvoir d'ordonner; le mode d'ordination, qui peut être selon la forme prescrite par l'Église ou en dehors d'elle; les dispositions de l'ordinand, qui peut recevoir de l'évêque hérétique l'ordination, soit de plein gré, soit contraint. Roland apporte trois solutions : 1° L'ordination est valide quand l'évêque consécrateur a été ordonné par des catholiques et que la cérémonie s'est effectuée dans la forme prescrite ; 2° elle est invalide, si le prélat consécrateur a été ordonné par des hérétiques ou si la forme prescrite n'a pas été observée ; 3° si l'ordinand se soumet librement à l'ordination d'un évêque hérétique, mais ordonné par des catholiques, il pèche très gravement, mais, par miséricorde, on peut lui permettre d'exercer l'ordre reçu. L'évêque ordonné par des hérétiques est appelé ici *non ordinatus*, c'est-à-dire vraisemblablement *non ordinatus a catholicis*.

La doctrine de Roland est en partie exacte, en partie fausse. Il est exact que la forme prescrite par l'Église est nécessaire à la validité de l'ordination. Mais il est faux qu'une ordination soit nulle, si elle a été faite, suivant la forme prescrite, par un évêque hérétique, quel que soit l'évêque qui l'a consacré; les ordinations faites par des évêques hérétiques, suivant la forme prescrite, sont indéfiniment valides. La doctrine de Roland est exposée à plusieurs reprises ; à propos de la validité de la consécration eucharistique, dans les *Sentences*; cf. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, p. 217; à propos du pouvoir d'absoudre, dans la *Summa Decreti*, *édit. cit.*, p. 100. Le principe de cette doctrine est celui d'Hugues d'Amiens, la distinction entre *sacramentum* et *officium* : « *Notandum*

est enim quod ad sacerdotalis dignitatis amministraionem, duo sunt necessaria : ordo et licentia ordinis exequendi. Licentia enim absque ordine nichil confert;... Item, ordinatio quoque præstita absque licentia exsequendi nichil quod ad hoc spectat, conferre videtur... Die Summa..., p. 38.

Ainsi s'explique qu'un prêtre dégradé, ou déposé *in perpetuum*, ne puisse pas consacrer validement l'eucharistie, bien qu'il emploie la forme prescrite. La dégradation et la déposition enlèvent au ministre la *licentia exsequendi*. Le même motif explique les conditions de transmission de l'ordre. Cette doctrine, loin de constituer un progrès, marque plutôt une régression. Devenu pape, Maître Roland lui donnera un crédit imprévu, qui retardera l'avènement de la vraie doctrine.

b) *Omnebene* ou *Ognibene*, dans un ouvrage anonyme, mais qui doit lui être rapporté, l'*Abbreviatio Decreti* (ms. *68* de la bibliothèque de Francfort-sur-le-Main) et dans les *Sentences* qui portent son nom (ms. *latin. 19 134* de la bibliothèque de Munich), enseigne, contre Roland, la doctrine traditionnelle de saint Augustin, laquelle est redevenue la doctrine officielle de l'Église. Voici un passage expressif du manuscrit de Francfort : *De hæreticis et scismaticis quæritur si possunt baptizare et ordines dare et corpus Domini conficere*, p. 63. *Sed tenendum est quod hæretici et scismatici baptizant et non est baptisma eorum reiterandum, quia sacramento non est facienda injuria et ordinant et consecrant corpus Domini, sed ad perniciem suam*, p. 65. Et l'auteur réfute les assertions d'autres théologiens ; on reconnaît facilement ses allusions à Maître Roland. Dans les *Sentences*, même doctrine; cf. Gietl., *op. cit.*, p. 217, n. 1.

« Au milieu du XIIe siècle, dit M. Saltet, p. 310, ces deux doctrines sollicitaient les esprits à Bologne; laquelle l'emportera ? Sans doute, Omnebene a la tradition pour lui. Mais il est un bien petit personnage à côté de Maître Roland devenu cardinal et pape. »

c) *La Summa Decreti de Maître Rufin.* — Le nom de Rufin n'est peut-être pas le véritable nom de l'auteur. Quoi qu'il en soit, les idées de Roland trouvent ici un développement cohérent. Sa thèse est reprise, exposée avec une clarté parfaite.

Pour Rufin, une ordination peut être dite *irrita* de deux manières : *quoad sacramenti veritatem, quantum ad officii executionem... Et quidem irrita quantum ad veritatem sacramenti illa est quæ fit præter formam Ecclesiæ vel a non habentibus potestatem ; irrita quantum ad officii executionem : ut illa, quæ non fit a suo episcopo.* H. Singer, *Die Summa des Magisters Rufinus*, dist. LXX, p. 161. Quels sont les évêques *non habentes potestatem ?* Ce sont d'abord les évêques hérétiques qui ont été ordonnés, non par des évêques catholiques, mais par des évêques hérétiques. A ceux qu'ils ont ordonnés, ils n'ont pu communiquer *non solum executionem ordinum vel virtutem sacramenti, sed nec ipsum sacramentum.* Une seconde catégorie est constituée par certains évêques excommuniés. S'ils ont été consacrés dans l'excommunication, ils ne peuvent conférer les ordres, ni *quoad veritatem sacramenti*, ni *quoad executionem ordinis.* Quant à ceux qui, après avoir été évêques catholiques, ont été ensuite frappés de l'excommunication, ils ne peuvent, dans l'excommunication, conférer les ordres que *quoad sacramenti veritatem*, mais non *quoad officii executionem. Id.*, c. IX, q. I, p. 298. Par ailleurs, Rufin nie que les hérétiques puissent consacrer validement. *Id.*, p. 211. Pour l'administration du sacrement de l'ordre, il admet donc pleinement que le pouvoir d'ordre soit lié *ipso facto* dans le cas d'hérésie ou d'excommunication. Il ne reste à l'évêque hérétique ou excommunié qu'une *potestas aptitudinis*, pouvoir lié ou pratiquement nul.

L'enseignement de Rufin est repris par *Jean de Faenza, Summa super Decretum* (ms. *P. II. 27* de la bibliothèque royale de Bamberg).

d) *Retour vers la vraie doctrine.* — Les ouvrages de *Gandulph* sont inédits; ce qu'on en sait est dû aux travaux de M. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts, von Gratian bis die Gegenwart*, Stuttgart, 1875, t. I, p. 132, et du P. Denifle, *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. I, 1885, p. 621 sq. Les quatre manuscrits des *Sentences* de Gandulph ont disparu dans l'incendie de la bibliothèque nationale de Turin de 1904. Les *Sententiæ* de Gandulph ne sont plus connues que par un extrait, *Flores sententiarum magistri Gandulphi*, signalé par Denifle dans un ms. de Bamberg, *B. IV. 29* de la bibliothèque royale, fol. 126 b-142 b. M. Saltet fixe l'enseignement de Gandulph à Bologne, vers 1170; cf. *op. cit.*, p. 318-319.

A l'encontre de l'opinion que nous connaissons bien et qui veut que la transmission du pouvoir d'ordre, qui peut se faire par un hérétique ordonné *dans* l'Église, ne puisse plus se faire par un hérétique *ordonné hors* de l'Église, Gandulph adopte une idée et crée une expression très heureuses : *ordo est* AMBULATORIUS. C'est en raison de l'ordre qu'il a reçu que le premier communique son pouvoir au second, le second au troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Pour ce qui est du pouvoir d'ordonner, il n'y a aucune différence entre l'hérétique du premier degré et celui du second, entre l'évêque déposé et celui qui ne l'est pas. L'ordre conféré suivant la forme prescrite est *ambulatorius* à l'infini. Cod. Bamberg, *P. II. 4*, fol. 29 a. Gandulph invoquait, en faveur de sa thèse, des autorités du *Décret.* La lettre d'Urbain II à Lucius de Pavie, dit-il, ne fait aucune distinction entre hérétiques; le pape reconnaît que les sacrements administrés par eux suivant la forme prescrite ont la *forma sacramenti.* On doit donc rejeter la distinction qui se trouve à la base du système de Roland, de Rufin, de Jean de Faenza, et ce que ces auteurs disent des effets de la dégradation. Entre la déposition et la suspense, il n'y a qu'une différence de degré. Aussi, tous les sacrements conférés par un ministre déposé ou dégradé sont valides. « Si la théologie de Gandulph n'a pas eu un succès immédiat, la raison en est d'abord que les habitudes de l'école étaient trop fortes pour être changées d'un seul coup et, aussi, qu'il y avait quelques points faibles dans l'enseignement du professeur de Bologne. C'est ainsi que, par réaction, Gandulph a exagéré, jusqu'à la fausser, l'idée vraie qu'il venait de conquérir. Il avait affirmé l'efficacité objective des sacrements, et, pour le baptême et l'ordre, il avait montré que ces sacrements produisent dans l'âme, indépendamment des dispositions du sujet, un effet qui, persistant dans l'âme, empêche la réitération des rites. Mais, en poussant cette vérité à bout, Gandulph n'a pas fait les réserves nécessaires. Par exemple, il y a au moins une disposition qui est requise chez le ministre du baptême, c'est l'intention d'administrer le sacrement. Or, Gandulph, exagérant l'efficacité objective des sacrements, déclare que cette intention n'est pas nécessaire et que l'action matérielle du baptême suffit; cf. Fr. Schulte, *Die Glosse zum Dekret Gratians*, etc..., dans *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe*, t. XXI *b*, Vienne, 1872, p. 53, n. 17. Bien plus, il applique sa théorie au sujet qui reçoit le sacrement : chez ce sujet, aucune intention de recevoir le sacrement ne serait requise; car ce sujet peut très bien recevoir le baptême malgré lui, ou dans un état complet d'inconscience, comme le

sommeil, et être pourtant réellement baptisé. *Id.*, p. 54. Comme la première, cette seconde affirmation est contraire aux conclusions les plus assurées de la théologie. » Saltet, p. 322.

Néanmoins, la doctrine de Gandulph constitue un progrès considérable.

Dans la curie romaine, un cardinal au moins défendait, mais avec moins d'érudition et de fermeté, les thèses de Gandulph, le cardinal *Laborans* († vers 1190). Laborans s'étonne qu'on accorde que la prêtrise et l'épiscopat puissent être conférés en dehors de l'Église, mais pas les ordres inférieurs. Son argumentation part de ce point de vue, d'ailleurs exact. Mais combien hésitante est sa conclusion ! *Ast in omnibus id videndum quod sacrosanctæ videtur Ecclesiæ.*

Enfin, Roland lui-même, devenu le pape Alexandre III, fut infidèle à son enseignement de Bologne. Dans la paix d'Anagni (novembre 1176), conclue entre Frédéric Ier et Alexandre III, on lit, à l'article 10 : *Universi etiam ordinati a quondam catholicis vel ab ordinatis eorum in teutonico regno restituentur in ordinibus suis taliter susceptis ;* cf. P. Kehr, *Der Vertrag von Anagni, im Jahre 1176*, dans le *Neues Archiv*, t. XIII, 1888, p. 112. Cet article est reproduit avec l'addition insignifiante : *nec occasione hujus scismatis gravabuntur*, dans la paix de Venise. *Ibid.*, p. 117. L'expression importante et qui corrige toute la thèse de Maître Roland est l'incise que nous avons soulignée : *vel ab ordinatis eorum.* Ainsi donc, n'étaient plus considérées comme valides simplement les ordinations faites *extra Ecclesiam* par un évêque ordonné catholique, mais encore celles qui auraient été faites par un évêque consacré *extra Ecclesiam*, mais par un évêque catholique. Malgré quelques cas isolés de réordinations célébrées par Lucius III et Urbain III, la vraie doctrine commençait à triompher.

3. *Triomphe définitif de la vraie doctrine.* — La thèse bolonaise de Maître Roland et de Rufin trouve encore des échos dans quelques ouvrages de la fin du XIIe siècle : la *Summa Coloniensis* (ms. *D. II. 17* de la bibliothèque royale de Bamberg) ; la *Summa Lipsiensis;* cf. Schulte, *Die Summa Decreti Lipsiensis*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1871, t. LXVIII, p. 37-54, la *Compilatio prima* de Bernard de Pavie; cf. E. Friedberg, *Quinque compilationes antiquæ, Compilatio I*, Leipzig, 1882. Bien plus, au milieu du XIIIe siècle, Innocent IV, dans son *Apparatus*, accentue les théories de Roland et de Rufin. Le droit y est reconnu au pape de déterminer des empêchements dirimants pour tous les sacrements, y compris le baptême, comme pour le mariage.

Néanmoins, deux théologiens devaient donner le coup de mort à la théorie si longtemps en faveur à Bologne et à la cour pontificale, *Huguccio de Pise* et *saint Raymond de Pennafort.*

Huguccio, dans sa *Summa Decreti*, encore manuscrite, rejette expressément l'opinion de Rufin et de Jean de Faenza, qu'il déclare une opinion *cancellata.* Ms. *985* de la bibliothèque de Leipzig, fol. 88, 89. La doctrine d'Huguccio s'implanta à Bologne; elle y fit bientôt loi; cf. Saltet, p. 336.

Quant à saint Raymond de Pennafort, c'est dans la célèbre *Summa de pænitentia et matrimonio* qu'il condamne l'opinion de Jean de Faenza et de Roffredus († 1243). *Regulariter teneas*, écrit-il, *quod episcopi et sacerdotes, sive sint excommunicati, sive hæretici, sive depositi, vera conficiunt sacramenta, dum tamen in forma Ecclesiæ. Op. cit.*, l. I, c. *De hæreticis et ordinatis ab eis*, § 9, p. 37-38, Paris, 1720.

A l'université de Paris, nous rencontrons encore à cette époque quelques vestiges de l'enseignement de Bologne chez Étienne de Tournay, dans sa *Summa Decreti;* cf. F. Schulte, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891, p. 122-123; chez l'auteur de la *Summa Parisiensis*, Cod. Bamberg, *P. II. 26*, fol. 26 v°, à propos du Décret, caus. I, q. I, c. 2, et fol. 29, caus. I, q. VII, c. 24; chez Pierre de Poitiers, *Gloses* sur les *Sentences* de Pierre Lombard, Bibl. nat., *lat. 14 425*, fol. 109 r°; chez Simon de Tournay, *Summa de sacramentis*, Bibl. nat., *lat. 14 886*, fol. 48 r° (voir Saltet, *op. cit.*, p. 344-348; 350-353). Mais la doctrine augustinienne et traditionnelle est de plus en plus affirmée. L. Saltet cite la *Summa Monacensis*, cf. H. Singer, *Beiträge zur Würdigung der Decretistenliteratur*, dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. I, 1893, p. 404; Prévostin, *Summa*, ms. Bibl. nat., *lat. 13 738*, fol. 80 v°; Robert de Flamesbury, à l'abbaye de Saint-Victor, dans son *Pénitentiel*, ms. Bibl. nat., *lat. 3 529*, fol. 20 r°; Robert de Courçon, dans sa *Summa*, Bibl. nat., *lat. 3 203*, fol. 278 v° et 279 r°; Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, Paris, 1505, fol. 284; Roland de Crémone, *Conclusiones... super IV libros Sententiarum*, bibl. Mazarine, ms. *795*, fol. 128 r°.

Ainsi, la doctrine définitive a prévalu à Paris comme à Bologne. Seule la question de la dégradation perpétuelle occasionnera encore quelques hésitations, qu'on retrouve plus ou moins chez Pierre de Poitiers, *Gloses* sur les *Sentences*, l. IV, dist. XXIV, dans Bibl. nat., *lat. 14 423*, fol. 109 r°, et Guillaume d'Auvergne, *De sacramento ordinis*, dans *Opera*, t. I, p. 539. Mais la grande autorité d'Alexandre de Halès fera finalement l'accord sur tous les points essentiels : *Degradatus habet potestatem consecrandi : jus tamen exequendi non habet, sicut supra dictum est de hæretico. Sicut enim charactere non potest privari, nec sic potestate conficiendi, Sum. theol.*, part. IV, q. X, memb. 5, a. 1, § 6. Le triomphe de la doctrine traditionnelle à Paris ne paraît pas dû à l'influence de Pierre Lombard qui, dans ses *Sentences*, l. IV, dist. XXV, § 3, *P. L.*, t. CXCII, col. 907, témoigne encore d'une singulière hésitation tant pour ce qui concerne les ordinations conférées par les hérétiques, que pour les effets de la déposition.

Le triomphe est dû surtout au progrès de la théologie sacramentaire au début du XIIIe siècle. C'est à cette époque, en effet, que la doctrine du caractère sacramentel, si apte à dissiper tout malentendu, est nettement affirmée dans l'Église. Sans déclarer encore que cette doctrine relève de la foi, Innocent III, en 1201, l'enseigne expressément dans sa lettre à Ymbert, archevêque d'Arles, Denz.-Bannw., n. 411, à propos du baptême. Son deuxième successeur, Grégoire IX, mentionne le caractère du sacrement de l'ordre, dans une réponse à une consultation de l'archevêque de Bari, *Decretal.*, l. I, tit. XI, c. 16. Enfin, trois théologiens de marque s'appliquent à mettre en relief cet enseignement : Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. IV, c. II, *De baptismo*; Guillaume de Paris, *De sacramento baptismi*, c. III; et surtout Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. IV, q. VIII, memb. 8, a. 1. On a vu à l'art. CARACTÈRE SACRAMENTEL les fondements patristiques de cette doctrine, t. II, col. 1698.

Outre les sources indiquées au cours de l'article, on consultera : dom C. Chardon, *Histoire des sacrements*, dans Migne, *Cursus theologiæ*, t. XX; Hergenröther, *Die Reordinationem der alten Kirche*, dans l'*Œsterreichische Viertaljahresschrift für katholische Theologie*, 1862, p. 207-252; 387-456; et surtout L. Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907.

II. LA THÉOLOGIE DU SACREMENT DE L'ORDRE CHEZ LES GRANDS SCOLASTIQUES. — 1° *Les précurseurs.* — Il semble que tout l'effort de la théologie sacramentaire de l'ordre ait porté, du VIIIe au XIIIe siècle, sur

la question, si controversée alors, de l'efficacité du rite sacramentel chez les hérétiques et les simoniaques. Nombre d'auteurs qui parlent de l'ordre ne le font qu'en passant, énumérant les différents ordres et leurs fonctions; cf. dans les œuvres d'Alcuin, la *Disputatio puerorum*, c. IX, *P. L.*, t. CI, col. 1097; insistant sur les vertus, spécialement la continence, qu'exigent les ordres sacrés et rappelant les prescriptions canoniques relatives à l'accès aux saints ordres. Mais la théologie spéculative touchant l'institution, l'essence, les effets du sacrement est, pour ainsi dire, inexistante. Les rares auteurs qui paraissent y toucher de loin se contentent la plupart du temps d'énumérer les divers ordres en indiquant quelques-unes de leurs fonctions.

Nous avons cité plus haut, col. 1283, de saint Agobard, le petit traité *De privilegio et jure sacerdotii*, *P. L.*, t. CIV, col. 127-148, où l'auteur exalte la dignité et les vertus sacerdotales et signale quelques empêchements d'ordre physique et surtout d'ordre moral. L'insuffisance doctrinale ou l'indignité de vie d'un prêtre lui enlève le droit de commander aux fidèles. Nous avons dit qu'Agobard admet la validité des sacrements administrés par des indignes.

C'est surtout sur l'obligation de la continence qu'insiste Halitgaire, évêque de Cambrai, dans son *De vitiis et virtutibus et de ordine pænitentium*, au livre V, *P. L.*, t. CV, col. 687 sq.

Au point de vue liturgique, il faut ici signaler l'ouvrage capital d'Amalaire de Metz, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, t. CV, col. 986-1242.

Avec Raban Maur, nous rencontrons un auteur qui traite *ex professo* de l'ordre dans le *De clericorum institutione*. Dans le l. I, il partage l'Église en laïques, moines et clercs (c. II). On entre dans le clergé par la tonsure (c. III). Le c. IV énumère les huit degrés de la cléricature, le psalmiste étant identifié avec le lecteur. L'auteur traite ensuite de l'épiscopat, avec la triple dignité des patriarches, archevêques ou métropolitains, simples évêques (c. V); du presbytérat (c. VI); du diaconat (c. VII); du sous-diaconat et de l'ordination du sous-diacre par la tradition du calice et de la patène, en opposition avec l'imposition des mains réservée au diacre et au prêtre (c. VIII). La question des vêtements et ornements liturgiques est assez longuement traitée (c. XIV-XXIII), *P. L.*, t. CVII, col. 297 sq.; cf. *De universo libri XXII*, l. I, c. V, t. XCI, col. 91; *In epist. ad Eph.*, c. IV, t. CXII, col. 430 sq. Au l. III du *De clericorum institutione*, Raban Maur parle de la science requise chez les prêtres (c. I), exalte les vertus nécessaires (c. XXVII) et s'étend longuement sur la prédication et les aptitudes qu'elle requiert (c. XXVIII-XXXIX), *P. L.*, t. CVII, col. 377, 405 sq.

Dans le *Pænitentiale*, Raban Maur insiste sur le traitement à infliger, d'après les décrets des papes et des conciles, aux crimes capitaux commis par les clercs, c. X-XII, *P. L.*, t. CX, col. 474-482; il ne veut pas se prononcer sur le cas d'Ébon, c. XXXIV, col. 494. Ce n'est qu'en passant qu'il touche à la question des simoniaques, c. XIX, mais sans rien dire de la nullité de leurs ordinations, col. 485.

Le point de vue moral et ascétique est abordé surtout dans le Commentaire *In epist. ad Hebr.*, c. V et X, *P. L.*, t. CXII, col. 742 sq., 779 sq.

On retrouvera les préoccupations morales et disciplinaires, touchant la vie des clercs, dans différents capitulaires et décrets de cette époque. Citons rapidement, de Rudolphe, évêque de Bourges, *Capitula*, VII-IX, *P. L.*, t. CXIX, col. 707 sq.; de Walter, évêque d'Orléans, *Capitula*, col. 725 sq.; de Réginon, abbé de Prüm, *De ecclesiastica disciplina et religione christiana*, t. CXXXII, col. 203 sq.; de S. Odon, archevêque de Cantorbéry, *Constitutiones*, t. CXXXIII, col. 947 sq.; d'Atton de Verceil, *Capitularia*, t. CXXXIV, col. 27 sq.; de saint Abbon, abbé de Fleury, collection de canons, t. CXXXIX, col. 474 sq.; de Burchard de Worms, *Decretorum*, l. II, *De sacris ordinibus*, t. CXL, col. 625 sq.

Relevons chez saint Pierre Damien le souci de mettre en relief le caractère social du prêtre, représentant la communauté chrétienne tout entière : *Pars ecclesiastici Corporis, totius Ecclesiæ, convenienter utitur verbis : Dominus vobiscum*. Cet opuscule XI, sur le « *Dominus vobiscum* », est à relire, *P. L.* t. CXLV, col. 238.

Guibert, abbé de Sainte-Marie de Nogent-sous-Coucy, tient pour nulles les ordinations faites et les sacrements conférés par les hérétiques et les simoniaques, *De pignoribus sanctorum*, l. II, c. III, *P. L.*, t. CLVI, col. 636 sq. Peut-être ne s'agit-il, au fond, que de la nécessité de l'intention de faire ce que fait l'Église.

Saint Anselme n'a pas traité *ex professo* la question sacramentaire de l'ordre. Néanmoins il y a beaucoup à glaner dans ses « Prières » ou ses « Lettres ». Dans ses prières, il laisse percer la haute idée qu'il se fait du sacerdoce et de ses fonctions, notamment à l'égard de la sainte eucharistie, *Orationes*, XXIV-XXXIV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 908 sq. Les péchés du prêtre sont des crimes; néanmoins il ne faut pas hésiter à accomplir les devoirs redoutables du sacerdoce, quelle que soit notre crainte d'y trouver l'occasion d'offenser Dieu, col. 912. Dans ses Lettres, Anselme fait plus d'une fois allusion à la discipline pénitentielle relative aux péchés des prêtres; toutefois il affirme que l'on ne doit pas exclure de l'exercice de son ordre le prêtre pécheur, dont la faute n'est pas publiquement connue et qui se repent sincèrement. *Epist.*, l. I, n. LVI, col. 1126.

Quelques allusions aux vertus sacerdotales chez Bruno de Segni, Rupert de Deutz, dans les sermons de saint Bernard, et dans le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre. Avec plus d'insistance, Hildebert du Mans revient sur ce sujet dans ses sermons synodaux, *Sermones synodici*, LXXXVIII-XCVII, t. CLXXI, col. 751 sq. La question des simoniaques est traitée au sermon XCVI, mais sans que rien puisse faire supposer que l'évêque du Mans n'admette pas la validité des sacrements par eux conférés.

Honorius d'Autun aborde plus directement le sujet de l'ordre dans son *De missæ sacrificio et de ministris Ecclesiæ* : 1° les fonctions et significations des ministres au saint sacrifice, c. IX-XV; XX; t. CLXXII, col. 547-549, 550; 2° les différents ordres, depuis les clercs jusqu'au pape, c. CLXXIV-CX-CIII, col. 597-602; 3° les ornements et vêtements des clercs c. CXCIX-CCXXXV, col. 604-614.

Un simple mot en passant sur *ordinatio, scientia, actus* des clercs dans Alain de Lille, *Theolog. regulæ*, CXV, *P. L.*, t. CCX, col. 681; cf. *Distinctiones dictionum theologalium*, v° *Ordo*, col. 884.

Enfin nous arrivons au véritable précurseur de la théologie scolastique, au principal inspirateur du Maître des Sentences, Hugues de Saint-Victor, dans son traité *De sacramentis*, l. I, part. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 421-434. « Hugues glisse sur la constitution du sacrement et sur la grâce qu'il produit, ne parle pas du caractère et parle peu du pouvoir de juridiction. Il établit toutefois la différence entre le pouvoir de juridiction et le pouvoir d'ordre, part. II, c. V; part. III, c. V col. 419, 423. Non content d'englober les ordres sous la dénomination très générale de sacrements, part. V, c. I, col. 439, il les présente comme un sacrement véritable, puisqu'il en fait des rites sensibles, accompagnés de paroles, qui confèrent,

non pas simplement un office, mais un pouvoir spirituel et, avec lui, la grâce du Christ, part. II, c. v, col. 423... Seuls le diaconat et la prêtrise sont des ordres sacrés, c. xiii, col. 430. La tonsure n'est pas un ordre, mais une préparation aux ordres, c. v, col. 423. Le sacerdoce et l'épiscopat ne sont pas des ordres distincts : l'épiscopat est le sacerdoce dans sa plénitude, le presbytérat est le sacerdoce dépourvu de certaines fonctions, c. xii, xiii, col. 428, 430. Dans tous ces rites, il y a un élément sensible analogue à la matière des sacrements; c'est la porrection des instruments, accompagnée de paroles, qui signifient le pouvoir reçu; le diaconat et le sacerdoce comportent, en outre, l'imposition des mains, c. xi, xii, col. 427, 429. Hugues trace les règles disciplinaires relatives aux ordinations, c. xx-xxiv, col. 431-437, et combat énergiquement la simonie, part. X, col. 477-480. Il développe le symbolisme des vêtements sacerdotaux, part. IV, col. 433-438, ainsi que celui des sacramentaux divers que l'évêque et le prêtre font dans l'église, part. IX, col. 471-478, et de la dédicace des églises, part. V, col. 439-442. » Ici t. vi, col. 282. On retrouve, dans le *Speculum de mysteriis Ecclesiæ*, *P. L.*, t. clxxvii, bien des idées d'Hugues sur les ordres (c. v), les vêtements sacrés (c. vi), etc., col. 349-356; cf. *De officiis ecclesiasticis*, c. xxxii-lvii, col. 399-406.

2° *L'exposé du Maître des Sentences.* — On doit s'arrêter spécialement sur Pierre le Lombard, car son exposé doctrinal, emprunté en grande partie au Décret de Gratien et à Hugues de Saint-Victor, devient, du xiiie au xve siècle, le thème des développements théologiques sur le sacrement de l'ordre. Ce thème est renfermé dans les dist. XXIVe et XXVe du livre IVe des *Sentences*. Sur la dépendance possible du Lombard dans la question de l'ordre, à l'égard des Sentences de Gandulphe, voir J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du xiie siècle*, p. 200-213.

1. *Dist. XXIV.* — Elle débute par un court préambule, où l'auteur, d'après l'enseignement traditionnel, rappelle l'existence des sept ordres, dont Jésus-Christ lui-même a rempli les offices. Le nombre sept est en raison de la grâce septiforme que doivent posséder les ministres qui sont revêtus des ordres.

L'ordre ne peut être conféré qu'à celui qui est digne d'en remplir les fonctions. Mieux vaut peu de ministres qu'un nombre considérable d'inutiles.

La tonsure cléricale fait entrer dans la cléricature. Elle n'est pas un ordre; elle est une couronne, un emblème royal, l'emblème de la royauté dont parle saint Pierre, I Pet., ii, 9.

L'auteur énumère ensuite les sept ordres, en rappelant pour chacun d'eux l'objet de leur fonction et les cérémonies de l'ordination.

Les *portiers* président à l'entrée des temples. Jésus a rempli cet office en chassant les vendeurs du temple. A ce titre, on peut lui appliquer Joa., x, 9 : *Ego sum ostium.*

Les *lecteurs* ont pour fonction de chanter leçons et psaumes. Le Christ lisant et commentant les Livres Saints au milieu des anciens a rempli cet office.

Les *exorcistes* sont ainsi appelés à cause des objurgations qu'ils adressent aux mauvais esprits pour les expulser. Le Sauveur a rempli cet office quand il chassa le démon du corps du sourd-muet, dont il toucha avec de la salive la langue et les yeux, Marc., vii, 34; quand il guérit toutes sortes de démoniaques. Après Hugues de Saint-Victor, Pierre le Lombard insinue que cet office remonte à Salomon; cette insinuation s'appuie sur Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, ii, 5 (voir Exorciste, t. v, col. 1780).

Les *acolytes* (céroféraires en latin) allument et portent les luminaires dans les offices, symboles de la joie que donna au monde celui qui est la vraie lumière, Joa., i, 9. Le Christ s'est appliqué à lui-même cette fonction, Joa., viii, 12, dont on trouve le type jusque dans l'Ancien Testament, Ex., xxvii, 21-22; Lev., vi, 12.

Le cinquième ordre est celui des *sous-diacres*, c'est-à-dire de ceux qui servent les diacres. Après avoir décrit leurs fonctions, Pierre le Lombard rappelle la pureté qu'exigent ces fonctions et qui se traduit pour les sous-diacres par la loi de la continence. Le Seigneur a rempli cette fonction en lavant les pieds de ses apôtres.

L'ordre des *diacres* vient en sixième lieu. On appelle également les diacres lévites, du nom de la tribu de Lévi, qui était consacrée au service du culte divin. En grec, diacre signifie ministre : leur ministère est d'assister le prêtre dans toute la liturgie sacrée. Cet ordre fut institué par les apôtres, Act., vi, 3, 6. Avant leur ordination, ils doivent être éprouvés, afin d'accomplir leur ministère sans être souillés d'aucun crime; cf. I Tim., iii, 13. Le Seigneur a rempli cet office, lorsque, après la Cène, il distribua à ses apôtres son corps et son sang et quand, au jardin de l'agonie, il les excita et les engagea à la prière : *vigilate et orate, ut non intretis in tentationem*, Luc., xxii, 28.

Le septième ordre est celui des *prêtres*, en grec, *vieillards*, en latin, *anciens*, non à cause de leur âge avancé, mais à cause de l'honneur et de la dignité qui leur reviennent, et des qualités de prudence et de maturité dont ils doivent faire preuve. Ils ne tiennent pas, comme les évêques, le sommet du sacerdoce; ils ne marquent pas les fronts avec le saint-chrême et ne donnent pas le Saint-Esprit, fonctions réservées aux évêques, Act., viii, 15; xix, 6. Primitivement évêques et prêtres étaient les mêmes personnages. L'auteur fait ensuite l'étymologie de *sacerdos = sacra dans;* d'*antistes = ante stat :* le prêtre, dans l'église, se tient le premier. Après avoir rappelé les cérémonies de l'ordination et commenté leur symbolisme, le Maître des Sentences expose que le sacerdoce a son origine lointaine dans le sacerdoce aaronique : Aaron était le souverain prêtre, ses fils, les prêtres inférieurs. Le Christ s'est choisi douze disciples, qu'il a appelés apôtres, Matth., x, 2; les évêques tiennent leur place dans l'Église. En outre, le Christ désigna soixante-douze disciples, dont les simples prêtres sont les successeurs. Parmi les apôtres, l'un fut le chef, Pierre, dont le souverain pontife est le remplaçant : on le nomme *apostolique* ou pape, c'est-à-dire père des pères. De quelles qualités doit être revêtu celui qu'on choisit pour prêtre, l'apôtre le déclare dans sa lettre à Timothée, I Tim., iii, 2 sq., car là, évêque est synonyme de prêtre. Jésus-Christ a rempli l'office sacerdotal, lorsqu'il s'est offert lui-même sur l'autel de la croix, prêtre et hostie, et quand à la dernière Cène, il a changé le pain et le vin en son corps et en son sang... Dans la primitive Église, nous ne trouvons que deux ordres sacrés, le presbytérat et le diaconat; sur ceux-là seuls nous possédons les prescriptions de l'Apôtre, I Tim., iii, 2 sq. Mais ensuite, les apôtres ordonnèrent dans chaque église des évêques et des prêtres; nous savons également qu'ils ordonnèrent des diacres, Act., vi, 6. Ce n'est que plus tard que l'Église s'est constitué à elle-même des sous-diacres et des acolytes.

Pierre le Lombard donne ensuite la définition de l'ordre : *sane dici potest, signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatio et officium.* Ce *signaculum* est d'abord le rite consécratoire prescrit par l'Église, qui signifie et produit le pouvoir spirituel et la grâce de sanctification. Mais ce peut être aussi le caractère. Voir plus

loin, col. 1304 sq. L'auteur laisse entendre, sans en donner d'ailleurs d'explication, que chaque ordre imprime un caractère sacramentel. Sacrement, l'ordre l'est à coup sûr, puisque sa réception est accompagnée de l'infusion de la grâce, symbolisée par le signe sensible extérieur, *quam figurant ea quæ geruntur.*

Enfin, à propos de l'*épiscopat*, l'auteur distingue quatre dignités, les patriarches, les archevêques, les métropolitains, les évêques. Ces dignités, introduites dans l'Église sans doute à l'instar de certaines dignités païennes, ne doivent pas faire oublier à ceux qui en sont revêtus leurs devoirs et la perfection que commande leur haute situation dans l'Église. Leur vie doit être un sujet d'édification pour ceux qui reçoivent de leur main les sacrements et entendent leur messe.

2. *Dist. XXV.* — Cette distinction fait écho aux préoccupations du haut Moyen Age sur les ordinations schismatiques et simoniaques.

Pierre le Lombard se fait le simple rapporteur des opinions ayant cours au XIIe siècle (voir plus haut).

Selon une première opinion, ces ordinations sont invalides; on s'appuie sur les textes connus d'Innocent Ier, de saint Grégoire, de saint Cyprien, de saint Léon, textes qu'on n'entend pas toujours dans leur sens véritable.

Une deuxième opinion veut que ces ordinations soient valides et ne puissent être réitérées. Elle a pour fondement les textes bien connus de saint Augustin, *Contra epist. Parmen.*, et la lettre de saint Grégoire à Jean de Ravenne. La conclusion de cette opinion est que les prélats schismatiques et simoniaques, *possunt dare, sed perniciose, et quibus dederint non sunt iterum ordinandi.*

Une troisième opinion déclare que les hérétiques qui ne se séparent de l'Église qu'après avoir reçu l'onction sacerdotale ou épiscopale conservent le droit de conférer le baptême, mais sont totalement impuissants à consacrer ou à ordonner, après leur séparation d'avec l'Église. En ce cas, il faudrait interpréter saint Augustin, comme s'il avait parlé des évêques et des prêtres devenus secrètement hérétiques, mais n'ayant encouru aucune sentence de l'Église.

Une quatrième opinion admet que les sacrements conférés par les hérétiques sont valables, s'ils sont conférés dans la forme de l'Église; sans cette forme, ils sont invalides. D'autres veulent que les sacrements administrés par les hérétiques soient vains et sans effet, là où ils sont donnés et reçus dans des conditions morales défectueuses. Ici, on invoque encore l'autorité de saint Grégoire, de saint Innocent Ier, de saint Jérôme. Toutefois, les prélats ordonnés avant leur séparation de l'Église selon la forme prescrite, garderaient le pouvoir de conférer validement les ordres, bien que cette collation apporte une blessure plutôt que la grâce.

Pierre le Lombard prononce sans hésiter que les simoniaques sont des hérétiques. Mais il établit une distinction entre ceux qui sciemment se font ordonner par des simoniaques, et ceux qui le font par ignorance. De ces derniers, l'ordination *misericorditer sustinetur.*

Suivent plusieurs distinctions reçues au XIIe siècle sur les simoniaques : ceux qui ont été ordonnés d'une façon simoniaque par des simoniaques ; ceux qui ont été ordonnés d'une façon simoniaque par des non simoniaques; ceux qui ont été ordonnés par des simoniaques d'une façon non simoniaque. Ces derniers seuls peuvent être maintenus dans leur ordre, en supposant qu'ils se soient fait ordonner sans connaître le crime de leur consécrateur.

Pierre le Lombard interprète ensuite une lettre de saint Innocent au sujet des simoniaques; ceux qu'on a contraints à recevoir les ordres d'un simoniaque peuvent à la rigueur être excusés.

Enfin, une décrétale de Nicolas Ier fixe l'âge des ordinands : les sous-diacres doivent avoir au moins quatorze ans, les diacres, vingt-cinq, les prêtres, trente; l'épiscopat vient seulement ensuite.

L'auteur ne se prononce ni sur la distinction d'ordre entre la prêtrise et l'épiscopat, ni sur la validité des ordinations simoniaques. Mais le seul fait — inouï au XIIe siècle à Paris, — qu'il ait donné asile dans sa nomenclature à l'opinion orthodoxe, déjà enseignée à Bologne, a suffi pour introduire cette opinion dans l'enseignement officiel.

3° *Les commentateurs du Maître des Sentences.* — Sur le thème esquissé par Pierre le Lombard, la plupart des théologiens ont, jusqu'au milieu du XVe siècle, construit l'édifice de leur théologie du sacrement de l'ordre. Sauf sur certains points que nous relèverons, la plupart de ces commentaires sont entre eux d'une concordance parfaite. Il serait donc fastidieux de rappeler la doctrine exposée par chacun d'eux individuellement. Pour plus de commodité, nous grouperons leur enseignement d'une façon collective, sous un certain nombre de points de doctrine et nous nous en tiendrons aux principaux représentants de l'École. Nous laisserons de côté les canonistes proprement dits. Bien que l'ordre des matières ne soit pas rigoureusement le même chez tous, les différences sont si minimes qu'en fait on peut s'en tenir à l'ordre observé par saint Thomas.

1. *De l'ordre en général.* — Tous les auteurs distinguent deux aspects dans l'ordre : l'organisation de la société religieuse en degrés hiérarchiques, et le pouvoir relativement au ministère sacré. Sous le premier aspect l'ordre est nécessaire à l'Église pour y faire resplendir la beauté divine, jusque, précise saint Thomas, dans son activité communicative de perfections. Et ici, le saint docteur touche à l'autre aspect de l'ordre, à savoir, en tant qu'il permet, comme pouvoir sacré, de communiquer aux autres les sources de la grâce, les sacrements, S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, a. 2, q. I ; S. Bonaventure, *id.*, a. 2, q. I; Richard de Médiavilla, *id.*, a. 3, q. I; Thomas de Strasbourg, *id.*, q. I, a. 1; Étienne Brulefer, dans ses *Reportata* sur le commentaire de saint Bonaventure, *loc. cit.* Sous cet aspect général de l'ordre, Scot, avec plus de personnalité, définit l'ordre : *gradus eminens in hierarchia ecclesiastica, disponens ad congrue exequendum aliquem actum excellentem in Ecclesia. Reportata*, l. IV, dist. XXIV, n. 6. Mais il convient que l'ordre ait été institué sous forme de sacrement. Saint Thomas en donne une première raison, en ce qu'il est conforme à la divine libéralité de ne pas accorder un pouvoir, et surtout un pouvoir d'ordre spirituel, comme celui d'administrer les sacrements, sans y joindre la grâce nécessaire au bon exercice de ce pouvoir; ce qui est le propre du sacrement. *Cont. Gentes.*, l. IV, c. LXXIV. Saint Bonaventure ajoute cette considération que le pouvoir de conférer les autres sacrements doit lui-même, *propter sacramentorum dignitatem*, être un sacrement. *In IVum Sent.*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. II.

2. *L'ordre, comme sacrement.* — On se rappelle la définition du Maître des Sentences : *Sane dici potest, signaculum esse, id est sacramentum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatis, et officium.* Saint Thomas justifie cette définition en la rapportant à l'ordre considéré sous son second aspect; mais, pour lui, le *signaculum quoddam* n'est pas le caractère conféré, mais seulement le rite extérieur conférant ce

caractère, a. 2, q. I, sol. 2. Saint Bonaventure rapporte le *signaculum* au caractère. Dist. XXIV, part. II, *expositio textus*, dub. VI. Et saint Thomas lui-même ne s'oppose pas à cette interprétation, Suppl., q. XXXIV, a. 2. ad 1um.

L'ordre est un sacrement, en tant que, dans l'Église, il confère, par un rite sensible extérieur, un pouvoir spirituel avec la grâce nécessaire pour en exercer dignement les fonctions; mais ici, le pouvoir communiqué est principalement envisagé. Saint Thomas, *id.*, sol. 3; cf. Suppl., q. XXXIV, a. 2, ad 2um ; a. 4, ad 4um ; S. Bonaventure, *loc. cit.*, q. II; Thomas de Strasbourg, dist. XXIV, q. VIII, a. 1; Pierre de Tarentaise, q. IX. Si le pouvoir est principalement envisagé, c'est qu'il est un pouvoir ministériel ou instrumental destiné à transmettre aux fidèles l'influence sanctificatrice de leur chef, Jésus-Christ. Il présente donc, *avant tout*, un caractère social. Voir S. Thomas, Suppl., q. XXXVI, a. 8, ad 2um; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 2, q. IV. C'est l'explication que reprendront unanimement les théologiens postérieurs; cf. Estius, *In IVum Sent.*, dist. I, § 17; Esparza, *Cursus theologicus*, l. X, q. CII, l. 7;

Scot envisage lui aussi le double effet du sacrement, pouvoir et grâce, lorsqu'il définit l'ordre : *collatio determinati ministerii, per aliquod signum sensibile..., signans efficaciter ex institutione divina effectum gratiæ invisibilis, quo ordinatus digne aliquod ministerium exsequatur. Report.*, l. IV, *loc. cit.*, n. 10. Dom. Soto accuse Duns Scot d'avoir, dans le Commentaire sur les Sentences, omis l'élément sensible, constitutif du sacrement, en définissant l'ordre : *Potestas spiritualis ad aliquem actum exsequendum in hierarchia ecclesiastica.* Mais il est bien évident que Scot n'exclut pas cet élément sensible; cf. Vasquez, disp. CCXXXV, c. III, n. 28.

Certains auteurs, en un article spécial, précisent que l'ordre est un sacrement *de la Nouvelle Loi*, se distinguant par conséquent d'une manière spécifique du sacerdoce de Melchisédech et d'Aaron. Saint Bonaventure, *loc. cit.*, q. III; Pierre de Tarentaise, *id.*, q. X; Fr. Mayronis, *id.*, q. I, Cette précision semble appelée par le texte même du Maître des Sentences.

Puisque, dans l'ordre, le pouvoir conféré est principalement envisagé, c'est lui que devra signifier la matière et la forme du rite sensible. Saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 4 et 5. D'une manière générale, la forme de l'ordre exprime d'une manière impérative et la communication du pouvoir et l'usage qui doit être fait de ce pouvoir. Quant à la matière, diverse pour chaque ordre, elle marque la transmission du pouvoir qui dérive de Dieu, mais par l'intermédiaire de l'évêque conférant le sacrement.

Avec le pouvoir conféré, le sacrement donne à celui qui le reçoit, s'il n'y met pas obstacle, la grâce sanctifiante aussi nécessaire d'ailleurs pour la dispensation que pour la réception des sacrements. Et, conformément aux principes posés dans le Traité des sacrements en général, il donne également la grâce *sacramentelle*, laquelle apporte au ministre sacré les secours spéciaux nécessaires à l'exercice fructueux de ses fonctions. Saint Thomas, *loc. cit.*, a. 2, sol. 1; Suppl., q. XXXV, a. 1 et ad 3um.

3. *Fin et objet du sacrement de l'ordre.* — L'ordre, ayant dans l'Église un caractère avant tout social, possède, à l'égard du corps mystique de Jésus-Christ, une *fin* et un *objet* bien déterminés. Sa fin, c'est la sanctification des âmes par l'exercice des pouvoirs sacrés, qui placent le prêtre à la tête des simples fidèles. *Sacer ordo*, disait Alain de Lille, *est sacramentum quo insignitur homo, ut sic aliis per honorem præsit, ut eis per onus prælationis prosit. Theol. reg.*, XCV, *P. L.*, t. CCX, col. 681. Mais cette sanctification doit suivre, dans la Loi Nouvelle instituée par Jésus-Christ une marche déterminée. Le sacerdoce a pour objet principal d'offrir le sacrifice, acte du culte social qui est dû à la souveraincté de Dieu. Or, comme dans la Nouvelle Loi, le sacrifice est l'oblation du corps et du sang du Christ à la messe, le sacerdoce aura pour objet principal d'offrir ce sacrifice, c'est-à-dire de consacrer le corps et le sang du Sauveur. Mais le sacrifice du Christ à l'autel n'est pas complet sans la participation des fidèles. Or, pour rendre les fidèles aptes à cette participation d'une façon digne et fructueuse, il faut que le prêtre intervienne et les dispose par l'administration des sacrements. Ainsi donc, le sacerdoce aura pour objet l'offrande du sacrifice eucharistique et l'administration des sacrements, principalement des sacrements de baptême et de pénitence, par lesquels l'homme obtient la rémission de ses péchés; cf. S. Thomas, *Cont. Gentes*, l. IV, c. LXXXIV. Telle est l'idée fondamentale qui revient sans cesse sous les affirmations des théologiens du Moyen Age : *Ordo est ad sacrificium administrandum*, S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. III. *Hoc sacramentum est ordinatum ad dispensandum omnia alia sacramenta.* Id., dub. I. *Per sacramentum ordinis aliquis accipit potestatem agendi actiones sacramentales.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXV, a. 2 ; *constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum*. Suppl., q. XXXVII, a. 2. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, a. 4. C'est pourquoi, dans la définition de l'ordre, la tradition du pouvoir doit être mise avant la collation de la grâce (voir ci-dessus).

4. *Le caractère du sacrement de l'ordre.* — Sur le caractère en général et son point d'attache dans l'âme, voir t. II, col. 1698.

Notons simplement ici comment saint Thomas rattache le caractère à une participation du sacerdoce de Jésus-Christ. Il remarque, en effet, que les trois caractères du baptême, de la confirmation et de l'ordre ont pour effet de rendre le chrétien capable de recevoir les sacrements ou d'exercer les fonctions liturgiques. Or, tout ce qu'il y a de rites sacrés et efficaces dans l'Église dérive et relève en dernière analyse du sacerdoce de Jésus-Christ, principe de tout ministère et de toute sanctification. Le caractère est donc, en définitive, une participation effective au sacerdoce de Jésus-Christ. *Sum. theol.*, IIIa, q. LXIII, a. 3 et ad 2um. Si cela est vrai du caractère imprimé par le baptême et par la confirmation, combien cela est-il plus vrai encore du caractère imprimé par l'ordre, qui communique précisément à l'ordinand, plus ou moins complètement, le pouvoir sacerdotal de Jésus-Christ, pouvoir qui fait de lui un autre Jésus-Christ prêtre; cf. S. Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, part. II, a. 1, q. I.

La question posée par les commentateurs des Sentences, au sujet du caractère du sacrement de l'ordre, est celle-ci : tous les ordres, y compris le sous-diaconat et les ordres mineurs, sont-ils des sacrements ? Autrement dit, impriment-ils, tous et chacun, dans l'âme de qui les reçoit, un caractère ineffaçable ? Au Moyen Age, les auteurs sont unanimement pour l'affirmative. Sur ce sujet, disent-ils, il existe une triple opinion. Les uns admettent que le caractère est imprimé seulement dans l'ordre de la prêtrise. Mais, ajoutent-ils, cela n'est pas vrai, car le ministère du diacre est un ministère essentiellement spirituel, qui présuppose le caractère sacramentel. D'autres enseignent que l'ordre n'est sacrement que dans les ordres sacrés, et non dans les ordres mineurs; mais cela semble faux, car tout ordre, même mineur, communique à qui le reçoit,

un pouvoir spirituel sur le peuple chrétien. Enfin, une troisième opinion, commune, dit saint Thomas, plus probable, dit saint Bonaventure, enseigne que chaque ordre, même parmi les ordres inférieurs, imprime dans l'âme un caractère sacramentel. Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, a. 17, 25, 26; S. Thomas, *loc. cit.*, sol. 2; Suppl., q. XXXV, a. 2, q. XXXVII, a. 3, quoique l'on saisisse quelque hésitation, *Opusc.* XIX, c. IV, édit. de Parme, t. XV, p. 20; et *In I Tim.*, c. III, lect. 2; cf. Benoît XIV, *De synodo*, l. VIII, c. IX, n. 11; S. Bonaventure, dist. XXIV, part. II, a. 1, q. I; Richard de Médiavilla, a. 2, q. II; Pierre de Tarentaise, a. 1; Pierre de la Palu, etc. Voir l'énumération dans Tanner, *De ordine*, disp. VII, dub. 2, n. 42. Duns Scot reste attaché à cet enseignement commun aux anciens docteurs : chaque sacrement, dans l'ordre, produit son double effet, la grâce et le pouvoir, c'est-à-dire le caractère; donc, autant de caractères que d'ordres spécifiquement différents. *In IVum Sent.*, dist. XXIV, n. 11; *Report.*, l. IV, n. 10. Scot ne craint pas d'affirmer que tous les ordres ont été immédiatement institués par Jésus-Christ, mais qu'ils étaient, dans la primitive Église, donnés simultanément avec le sacerdoce et le diaconat; l'autorité ecclésiastique n'a fait ensuite que diviser leur collation. *Report.*, l. IV, n. 10. Saint Thomas et saint Bonaventure ne vont pas si loin; tout en admettant, avec Pierre Lombard, que la prêtrise et le diaconat étaient les seuls ordres de l'Église apostolique, ils disent que les autres ordres étaient contenus implicitement dans le diaconat. S. Thomas, Suppl., q. XXXVII, a. 2, ad 2um; S. Bonaventure, dist. XXIV, part. II, q. I, ad 3um.

C'est au XIVe siècle seulement, que Durand de Saint-Pourçain réserva la propriété du sacrement au sacerdoce, abaissant au rang des sacramentaux les ordres inférieurs, même le diaconat, q. II, n. 6-9. Toutefois, dès le XIIe siècle, il semble qu'on trouve déjà cette opinion chez Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. II, part. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 428. Mais, pour arriver à cette conclusion, Durand ne se place pas sur le terrain historique; il raisonne *a priori*.

5. *Les présupposés sacramentels au caractère de l'ordre.* — Cette question, en ce qui concerne le baptême et la confirmation, semble avoir été traitée plus spécialement par saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 3 et 4. Le caractère de l'ordre présuppose en celui qui le reçoit le caractère baptismal. Quiconque recevrait la prêtrise ou l'épiscopat sans être baptisé ne serait pas prêtre ou évêque, ne célébrerait pas validement, ne consacrerait pas, ne conférerait pas les ordres. Le caractère baptismal est donc présupposé *de necessitate sacramenti*. Il n'en est pas de même du caractère de la confirmation; il n'y a plus ici qu'une question de haute convenance, afin que le sujet soit parfaitement disposé.

Les autres auteurs abordent incidemment cette question à propos du baptême et de la confirmation; cf. Saint Bonaventure, *In IVum Sent.*, dist. VII, a. 3, q. III; Alexandre de Halès, *Summa*, part. IV, q. IX, memb. 4, a. 1; Guillaume d'Auxerre, *Sent.*, tract. IV, c. III, q. III.

Mais tous les auteurs traitent *ex professo* la question de savoir s'il est nécessaire d'avoir reçu le caractère de l'ordre inférieur pour recevoir l'ordre supérieur. C'est, au point de vue théologique, le problème canonique de l'*ordinatio per saltum*.

Tous sont d'accord pour déclarer que *de necessitate sacramenti* le caractère de l'ordre inférieur n'est pas nécessaire pour recevoir l'ordre supérieur, exception faite pour l'épiscopat qui, n'étant pas, selon ces auteurs, un ordre distinct du simple sacerdoce, requiert, pour la validité, le caractère sacerdotal (voir plus loin). C'est pourquoi, dans la primitive Église, des prêtres étaient ordonnés, qui n'avaient pas reçu, au préalable, les ordres inférieurs. Ce n'est que plus tard que l'Église, par une loi positive, a déterminé l'obligation de recevoir les ordres inférieurs avant de parvenir aux ordres supérieurs. Toutefois, maintenant encore, l'*ordinatio per saltum* n'est pas considérée comme invalide; on supplée simplement ce qui manque au sujet. Saint Thomas, *loc. cit.*, sol. 5. La raison théologique donnée de la validité de telles ordinations est « que les pouvoirs des divers ordres sont distincts, et l'un ne requiert pas essentiellement l'autre dans le même sujet ». Suppl., q. XXXV, a. 5. Cette question est traitée par Pierre de Tarentaise, dist. XXIV, q. XIX, et surtout saint Bonaventure qui en complète la solution : *diversi characteres ordinum non sunt essentialiter ordinati; sed bene habent congruitatem ordinis inter se, non necessitatem*, a. 1, q. III, *conclusio*.

6. *Les dispositions morales au sacrement de l'ordre.* — C'est le sujet abordé par saint Thomas dans l'art. suivant. Ceux qui reçoivent les ordres doivent s'y être préparés par la perfection morale : la sainteté de la vie, c'est-à-dire la grâce sanctifiante, est requise pour recevoir le sacrement; néanmoins l'ordre conféré à un pécheur l'est validement, quoique reçu avec indignité. Art. 3, sol. 1; cf. IIa-IIæ, q. CLXXXIX, a. 1, ad. 3um.

Quelle science est requise ? *Oportet quod habeat tantum de scientia, quæ sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis..., plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit.* Sol. 2. Cette remarque s'applique surtout à la prêtrise et plus encore à l'épiscopat, en raison du pouvoir qu'exercent prêtres et évêques non seulement sur le corps réel, mais encore sur le corps mystique de Jésus-Christ. *Id.*, ad 1um.

Le degré de l'ordre n'est pas proportionné au mérite personnel, mais est relatif au sacrement reçu. Sol. 3.

Enfin, celui qui exerce son ordre dans un état d'indignité commet une faute mortelle, sol. 4, et ce péché se renouvelle à chaque exercice du pouvoir, à moins qu'une nécessité urgente n'oblige le prêtre à faire acte de son ordre, ad 4um. Cf. *Sum. theol.*, Suppl., q. XXXVI, per totam.

7. *Distinction des sept ordres.* — Les auteurs procèdent ici par gradation.

Ils examinent tout d'abord la nécessité de *plusieurs* ordres. La multiplicité des ordres dans l'Église répond à une triple raison : elle manifeste mieux la sagesse divine; elle répond à la multiplicité des offices spirituels; elle multiplie pour les hommes les possibilités de coopération à l'œuvre divine. S. Thomas, q. II, a. 1, sol. 1; S. Bonaventure, part. II, a. 2, q. I; Pierre de Tarentaise, q. IX.

Ensuite, ils établissent la distinction des *sept* ordres. Trois opinions ont été proposées sur ce sujet. Les uns ont justifié la division en sept ordres par corrélation aux sept ordres de grâces *gratis datæ*, énumérés dans I Cor., XII. Cette opinion est unanimement rejetée au XIIIe siècle. D'autres rapprochent la division en sept ordres de la hiérarchie céleste, dans laquelle on distingue les ordres selon qu'ils purifient, éclairent et perfectionnent. Les ordres de portier, d'acolyte et d'exorciste visent à la purification dans l'Église ; les ordres de lecteur, de sous-diacre et de diacre à l'illumination, par la lecture des prophéties, des épîtres, des évangiles. Enfin, les prêtres et les évêques sont institués en vue de la purification des âmes. Le Moyen Age lui-même a saisi ce qu'il y a de conventionnel et de superficiel

en ces rapprochements. Enfin une troisième opinion approprie les sept ordres aux sept dons du Saint-Esprit. Appropriation qui ne vaut rien, dit saint Thomas, « puisqu'on reçoit dans chaque ordre les sept dons du Saint-Esprit ». Suppl., q. xxxvii, c. 2. Albert le Grand s'efforce cependant de montrer ce qu'il y a d'acceptable en cette adaptation, dist. XXIV, a. 6.

La vraie doctrine est que la dictinction des ordres doit se considérer d'après leur rapport à l'eucharistie à laquelle ce sacrement est ordonné. Le pouvoir d'ordre existe pour la consécration de l'eucharistie ou pour un ministère s'y rapportant. On explique ainsi l'ordre de la prêtrise qui a pour objet l'eucharistie, et les six autres qui s'exercent en six ministères différents relatifs à l'eucharistie : S. Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 1, sol. 2; S. Bonaventure, part. II, a. 2, q. iv; Richard de Médiavilla, a. 3, q. iii; Durand de Saint-Pourçain, q. iii; François de Mayronis, q. ii; Pierre de Tarentaise, q. xii. Scot part du même principe pour expliquer la division de l'ordre en ses divers degrés, puisque pour lui l'ordre n'est autre que la hiérarchie ayant l'eucharistie comme centre d'action, *Report.*, l. IV, dist. XXIV, n. 8; mais les degrés sont au nombre de huit. Si Scot hésite encore dans le commentaire sur les Sentences, il admet dans les *Reportata* que l'épiscopat constitue un ordre distinct, voir plus loin. Saint Bonaventure, dist. XXIV, part. II, a. 2, q. ii, et Pierre de Tarentaise, q. iv, se posent la question spéciale si le « psalmistat » (l'office de chantre) est un ordre. Leur réponse est négative. L'office de chantre est annexé à l'ordre de lecteur; cf. Saint Thomas, Suppl., q. xxxvii, a. 2, ad 5um; Albert le Grand, dist. XXIV, a. 20.

Vient ensuite la distinction des ordres *sacrés* et *non sacrés*. En soit tout ordre est sacré: mais c'est par rapport à la matière sur laquelle ils s'exercent que certains ordres (sacerdoce, diaconat, s'exerçant sur le corps et le sang du Christ; sous-diaconat, sur les vases sacrés) sont sacrés, et d'autres non. Saint Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 1, sol. 3. Saint Bonaventure, *loc. cit.*; Pierre de Tarentaise, q. ix. Albert le Grand, a. 28.

La *multiplicité des ordres* n'empêche pas l'*unité du sacrement d'ordre*, car les divers ordres sont les parties du même *tout potentiel*, en tant que les ordres inférieurs possèdent une certaine participation de l'ordre suprême, le sacerdoce. L'*essence* de l'ordre se trouve en chacun des ordres inférieurs, mais elle n'existe avec toute sa *vertu* que dans le sacerdoce. Saint Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 1, sol. 1, ad 2um; Suppl., q. xxxvii, a. 1, ad 2um. L'expression *partes totius potestativi* se retrouve expliquée chez saint Bonaventure, dist. XXIV, part. I, a. 2, q. iv : les différents ordres ne sont qu'un sacrement parce qu'ils convergent tous vers le sacerdoce; cf. Albert le Grand, a. 3 et 4; Richard de Médiavilla, a. 3, q. ii; Pierre de Tarentaise, q. xi. Duns Scot a accentué la différence que les ordres présentent entre eux. Il les considère comme spécifiquement distincts, dist. XXIV, n. 10. Aussi l'unité du sacrement de l'ordre n'est-elle qu'une unité *générique*, provenant de l'unicité de la fin. *Sacramentum ordinis est unum genere, habens sub se plures species... quæ sunt diversæ rationis et alterius speciei, non tantum ejusdem rationis et speciei, et diversæ numero*, n. 13.

Enfin, les *actes* des divers ordres ont été convenablement assignés, parce qu'ils mettent d'une façon convenable l'ordinand en rapport avec le sacrement de l'eucharistie. Saint Thomas, dist. XXIV, q. ii, a. 2; saint Bonaventure, part. II, *expositio textus*.

8. *Rite essentiel de l'ordination.* — On a vu plus haut que l'ordre, comme tout sacrement, doit, en tant que sacrement, être constitué de matière et de forme. A propos du caractère sacerdotal, les Sententiaires se demandent *si le caractère est imprimé* dans la bénédiction, l'onction, l'imposition des mains, ou la tradition du calice. Cette question sera traitée plus amplement au paragraphe suivant, col. 1322. Notons simplement ici quelques traits propres aux grands théologiens du Moyen Age.

La réponse de saint Thomas est sans ambiguïté : bénédiction, imposition des mains, onction appartiennent à la préparation du sacrement. La bénédiction se donne à tous les ordinands, car tous sont destinés au service divin. L'imposition des mains donne la plénitude de la grâce qui rend capable de grands emplois; aussi se fait-elle pour les diacres et les prêtres. Mais l'onction consacre pour qu'on touche le sacrement. Aussi ne se fait-elle qu'aux prêtres qui touchent le corps du Christ de leurs mains, comme aussi on joint le calice qui contient le sang et la patène qui supporte le corps. Mais le pouvoir de consacrer n'est communiqué au prêtre que dans la tradition du calice et de la patène, avec le vin et le pain, parce que cette matière, avec la forme qui la précise, désigne l'acte principal du sacerdoce, qui est de consacrer le corps du Sauveur. Cette doctrine qui est la doctrine reçue chez presque tous les auteurs du xiiie et du xive siècle, a été spécialement développée par saint Thomas dans l'opuscule *De fidei articulis et septem sacramentis*, qui a servi de texte au décret d'Eugène IV au concile de Florence (voir plus loin). Pour les auteurs qui suivent l'opinion de saint Thomas, voir col. 1322.

Nous noterons cependant ici que saint Bonaventure et Pierre de Tarentaise, tout en excluant positivement l'onction et la bénédiction, sont moins affirmatifs que saint Thomas pour faire de l'imposition des mains un hors-d'œuvre préparatoire au rite essentiel. *In ordinibus*, écrit saint Bonaventure, *quoniam datur ibi nobilis potestas et excellens, fit manus impositio, non tantum instrumenti traditio; quoniam manus est organum organorum, in quo scilicet residet potestas operandi ; unde sic ordinabant in Ecclesia primitiva, ubi non nisi isti duo ordines expliciti erant.* Part. II, a. 1, q. iv. Nous relevons ici un trait historique, qui fait défaut chez saint Thomas, mais que nous retrouverons dans le commentaire de son fidèle interprète, Capréolus. Et celui-ci, pour se libérer de la difficulté tirée du rite d'ordination des Églises orientales, dira simplement que ces Églises jouissent d'un « privilège » ou d'une « dispense » de Dieu. Dist. XXIV, q. i, a. 3.

Le sous-diacre reçoit le caractère de son ordre en touchant le calice et la patène vides; mais pour le diacre, dont l'ordre est intermédiaire entre le sacerdoce et le sous-diaconat, faute de signification possible à l'égard de l'acte principal de son ministère, c'est la tradition de l'évangéliaire, signifiant son ministère secondaire, qui lui confère le caractère. Saint Thomas, *loc. cit.*

Notons ici qu'un théologien d'aujourd'hui a cru trouver dans le texte du Commentaire, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. ii, a. 3, que, selon saint Thomas, l'imposition des mains confère la grâce, la tradition des instruments, le caractère, au prêtre et au diacre. A. Teixidor, *De causalitate sacramentorum*, dans *Gregorianum*, 1927, p. 76-100.

Les auteurs en général ne parlent pas du rite des ordres mineurs, sinon, comme saint Bonaventure tout spécialement, dans l'exposition du texte du Maître des Sentences, qui explique sur ce point le pontifical.

On verra plus loin, col. 1324, que Duns Scot fut l'initiateur d'un système différent de celui de saint Thomas, faisant entrer dans le rite essentiel de l'ordi-

nation sacerdotale l'imposition des mains. Il est suivi par Pierre de la Palu et Thomas de Strasbourg.

9. *La tonsure cléricale.* — Rompant avec l'ordre de Pierre Lombard que suivent cependant la plupart des Sententiaires, saint Thomas traite ici, dist. XXIV, q. III, a. 1; cf. Suppl., q. XL, a. 1-3, la question de la tonsure: il justifie ce procédé, parce qu'après avoir parlé du sacrement de l'ordre, il aborde *quædam quæ sunt ordinibus annexa.* La tonsure est en forme de couronne, pour marquer la royauté de ceux qui appartiennent à la cléricature; saint Bonaventure leur applique I Pet., II, 9, dist. XXIV, part. I, a. 1, q. 1; cf. Richard de Médiavilla, q. I, a. 1; Pierre de Tarentaise, q. I. Saint Thomas accepte la même idée, sans y ajouter le texte de saint Pierre. Tous les auteurs marquent aussi dans la tonsure le symbole du renoncement au monde. Les trois auteurs qu'on a cités expliquent longuement en quoi consiste cette renonciation aux choses terrestres. Voir également Albert le Grand, a. 15. Ce symbolisme est loin d'être exclu par les origines historiques de la tonsure; cf. Ph. Gobillot, *Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes*, dans *Revue d'hist. eccl.*, 1925, p. 399-454. Il s'agit d'une renonciation affective plutôt qu'effective, *non quantum ad possessionem, sed quantum ad affectionem.* Saint Bonaventure, q. III; Richard, a. 1, q. III; Pierre de Tarentaise, q. III. Bien plus, saint Bonaventure, q. IV, et Pierre de Tarentaise, q. VI, exposent que l'évêque doit la subsistance aux clercs indigents.

10. *L'épiscopat et la simple prêtrise.* — Vient ensuite, chez saint Thomas, la question si importante et qui, dans la suite, sera si discutée, de la différence entre le simple sacerdoce et l'épiscopat. L'art. 2 est ainsi présenté : *Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.* Et très logiquement, l'article se divise en trois paragraphes : Au-dessus de l'ordre sacerdotal, doit-il exister une puissance épiscopale ? L'épiscopat est-il un ordre ? Au-dessus des évêques, peut-il y avoir une puissance supérieure dans l'Église ? La même subdivision se retrouve dans le Supplément, q. XL, a. 4, 5, 6.

a) En ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps réel de Jésus-Christ, saint Thomas pose en principe que le simple prêtre n'a pas d'autre supérieur que Dieu. C'est en ce qui concerne le pouvoir sacerdotal sur le corps mystique du Christ, c'est-à-dire sur les fidèles, qu'il est chargé de disposer à à recevoir l'eucharistie, que le simple prêtre doit avoir un supérieur humain : « car toute puissance qui ne peut s'exercer sans certaines dispositions préalables, dépend de la puissance qui établit ces dispositions. Or, le prêtre ne peut lier et délier qu'autant qu'il a préalablement la juridiction d'autorité par laquelle lui sont soumis ceux qu'il absout, tandis qu'il peut consacrer toute matière déterminée par le Christ. » Sol. 1. Toutefois, même en dehors de la juridiction, l'évêque est supérieur au prêtre par la puissance de l'ordre par rapport à quelques sacrements. Sol. 2, et ad 2um.

b) Les Sententiaires, jusqu'à Scot et surtout Durand de Saint-Pourçain, tiennent que l'épiscopat n'est pas, à proprement parler, un ordre. Ils s'appuient sur l'autorité d'Hugues de Saint-Victor, qui ne compte que sept ordres, l'épiscopat étant une *dignité* dans l'ordre du sacerdoce. *De sacramentis*, l. II, part. III, c. VI. Quant à la raison théologique de cette doctrine, elle est exposée par saint Thomas en ces termes : « Un bon ordre ne dépend pas d'un autre ordre précédent quant à la nécessité du sacrement; or, la puissance épiscopale dépend de la puissance sacerdotale, puisqu'il faut d'abord être prêtre pour recevoir validement l'épiscopat. » Et maintenant l'explication : « L'ordre, en tant qu'il se réfère au sacrement de l'eucharistie est un sacrement, imprimant un caractère. Mais, précisément, l'épiscopat, en tant qu'il est supérieur à la simple prêtrise, ne se rapporte pas à l'eucharistie; il n'est qu'une puissance spirituelle à l'égard d'autres sacrements. » S. Thomas, sol. 2 et ad 2um; Suppl., q. XL, a. 5; S. Bonaventure, dist. XXIV, part. II, a. 2, q. III; Richard, a. 5, q. II; Albert le Grand, a. 39.

Le raisonnement est faible; les prémisses sont contestables. Rien d'étonnant que l'opinion ait été de plus en plus contredite. Scot, dans les *Reportata*, l. IV, n. 9, déclare nettement que l'épiscopat est un ordre hiérarchique distinct, précisément en raison des pouvoirs spéciaux qu'il confère : *episcopatus est specialis gradus et ordo in Ecclesia, cujus est ordines omnes conferre et per consequens omnes in istis eminentibus constituere.* Durand de Saint-Pourçain, appuyé sur l'autorité de l'Aréopagite, enseigne que l'épiscopat doit être considéré comme un ordre et comme un sacrement complétant le presbytérat. *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. VI, n. 4. On doit également citer les noms de Pierre de La Palu, q. VI, a. 3; de Gabriel Biel, de Jean Major et, précédemment, de Guillaume d'Auxerre, *Summa*, l. IV, tr. VIII, et de Guillaume de Paris, *De sacramento ordinis*, c. XIII, etc. On ne peut nier toutefois, qu'à l'époque que nous étudions (XIIIe-XVe), l'immense majorité des auteurs tenait pour la non-distinction de l'épiscopat et du simple sacerdoce quant à l'ordre et au caractère sacramentel; cf. R. Capisucchi, O. P., *Controv. theol. select.*, Rome, 1670, controv. XXVIII, *de episcopatu*, § 2. L'opinion de Scot et de Durand a pris de plus en plus de force à partir de Bellarmin (voir plus loin). Toutefois la supériorité de l'épiscopat sur la simple prêtrise est fondée sur le droit divin. Cette doctrine affirmée sans ambages chez saint Thomas, saint Bonaventure et la plupart des auteurs, est aussi celle de Duns Scot, dist., XXIV, q. I, schol. 2, et de Durand de Saint-Pourçain, *id.*, q. V, a. 9, nonobstant quelques expressions équivoques.

c) La dernière question est relative au pape, dont les auteurs justifient la puissance, supérieure même à la puissance épiscopale : « Au-dessus du pouvoir directif qui se propose un bien particulier, il faut qu'il y ait un pouvoir universel qui se rapporte au bien général. Puisque l'Église entière ne fait qu'un corps, il faut, pour conserver cette unité, qu'il y ait, par rapport à l'Église entière, une puissance directive placée au-dessus de la puissance épiscopale qui doit régir chaque Église particulière. Telle est la puissance du pape. » Sol. 3. Mais, quant au pouvoir d'ordre, l'évêque est égal au pape. Cette dernière question est spécialement traitée par saint Thomas, *loc. cit.*

Pareillement, dans l'a. 3, le même théologien expose les raisons de convenance des vêtements et ornements propres à chaque ordre.

11. *Le ministre de l'ordination.* — C'est la question posée dès le début de la distinction XXV. Tous les commentateurs affirment unanimement, avec la tradition catholique, que l'évêque est le seul ministre de l'ordination. Les prêtres qui imposent avec lui les mains sur les ordinands, l'archidiacre qui, au cours de la cérémonie, présente divers objets, ne confèrent aucun ordre. Ce sont des rites symboliques, mais de soi inefficaces quant à la transmission des pouvoirs. S. Thomas, dist. XXV, q. I, a. 1; cf. Suppl., q. XXXVIII, a. 1; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 1, q. I; Richard, n. 1, q. I; Thomas de Strasbourg, q. I, a. 1; Fr. de Mayronis, q. III; Pierre de Tarentaise, q. I. Tous ces théologiens reconnaissent d'ailleurs que le pape peut déléguer à un simple prêtre

le pouvoir de conférer les ordres mineurs, comme la confirmation. S. Thomas, *loc. cit.*, ad 3um.

Sur la validité des ordinations conférées par des évêques hérétiques, schismatiques, la doctrine est désormais fixée : s'ils ont vraiment reçu l'onction épiscopale, *vere sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiæ.* Le pouvoir d'*ordre* demeure indélébile chez les évêques qui l'ont reçu. S. Thomas, dist. XXV, q. I, a. 2; Suppl., q. XXXVIII, a. 2; Richard, dist. XXV, q. II; Pierre de Tarentaise, q. III. Duns Scot ne se dissimule pas les raisons qu'on peut invoquer pour l'invalidité des ordinations dans une société hérétique, celle-ci notamment, que l'Église qui a donné aux évêques le pouvoir de l'ordre peut le reprendre. Cette conclusion serait fondée si le pouvoir de juridiction était seul conféré dans l'ordination. Mais la consécration épiscopale confère également une haute *potestas ordinis*, que l'Église ne donne pas en son nom personnel, mais au nom du Christ. Les évêques hérétiques, en vertu de leur pouvoir d'ordre, peuvent donc consacrer validement, bien qu'ils ne le puissent faire licitement, car, en tant qu'apostats, ils perdent l'usage de leur autorité. *Reportata*, l. IV, dist. XXV, q. I, n. 16. C'est, en somme, sur cet argument théologique que Scot établit une distinction d'ordre et de sacrement entre la prêtrise et l'épiscopat, voir ci-dessus, col. 1312. Même doctrine chez Durand de Saint-Pourçain, dist. XXV, q. I, ad 2um. Ainsi se trouve fixée définitivement dans l'Église la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction; le pouvoir d'ordre demeurant attaché au caractère indélébile.

La question spéciale des ordinations simoniaques est examinée à part, en raison des controverses qui ont agité le haut Moyen Age sur ce sujet. S. Thomas la traite, dist. XXV, q. III, a. 1-3; S. Bonaventure, a. 1, q. III; Richard, a. 2, q. I et II; Pierre de Tarentaise, q. IV-VI. Tout d'abord, définition de la simonie : *studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum ;* les simoniaques ne sont pas, à proprement parler, des hérétiques, *cum non habeant aliquam falsam opinionem ;* ils ne sont hérétiques que par analogie, en tant qu'ils estiment faussement que le don de l'Esprit-Saint peut être acheté. Enfin, les cas d'ordinations simoniaques doivent être ainsi résolus. L'ordre est validement reçu; mais en exercer le pouvoir est interdit; le simoniaque, de quelque façon qu'il le soit, est suspens *ipso facto.* Toutefois il peut y avoir des simoniaques occultes. La raison pour laquelle, contrairement aux théories admises aux XIe et XIIe siècles, l'ordination simoniaque est valide, c'est que le simoniaque *non intendit emere illud quod est per se spirituale ut characterem, sed operationem ministri, quæ est corporalis et causa sacramenti rei spiritualis.* Il ne faut d'ailleurs pas confondre avec la simonie les honoraires, les prébendes, les rétributions et fondations, la vente des vases sacrés, la cession des droits de patronage, le droit de percevoir la dîme, etc. S. Thomas, q. III, a. 2. Dans l'art. 3, le Docteur angélique examine les trois façons dont, selon Urbain II, peut se produire la simonie, *munere linguæ, indebiti obsequii, pecuniæ.*

12. *Le sujet de l'ordination.* — Une condition est requise *de necessitate sacramenti*, c'est que le chrétien qui doit être ordonné, soit de *sexe masculin.* L'existence des diaconesses et des veuves dans la primitive Église n'infirme en rien ce principe, car ces femmes ne possédaient aucun pouvoir sacré. S. Thomas, dist. XXV, q. I, a. 1, sol. 1 ; Suppl., q. XXXIX, a. 1; S. Bonaventure, dist. XXV, a. 2, q. I; Scot, q. II; Richard, q. I; Thomas de Strasbourg, q. I, a. 2; Fr. de Mayronis, q. IV; Pierre de Tarentaise, q. VII.

L'*usage de la raison* n'est pas absolument requis pour la validité. L'ordre n'est pas du nombre des sacrements qui requièrent pour leur validité, un acte positif d'acceptation. Ainsi, pour certaines raisons légitimes, on peut conférer licitement les ordres mineurs à des enfants encore privés de l'usage de la raison. Pour les ordres majeurs, l'honnêteté et le précepte de l'Église exigent l'usage de la raison. Saint Bonaventure précise qu'il est impossible d'imposer l'obligation de la continence à qui ne sait pas à quoi il est engagé. Quant à l'épiscopat, les motifs qui exigent l'usage de la raison sont plus impérieux encore. Voir les mêmes auteurs, S. Thomas, dist. XXV, q. I, a. 1, sol. 2; cf. Suppl., a. 2; S. Bonaventure, q. II; Richard, a. 4, q. II; Pierre de Tarentaise, q. VIII; Pierre de la Palu, q. III, a. 1, concl. 3.

Les autres empêchements sont aussi examinés : *esclavage, homicide, naissance illégitime, mutilation, bigamie*, mais toutes ces questions relevant d'autres articles, nous ne faisons que les indiquer.

13. *L'origine de la juridiction épiscopale avant le concile de Trente.* — Bien que ce sujet relève de la question de la primauté du pape, il est nécessaire de dire ici brièvement comment il fut envisagé par quelques théologiens antérieurs au concile de Trente. Nous en choisirons deux, représentatifs des deux courants, qui se heurteront dans la XXIIIe session.

Le premier en date, *Torquémada*, part de ce principe que le Christ a donné à son Église la constitution monarchique la plus parfaite, et de là il tire des conséquences qui font découler du pape tout pouvoir ecclésiastique. D'après lui, les apôtres auraient reçu immédiatement du Christ le pouvoir d'ordre complet lors de l'institution de l'eucharistie. Mais le pouvoir de juridiction au for interne et au for externe n'aurait été donné immédiatement par le Christ qu'à Pierre seul. Joa., XXI, 15 sq. Tous les autres passages de l'Écriture sur l'apostolat des Douze sont interprétés en ce sens que le Christ aurait donné aux apôtres seulement le pouvoir d'enseigner dans le monde entier; mais ils auraient reçu de saint Pierre immédiatement leur juridiction épiscopale lors de leur dispersion, quoique cependant de cette manière ils l'aient reçue indirectement du Christ. *Summa de Ecclesia*, c. LXII. Et ainsi, les successeurs des apôtres, les évêques, recevraient encore aujourd'hui leur juridiction du pape immédiatement.

A l'encontre de cette théorie, nous trouvons, au début du XVe siècle un théologien de marque, *Alphonse de Castro*, qui enseigne l'origine immédiatement divine de la juridiction des apôtres et, par voie de conséquence, des évêques leurs successeurs. *Omnes sacri doctores dicunt episcopos successisse apostolis. Apostoli autem a Deo et non ab homine ullo fuerunt ordinati apostoli et episcopi. Si Christus apostolis dedit potestatem prædicandi evangelium et potestatem ligandi et solvendi, et episcopi successerunt in locum apostolorum, consequens est, ut episcopi etiam habeant a Deo et non ab homine has omnes potestates. De justa hæreticorum punitione*, Lyon, 1556, l. II, c. XXIV, p. 489.

Est-il besoin de rappeler que *Cajétan* voulut prendre une position moyenne ? Les apôtres ont reçu tous leurs pouvoirs immédiatement du Christ. Mais ce fut là un mode exceptionnel. Après eux, le pouvoir épiscopal dut dériver des papes, successeurs de Pierre. *De potestate papæ*, c. II et III.

Aucun travail d'ensemble, à notre connaissance, n'existe sur la théologie du sacrement de l'ordre au Moyen Age. Nous signalerons ici simplement une intéressante esquisse thèse de synthomiste : *La doctrine de S. Thomas sur le*

sacrement de l'ordre, par le P. J. Périnelle, O. P., dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1930, p. 236.

V. Les enseignements du concile de Florence dans le décret *Pro Armenis* et la controverse théologique sur l'essence du sacrement de l'ordre. — La théologie du sacrement de l'ordre, telle que l'avaient conçue les maîtres de la scolastique et notamment saint Thomas, eut un couronnement assez inattendu au concile de Florence.

Invité à se rendre au concile par Eugène IV dès 1434, le patriarche arménien Constantin V avait envoyé à Florence, en 1438, quatre députés pour qu'ils y scellassent, en son nom, l'union telle qu'elle avait autrefois existé. Malheureusement, ils arrivèrent en Italie au moment où les Grecs allaient en partir. Ce ne fut que le 22 novembre 1439 que les Pères purent lire et solennellement adopter en séance publique le décret spécial qui consacrait l'union des Arméniens avec Rome. Ce décret forme un ensemble complexe, dont les parties peuvent être distribuées en trois groupes : 1° Des formules de foi antérieures, symboles de Nicée et de saint Athanase, définition de Chalcédoine sur les deux natures, définition de Constantinople sur les deux volontés; 2° des décisions d'ordre disciplinaires; 3° un exposé sacramentaire. Or, cet exposé reproduit dans ses grandes lignes, arrangé à l'usage des Arméniens, un opuscule de saint Thomas, le *De fidei articulis et septem sacramentis*. Sur le sacrement de l'ordre, comme sur les autres sacrements, c'est donc la doctrine de saint Thomas qui se trouve ainsi, en quelque façon, canonisée.

On s'en rendra compte par la juxtaposition suivante :

Décret.	*Texte de saint Thomas.*
Novæ Legis septem sunt sacramenta : videlicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema-unctio, ordo et matrimonium...	Sunt autem sacramenta Legis Novæ septem, scilicet baptismus, confirmatio, eucharistia, pænitentia, extrema-unctio, ordo et matrimonium...
Per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter...	Per ordinem Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter...
Inter hæc sacramenta tria sunt : baptismus, confirmatio et ordo quæ characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur...	Quædam horum imprimunt characterem, id est, spirituale quoddam signum distinctivum a ceteris, sicut in sacramento ordinis vel sacramento baptismi et in sacramento confirmationis : et talia sacramenta nunquam iterantur super eamdem personam...
Sextum sacramentum est ordinis *cujus materia est illud, per cujus traditionem confertur ordo;* sicut *presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri Evangeliorum dationem.* Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.	Sextum est sacramentum ordinis... Materia autem hujus sacramenti est illud materiale, per cujus traditionem confertur ordo; sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo per collationem hujus rei quæ præcipue pertinet ad ministerium illius ordinis.
Forma sacerdotii talis est : « Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali romano late continetur.	Forma autem hujus sacramenti est talis : « Accipe potestatem offerendi sacrificium in Ecclesia pro vivis et mortuis; » et idem est dicendum in consimilibus ordinibus.
Ordinarius minister hujus sacramenti est episcopus. Effectus augmentum gratiæ, ut quis sit idoneus minister.	Minister hujus sacramenti est episcopus, qui confert ordines; effectus autem hujus sacramenti est augmentum gratiae ad hoc quod aliquis sit idoneus minister Christi.
(Denz.-Bannw., n. 695; 701.)	(*Opuscula*, édit. P. Mandonnet, t. III, Paris, 1927, p. 13; 17-18.)

On peut le constater : le texte de saint Thomas sert de base au concile qui, pour ainsi dire, le suit pas à pas. Toutefois, dans le texte du théologien, le concile supprime, ajoute, remanie. Ainsi, tout en utilisant l'opuscule de saint Thomas, il fait une œuvre propre, où son autorité est engagée. De telle sorte que l'exposé sacramentaire du décret *Pro Armenis* ne saurait, de prime abord, être assimilé complètement aux formules de foi précédemment rappelées. Ces formules de foi sont simplement reproduites de documents dogmatiques antérieurs; l'exposé sacramentaire est un document original qui, par lui-même, n'a que l'autorité qu'a voulu lui conférer le concile. Cette remarque est à retenir; cf. *Ami du clergé*, 1925, p. 173.

Le décret pose la question, si ardemment controversée en théologie sacramentaire, de l'essence du sacrement de l'ordre. C'est pourquoi nous l'y rattachons.

Tandis que l'histoire du sacrement de l'ordre montre que, dans les neuf premiers siècles, la porrection des instruments fut totalement inconnue dans le rite de l'ordination (voir ci-dessus, col. 1235-1257), le Décret d'Eugène IV en fait le rite essentiel, sinon unique, de l'ordre. D'autre part, des actes pontificaux nous font connaître que Rome accepte comme valides les ordinations orientales, faites sans la porrection des instruments : Clément VIII, Instruction *Presbyteri græci*, du 31 août 1595, exige qu'un évêque de rite grec soit présent à Rome, pour conférer aux étudiants de sa nation l'ordination selon le rite grec. *Magnum bullarium romanum*, t. III, p. 53*a*, § 7. Cette décision fut confirmée par Urbain VIII, bref *Universalis Ecclesiæ*, 23 nov. 1624, *id.*, t. IV, p. 172*a* sq. De plus, dans la bulle *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, pour les Italo-Grecs, Benoît XIV déclare expressément : *Episcopi græci in ordinibus conferendis ritum proprium græcum in Euchologio descriptum servent.* Et, dans la constitution *Demandatam cælitus*, du 24 déc. 1743, il interdit qu'on fît le moindre changement aux rites des Grecs; cf. *Benedicti XIV bullarium*, Malines, t. I, p. 342 sq; t. II, p. 148 sq.; *Magnum bullarium*, t. XVI, p. 99*a* sq.; 166*b* sq. Enfin, Léon XIII, dans la bulle *Orientalium dignitas Ecclesiarum*, 30 nov. 1894, a confirmé cette constitution de Benoît XIV, *Acta S. Sedis*, t. XXVII, p. 257; *Acta Leonis XIII*, Bruges-Lille, t. V, p. 303. En conséquence, il semble qu'on doive aboutir à ces deux « énormités dogmatiques » : le sacrement de l'ordre est autre dans l'Église d'Orient que dans l'Église d'Occident; dans l'Église d'Occident, le sacrement n'est pas resté identique à lui-même; cf. A. d'Alès, *Dict. apolog.*, art. *Ordination*, t. III, col. 1154.

Pour résoudre ces difficultés, les théologiens envisagent d'abord l'autorité qu'il convient d'attribuer au décret dans sa partie sacramentaire; ensuite l'application qu'il faut faire au sacrement de l'ordre de la doctrine proposée par le décret quant au rite essentiel de l'ordination.

1° *Autorité du Décret quant à sa partie sacramentaire.* — Nous avons dit plus haut pourquoi l'autorité du décret dans la partie sacramentaire n'était pas nécessairement de même nature que celle qui concerne les formules dogmatiques de la première partie.

1. *Première opinion.* — Une première opinion enseigne que le décret *Pro Armenis*, même dans sa partie sacramentaire, est une véritable définition conciliaire, infaillible, émanant du magistère solennel et extraordinaire de l'Église. C'est l'opinion de Ruard Tapper, *De sacramento ordinis*, a. 17, § *de materia*; de Vasquez, *In Sum. S. Thomæ*, IIIa, disp. CCXXXIX, n. 6; de Suarez, *De sacramentis*, disp. XXXVI, sect. II, n. 14, qui considèrent les déclarations d'Eugène IV comme une véritable définition. Ainsi l'entendent, soit expressément, soit équivalemment la plupart des auteurs du XVIe siècle et une bonne partie de ceux du XVIIe. Voir également, en ce sens, Billot, *De sacramentis*, t. II, thèse XXX, p. 294 sq. Pour trouver au décret une valeur doctrinale *définitive*, on s'appuie principalement sur sa teneur même; il est, dit-on, un véritable décret conciliaire, rédigé du consentement des Grecs avant leur départ, bien que promulgué postérieurement : *sacro approbante concilio, et ipsis etiam oratoribus consentientibus, data Armenis instructio quædam sub compendio orthodoxæ fidei.* Et, en fin du décret : *Datum Florentiæ, in publica sessione synodali, solemniter in Ecclesia majori celebrata.* Pour le développement de cet argument et l'exposé d'arguments subsidiaires, voir IMPOSITION DES MAINS, t. VII, col. 1412-1413.

2. *Deuxième opinion.* — Vers le milieu du XVIIe siècle parurent les travaux de Morin, Martène, H. Ménard, qui firent connaître le rite de l'ordination grecque, laquelle ignore la porrection des instruments ou ne la considère que comme une cérémonie accessoire. On crut donc opportun d'expliquer différemment l'autorité du décret *Pro Armenis.* C'est alors que s'introduisit chez les théologiens une seconde opinion, peut-être aujourd'hui la plus répandue, selon laquelle le décret *Pro Armenis* est une simple instruction pratique, historique ou disciplinaire, en sorte qu'au lieu de « définir » la matière sacramentaire, il aurait eu simplement pour objet soit d'instruire les Arméniens des rites latins, soit de les leur imposer; cf. d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. III, n. 231; Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, n. 1007. L'*Enchiridion* de Denzinger formule cet avis, en note du n. 695 : *De hac instructione præmittendum est eam non esse definitionem de ministro, materia et forma sacramentorum, ut multi putabant, sed instructionem tantum practicam, quæ tamen ut talis plenam habet auctoritatem.* Il s'agit ici d'une pleine autorité, non doctrinale, mais disciplinaire. Cette interprétation a été reprise récemment par M. Quera, *El decreto de Eugenio IV para los Armenios, y el sacramento del Orden*, dans les *Estudios eclesiasticos* de 1925-1927, avec discussion des interprétations divergentes.

3. *Opinion du cardinal van Rossum.* — De nos jours le cardinal van Rossum a introduit dans la théologie du décret de Florence une interprétation assez nouvelle. Pour lui, le décret est doctrinal, uniquement et pleinement doctrinal. Mais il n'est pas définitif, infaillible, et par conséquent peut renfermer et renferme en effet une déclaration erronée.

Le cardinal déclare tout d'abord, *op. cit.*, n. 385, qu'Eugène IV a voulu déclarer quelle était essentiellement et exclusivement la matière du sacrement de l'ordre. C'est faire violence au texte que de dire qu'il ne parle que d'une matière accessoire ou qu'il passe sous silence une autre matière essentielle. Cette interprétation est suggérée, voire imposée, par l'analyse attentive du texte (n. 400). L'ordre est ici mis sur le même plan que les autres sacrements : Eugène IV parle donc de sa matière et de sa forme *intégrales*, comme il en parle des autres sacrements (n. 386). Il a pris la précaution de déclarer que trois éléments constituent le sacrement : la matière, la forme et le ministre avec son intention; si l'un de ces éléments fait défaut, le sacrement n'existe pas. Si donc il déclare ici la matière et la forme de l'ordre, il entend énoncer *tout* ce qui est nécessaire à la confection du sacrement (n. 387). Ne dit-il pas, en effet : *materia est illud per cujus traditionem* CONFERTUR *ordo, sicut presbyteratus* TRADITUR *per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem* (n. 388)? Saint Thomas, d'ailleurs, à qui ces formules sont presque littéralement empruntées, n'a jamais envisagé d'autre matière que la porrection des instruments (n. 390); les quelques modifications apportées au texte du Docteur angélique, montrent bien que le pape a pesé le sens de ses déclarations et que, s'il avait entendu n'indiquer qu'une partie de la forme et de la matière, il l'aurait tout au moins laissé entendre (n. 391). Le fait de renvoyer au pontifical romain n'infirme pas ce raisonnement, car le pape renvoie au pontifical pour la matière et la forme des autres ordres (n. 392). Quant à dire qu'Eugène IV n'a pas parlé de l'imposition des mains parce qu'elle était connue des Arméniens et qu'il restreint ses déclarations à ce qu'ils ignoraient ou ne pratiquaient pas, c'est encore faire erreur : les Arméniens connaissaient fort bien la matière et la forme des autres sacrements; ils connaissaient et pratiquaient la porrection des instruments depuis le milieu du XIIe siècle (n. 394, 395, 397, 401), voir ci-dessus, col. 1259. Il répugne d'ailleurs que le pape ait passé sous silence la matière essentielle de l'ordination, dans un document tout exprès composé pour enseigner sur ce point la doctrine catholique (n. 396); aussi ne fera-t-on jamais admettre l'opinion de ceux qui prétendent que le pape Eugène IV ait voulu parler ici simplement d'un rite accessoire et secondaire (n. 399). Eugène IV a donc enseigné que l'unique matière constituant l'essence du rite de l'ordination était la porrection des instruments, et l'unique forme, la formule *Accipe potestatem.*

Mais, d'autre part, tout en affirmant que le décret comporte un enseignement doctrinal, van Rossum nie que cet enseignement soit définitif, *ex cathedra*, infaillible. Les formules sur lesquelles on appuie la thèse de l'infaillibilité ne sont pas, en réalité, des formules qui décèlent l'*ex cathedra.* Tout au contraire, de pressants arguments démontrent qu'il ne saurait être question ici d'enseignement *ex cathedra.* En effet, quand il s'agit d'une doctrine définie *ex cathedra*, l'Église ne cesse de l'inculquer et de la défendre; elle ne peut pactiser avec l'erreur. Si donc l'essence de l'ordination était dans la porrection des instruments et dans les formules qui l'accompagnent, l'Église n'aurait toléré aucune altération, aucune négation, aucune contradiction. Or, en réalité, les théologiens ont toujours eu, après le concile de Florence, la liberté d'opiner en des sens divers, allant même, pour certains d'entre eux, à enseigner que l'essence du sacrement de l'ordre résidait dans la seule imposition des mains avec la formule qui l'accompagne. C'est donc le cas d'appliquer la remarque de Palmieri : *Si ea doctrina* (supposée définie) *viguit deinceps in Ecclesia, nec aliam repereris definitionem, affirmare poteris illam fuisse definitionem fidei. Si e contrario alia quoque doctrina opposita perseveraverit, ipsa sciente et permittente multo magis si probante romana Sede, affirmare tibi licebit, illam non fuisse definitionem fidei. De romano Pontifice*, thèse XXXI (n. 407-409). De plus, comme on l'a déjà rappelé, après la prétendue « définition » de Florence, les papes n'ont pas cessé de confirmer et d'approuver la pratique orientale de l'ordination

par la seule imposition des mains (voir col. 000). Il faut, de plus, citer les actes de Léon X, bref *Accepimus nuper*, 18 mai 1521; de Clément VII, bref *Provisionis*, 26 mars 1526; de Paul V, bref *Solet circumspecta*, 10 décembre 1615 (n. 410). Bien plus, Clément VIII a rendu un décret, contredisant celui d'Eugène IV sur la matière du sacrement d'extrême-onction. Il accepte, *pour les Arméniens*, que l'huile, matière du sacrement, soit bénite par un simple prêtre. *Instruct. super ritus Italo-Græcorum*, 30 août 1595. Benoît XIV, tout en se défendant de porter un jugement, incline vers l'opinion que la seule matière essentielle de l'ordre est l'imposition des mains; cf. Denz.-Bannw., n. 701, note. Enfin, Léon XIII a déclaré nulles les ordinations anglicanes, en raison du seul vice de forme de l'imposition des mains, *Apostolicæ curæ*, 30 septembre 1896; cf. *Dict. apol. de la foi cathol.*, t. III, col. 1220-1221 (n. 411). Faut-il rappeler que le concile de Trente enseigne que le prêtre reçoit l'ordination par l'imposition des mains, sess. XIV, c. III; que les vérités essentielles concernant la prêtrise et le diaconat sont enseignées par l'Écriture, sess. XXIII, c. II, alors que l'Écriture se tait sur la tradition du calice et de la patène ainsi que du livre des évangiles; qu'il démontre que le sacrement de l'ordre est un signe efficace de la grâce par le texte de II Tim., I, 6, où il n'est question que de l'imposition des mains, sess. XXIII, c. III ? Ces assertions ne seraient pas concevables si les déclarations d'Eugène IV étaient un document *ex cathedra* (n. 412). De plus, le décret lui-même distingue « définitions » et « traditions, préceptes, institutions, doctrines »; ce qui suppose que les définitions ne concernent que les symboles et les définitions contenues dans la première partie du décret (n. 413). Enfin, il ne semble pas que le décret, rédigé pour les Arméniens, ait une portée qui atteigne l'Église universelle; bien plus, il ne fut jamais porté officiellement à la connaissance de l'Église universelle. Le souvenir en était quelque peu oblitéré, quand Ruard Tapper s'avisa d'en tirer argument, en 1559 (n. 419). Quand leur attention fut attirée sur ce document, les théologiens, loin d'y voir une définition de foi, le commentèrent en différents sens et s'en écartèrent (n. 420). D'après le P. d'Alès, *Dict. apol. de la foi cathol.*, art. *Ordination*, t. III, col. 1153, ces arguments se renforcent encore du fait qu'Eugène IV ne faisait que confirmer les décisions antérieures de Benoît XII (voir t. II, col. 698), et que le concile de Trente, s'occupant de définir contre les protestants ce qui concernait le sacrement de l'ordre, ne crut pas devoir — ses Actes en font foi — prendre le décret d'Eugène IV comme base de ses travaux. Aussi, van Rossum, se rallie-t-il à la conclusion de saint Alphonse de Liguori; Eugène IV traitant du sacrement de l'ordre n'a pas toujours voulu énoncer des dogmes; sur plusieurs points il s'est conformé au langage courant qui donne aux objets employés dans la collation des sept ordres, à raison de leur valeur expressive, le nom de matière du sacrement. *Theologia moralis*, l. VI, n. 12, édit. Gaudé, t. III, p. 12.

L'éminent auteur range le décret d'Eugène IV parmi les documents émanant du magistère *ordinaire* de l'Église, qui ne sont pas nécessairement garantis par l'infaillibilité. A ces documents, il faut appliquer la règle promulguée par Pie IX au sujet des enseignements doctrinaux non infaillibles des congrégations romaines : on leur doit une soumission non seulement extérieure, mais intérieure. Toutefois, il n'est pas interdit de s'écarter d'un enseignement de ce genre, quand de graves raisons nous y invitent (n. 418-428). Or, dans le cas présent, ces graves raisons existent. « Sa doctrine (nous citons) contredit évidemment la tradition des saints Pères, des Conciles, des Églises d'Occident et d'Orient. » (n. 429-430). Rien ne sert d'affirmer que l'Église d'Orient, en omettant la tradition des instruments, est dans l'erreur : ce serait condamner tous les papes qui ont approuvé les rites orientaux d'ordination (n. 432). Rien n'autorise à dire, comme Capréolus et Hurtado, que les Églises orientales jouissent d'une dispense spéciale de Dieu : qui peut le prouver ? (n. 433). C'est également une « ingénieuse trouvaille », mais rien de plus, que d'assimiler, comme l'ont fait les Salmanticenses, Gravina et quelques autres, le geste oriental du baisement de l'autel (voir col. 1258 sq.), à la porrection des instruments (n. 437), ou de trouver (Arcudius, Sylv. Maurus) dans la porrection des instruments une sorte d'imposition des mains (n. 438).

Reste la solution qui concède à l'Église le pouvoir de déterminer spécifiquement la matière et la forme des sacrements, lorsque le Christ ne les a institués dans leurs éléments que d'une façon générale et sans détermination expresse. Voir plus loin. Van Rossum rejette cette affirmation « erronée », tout au moins historiquement, puisqu'il est constant que l'Église occidentale, pendant dix siècles, a conservé le rite de l'imposition des mains et n'a fait ensuite que lui donner plus de solennité en y ajoutant des cérémonies accessoires. Quant à savoir si l'Église a le pouvoir qu'on lui prête, on examinera cette question ailleurs.

Et précisément, reste encore à expliquer le changement qui se serait produit dans l'Église occidentale : comment, pendant dix siècles, l'Église a uniquement employé l'imposition des mains, et seulement ensuite a adopté la porrection des instruments. Rien ne sert d'affirmer contre l'évidence, comme l'ont fait Dominique Soto, Grégoire de Valencia, Estius, etc., que la porrection des instruments remonte aux temps apostoliques, ou tout au moins qu'on en trouvait alors l'équivalent; rien ne sert, avec Vasquez, Hurtado, Nunez, Fagnano, etc., d'imaginer une dispense du Christ, laquelle n'exista jamais; ou d'affirmer, comme Gamache et Jean Cabassut, que si l'imposition des mains est le rite institué par le Christ, il faut néanmoins concéder à l'Église le droit d'apposer, à la validité du sacrement (comme elle l'a fait pour le mariage), des conditions *sine quibus non*, dont serait la tradition des instruments. Le mariage, en effet, est un contrat en même temps qu'un sacrement, et le contrat est régi par des lois qui en règlent la légitimité. Dans l'ordre, rien de semblable (n. 444-460).

La conclusion s'impose : trop de raisons militent contre la vérité de l'enseignement du décret : il faut s'en écarter. *L'erreur s'est glissée dans l'enseignement d'Eugène IV*, parce que le décret a été rédigé pour ainsi dire sans discussion préalable. Rien n'était prévu : le pape a dû se contenter de reprendre l'enseignement courant des théologiens de l'époque.

4. *Quelques essais de conciliation.* — D'autres théologiens s'efforcent d'éviter une conclusion aussi radicale.

Dans trois articles du *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1919, p. 81-95; 150-162; 195-215, le P. de Guibert, tout en suivant une marche différente, a abouti à la même conclusion que le cardinal van Rossum, en ce qui concerne le caractère doctrinal et vraiment conciliaire du décret. Ce n'est pas un acte purement pontifical, émanant de la seule initiative du pape; c'est un acte promulgué en session solennelle du concile œcuménique de Florence sous la présidence d'Eugène IV. Ce n'est pas un simple exposé historique des rites de l'Église latine : les

Arméniens les connaissaient déjà. Voir ci-dessus, col. 1259. Ce n'est pas davantage, sauf le passage sur la matière de l'eucharistie, où le décret porte expressément le mot *decernimus*, à propos de l'obligation faite aux prêtres arméniens de mélanger eux aussi un peu d'eau au vin du calice, un document *disciplinaire*, prescrivant simplement aux Arméniens ce qu'ils doivent faire... Le texte entier, les circonstances de son élaboration et les documents contemporains disent le contraire. Le concile a donc voulu expliquer la vraie doctrine catholique sur les sacrements; sans doute, cette doctrine a de nombreuses conséquences pratiques, mais l'exposé qui en est fait là constitue un document d'ordre essentiellement *doctrinal*. L'expression « qui paraît le mieux caractériser la nature de ce document est donc celle de *déclaration ou exposé doctrinal du concile de Florence sur les sacrements* », p. 214. Un seul point reste obscur : si le décret est un acte du magistère extraordinaire, comme semble le suggérer l'auteur, comment a-t-il pour objet une matière qui n'est pas de foi ?

Cette difficulté a suggéré à un rédacteur de *L'Ami du Clergé*, les réflexions suivantes : « Ne serait-il pas tout à la fois plus sage et plus simple de revenir à une position cohérente, en restituant le document tout entier, dans sa forme et dans sa matière, au magistère ordinaire ? On obtiendrait ainsi une unité singulièrement engageante. Tout le décret, en ce qu'il a de doctrinal, présenterait ainsi, en effet, un mode de composition uniforme. Nulle part le concile ne définit : alors nous voyons l'erreur de la *plena auctoritas*. Nulle part le concile n'intervient avec l'autorité solennelle du magistère extraordinaire : sur les deux natures et sur les deux volontés du Christ, il apporte des conciles antérieurs, il ne fait rien de lui-même; sur les sacrements, il est bien obligé de rédiger une formule, puisque cette matière n'a pas encore été fixée; mais cette formule, à vrai dire, il ne la fait pas à proprement parler : c'est la formule même de l'enseignement courant, de l'enseignement reçu dans l'Église; et la preuve en est qu'il va la chercher dans l'opuscule de saint Thomas; de même qu'il consultait tout à l'heure Chalcédoine et Constantinople, il consulte maintenant le prince de la théologie, en qui il est sûr de retrouver la voix fidèle de toute l'Église. Que suit-il de là ? Il suit de là, si cette déduction est exacte, qu'aucun des documents du décret *pro Armenis* n'a de valeur par le concile; ce n'est pas le concile qui fait la valeur des documents; le concile les prend ailleurs et il les enregistre; mais justement, il les enregistre; et si cet enregistrement n'ajoute rien à leur valeur propre, il la consacre pourtant d'une façon publique et officielle. Là est le véritable, là est l'immense intérêt du décret *pro Armenis* dans la matière sacramentaire. Quand on a affaire à un enseignement défini, on s'y retrouve en général aisément; des signes à peu près certains permettent presque toujours de s'y retrouver; mais quand il s'agit de l'enseignement ordinaire de l'Église, de cet enseignement qui circule sans être toujours fixé dans des formules officielles, on est souvent bien plus embarrassé. A partir du concile de Florence et grâce au concile de Florence, on ne doit plus connaître un tel embarras. Le concile a dit : tel est l'enseignement ordinaire de l'Église; nous n'avons plus à le chercher. C'est l'Église elle-même qui a déclaré que tel était l'enseignement de l'Église; en sorte que le document est assez bien appelé *une déclaration officielle de la doctrine catholique* sur les sacrements, exemple rare, sinon unique, dans toute l'histoire des conciles, et qui fait que le décret est d'une essence bien plus fine que ne l'ont supposé jusqu'ici bien des théologiens. » (1925, p. 175-176.)

Il s'agirait donc d'un enseignement doctrinal : reste à en préciser la portée exacte. C'est ce qu'ont tenté, avec plus ou moins de discrétion et de bonheur, les théologiens postérieurs au concile de Florence.

2° *Application de l'enseignement du décret au rite de l'ordination.* — Cette application présuppose l'exposé des doctrines théologiques concernant ce rite. Tout en signalant les travaux d'ensemble aujourd'hui périmés de Gravina, O. P., *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxæ*, Naples, 1634; et de J. Pons, S. J., *Dissertatio historico-dogmatica de materia et forma sacræ ordinationis*, Bologne, 1775, nous suivrons, tout au moins dans ses lignes générales, pour cet exposé, le travail plus récent et tout à fait au point du cardinal van Rossum.

1. *Exposé des divers systèmes relatifs à l'essence du rite de l'ordination.* — *Premier système* : le rite essentiel consiste *uniquement* dans la tradition des instruments : la matière, pour le sacerdoce, réside dans la porrection du calice contenant le vin et de la patène supportant l'hostie; la forme, dans les paroles du pontifical qui l'accompagnent. Pour le diaconat, la matière est la tradition du livre des évangiles, et la forme les paroles qui l'accompagnent. Cette opinion a pris racine dans l'introduction de la tradition des instruments dans le pontifical. Cette tradition, mieux que l'imposition des mains, paraît symboliser le pouvoir et la grâce de l'ordre et réaliser la conception hylémorphique du sacrement. Rien d'étonnant qu'elle ait été accueillie par des théologiens nombreux à partir du XIIIe siècle.

Cette solution a été proposée dès le XIIIe siècle, par le franciscain Gilbert de Tournai († 1270), *Tractatus de officio episcopi*, c. XXXIII, et Richard de Médiavilla († 1300), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, a. 4, q. III; par Albert le Grand, *id.*, ibid., a. 38, qui néanmoins reconnaît le rite de l'imposition des mains comme le rite de la primitive Église, *Comment. in lib. de eccles. hierarch.*, c. V. C'est incontestablement la solution de saint Thomas, à qui Eugène IV l'a empruntée. On notera cependant que saint Thomas n'ignore pas le rôle capital de l'imposition des mains, *In IVum Sent., loc. cit.*, q. II, a. 3; mais il n'assigne à l'imposition des mains qu'un rôle préparatoire et réserve à la tradition des instruments le rôle essentiel. Parmi les auteurs plus connus du XIVe siècle, citons : Fr. de Mayronis, O. M. († 1327), *In IVum Sent.*, dist. XXV, q. II; Durand de Saint-Pourçain, O. P. († 1334), *id.*, dist. XXIV, a. III. Le XVe siècle nous donne les noms de Capréolus, *id.*, q. I, a. 3; d'Alphonse Tostat († 1455), *In lib. Ruth*, c. IV, q. LXX; de saint Antonin, O. P. († 1459), *Summa*, part. III, tit. 14, c. XVI, § 4; de Gabriel Biel († 1495), *Suppl.*, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 1. Les premiers défenseurs de l'opinion, au XIIIe siècle, se bornent à poser en principe que le sacrement est conféré par le rite le plus expressif du pouvoir qu'il communique. Plus tard, on s'appuie sur le concile de Florence, et l'autorité du décret d'Eugène IV lui donne, au XVIe siècle, une grande vogue. Citons les principaux noms : Sylvestre Prierias, O. P. († 1523), *Summa* au mot *Ordinis*, II, n. 4; Cajétan († 1534), *Opusc.*, t. I, Lyon, 1575, tract. XXVI; Jean Major († 1540), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. I; François de Vitoria, O. P. († 1546), *Summa sacramentorum, de sacr. ordinis*, n. 229; Ruard Tapper († 1559), qui a le plus contribué à mettre en relief l'autorité du concile de Florence, *De sacramento ordinis*, a. 17, § *De materia*; Dominique Soto, O. P. († 1560), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 4; Martin Ledesma, O. P. († 1574), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, a. 4 ; Jo-

seph Angles O. M. († 1587), *De sacramento ordinis*, a. 1, dub. I, IV; Emmanuel Sá, S. J. († 1596), *Aphorismi*, au mot *Ordo*. — Au XVIIe siècle, d'autres solutions s'affirment, qui cependant laissent encore un nombre imposant d'auteurs favorables à la première solution. Citons les principaux : Grégoire de Valencia, S. J. († 1603), *De sacramento ordinis*, disp. IX, n. 4; Capponi de Poretta, O. P. († 1614), *Elucid... ad IIIam part. Sum. theol. S. Thomæ*, q. XXXIV, a. 4 et 5; Gonet, O. P. († 1681), *Clypeus, De ordine*, c. VII, a. 3, § 1. Nous passons sous silence quantité d'autres noms aujourd'hui à peu près oubliés. Le XVIIIe siècle voit nécessairement cette opinion en forte décroissance. Aucun nom marquant. Au XIXe siècle, enfin, c'est l'abandon total. On n'aura pas été peu surpris, en conséquence, de trouver, dans ce *Dictionnaire* même, une résurrection un peu hardie de l'opinion tombée dans un déclin complet au siècle précédent. C'est l'opinion exposée à l'art. IMPOSITION DES MAINS, col. 1407 sq. Nous ne ferons ici que la résumer.

Pour le P. Galtier, l'imposition des mains, rite d'ordination dans la primitive Église, n'est pas demeurée la matière propre du sacrement de l'ordre. En effet, la pensée clairement manifestée de l'Église admet ce changement. On en a la preuve dans le décret du concile de Florence, dont l'autorité doctrinale est amplement démontrée. Or, ce décret enseigne que le rite essentiel du sacrement de l'ordre est, et est uniquement, la porrection des instruments avec, comme forme, les paroles qui l'accompagnent. Tandis qu'il est d'accord avec le cardinal van Rossum sur ce premier point, le P. Galtier se sépare entièrement de lui dans l'application du décret au sacrement de l'ordre. Le cardinal déclare péremptoirement qu'il répugne à la vérité d'admettre la thèse du décret : en conséquence, ce décret qui n'a pas la marque de l'infaillibilité, renferme une erreur qu'il n'est plus possible d'accepter. Le P. Galtier accepte, au contraire, l'enseignement du concile et en tire cette conclusion qu'au cours des siècles, le rite essentiel du sacrement de l'ordre a été changé. Voir dans même sens E. Hugon, O. P., *Celeberrima controversia de materia et forma sacramenti Ordinis juxta recentissima studia*, dans *Divus Thomas* de Plaisance, 1926, p. 474-482. Et si l'Église venait un jour « à poser en faveur de l'opinion qui prévaut aujourd'hui (le rite constitué par la seule imposition des mains) un acte dont l'autorité égale ou supérieure à celle du décret de Florence permît de la considérer comme authentiquement adoptée par elle, plutôt que d'y voir la condamnation de la doctrine enseignée par le concile, il y aurait lieu de se demander si une modification si manifeste de sa pensée antérieure n'autoriserait pas à parler une fois encore d'un changement introduit par elle dans le rite essentiel du sacrement de l'ordre. » (Col. 1415.) Le P. Galtier et le cardinal aboutissent donc à des conclusions diamétralement opposées, parce que leurs points de départ respectifs sont contradictoires. Pour le cardinal, la fixité absolue et primitive de tous les rites sacramentels paraît être un principe absolu dont il ne faut pas se départir et, puisque les rites n'ont pu changer, il faut de toute nécessité que celui-là seul soit le rite essentiel qu'on retrouve partout et toujours jusqu'à l'origine même du sacrement; et tel est le rite de l'imposition des mains. Toute autre considération doit céder devant cet axiome ; en conséquence, aucune application exacte du décret de Florence n'est possible; Eugène IV s'est trompé. Pour le P. Galtier, il n'est pas possible qu'Eugène IV se soit trompé : donc, il faut admettre que le rite a été modifié au cours des siècles. « De soi, écrit-il, il est évident que le fait historique de l'antiquité et de l'universalité de l'imposition des mains dans la collation des ordres ne saurait avoir de valeur démonstrative pour l'époque moderne *qu'autant qu'on exclut* a priori *toute possibilité d'addition ou de modification dans les rites essentiels à la validité du sacrement, et que l'on rejette comme nécessairement erronée toute doctrine*, quelle qu'en soit l'autorité, *impliquant un changement quelconque de cette nature* (col. 1409). Et précisément, cette possibilité de changement, grâce à une intervention de l'Église, est admise par de nombreux théologiens.

Sur les arguments apportés en faveur du rite de l'imposition des mains, nonobstant l'existence du rite de la porrection des instruments, voir Galtier, *art. cit.*, col. 1417-1422.

Deuxième système. — Les auteurs de ce système considèrent que le sacerdoce chrétien comporte essentiellement deux pouvoirs, pouvoir sur le corps réel du Christ, qui s'exerce dans la consécration de l'eucharistie; pouvoir sur le corps mystique qui s'exerce par l'absolution sacramentelle. Et ils pensent trouver trace de cette distinction dans le rite de l'ordination. Au pouvoir sur le corps réel du Christ répond la tradition des instruments, avec la formule qui y est jointe; au pouvoir sur le corps mystique répond l'imposition des mains de la fin de l'ordination, avec la formule : « Reçois le Saint-Esprit, à ceux à qui tu remettras les péchés, ils seront remis... » Le rite sacramentel est donc double, quant à la matière et quant à la forme.

L'initiateur de cette opinion paraît être au XIVe siècle Duns Scot († 1308), *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 3. Elle est enseignée par Pierre de La Palu, O. P. († 1342), *id.*, q. II, a. 3; Thomas de Strasbourg († 1357), *id.*, q. I, a. 2 et 3; dist. II, q. I, a. 3. — Au XVe siècle, citons Jean Gerson († 1429), *Reg. mor. de sacr. ordinis*, n. 159, Anvers, 1706; *In Suppl. Sum. S. Thomæ*, q. XXXVII, a. 2, q. 4. — Au XVIe siècle, voici Ambroise Catharin, O. P. († 1543), *Quæstio utrum ratio ordinis an vero ratio jurisdictionis*, etc.; Elbel, O. P. († 1556), *Theol. moralis sacr.*, part. I, confer. XXI, § 1, n. 15; Michel Medina, O. M. († 1578), *De sacrorum hominum...* (voir titre complet, t. X, col. 487), l. I, c. XXI, XXII, XXXIX; Tolet, S. J. († 1596), *Instruct. sacerdot. tract. de sacr. ord.*, c. II. — Au XVIIe siècle, il faut citer Vasquez, S. J. († 1604), *In IIIam part. Sum. theol. S. Thomæ*, disp. CCXXXIX, c. III, IV, V; Sanchez, S. J. († 1610), *Consilia*, l. VII, c. I, dub. 3; Bellarmin, S. J. († 1621), *De sacramento ordinis*, l. I, c. IX; Filiucci, S. J. († 1622), *De sacramento ordinis*, c. II, n. 42; Lessius, S. J. († 1623), *De sacramento ordinis*, c. I, dub. V et VI; Gamache († 1624), *In IIIam part. Sum. S. Thomæ, de sacram. ordinis*, c. IV et V; Bonacina († 1631), *De sacr. ordinis*, punct. 3; Tanner, S. J. († 1632), *Disputationum...*, disp. VII, q. II, dub. IV; de Coninck, S. J. († 1633), disp. XX, dub. VII; Castropalao, S. J. († 1633), *Operis moralis...*, pars IV, tract. XXVII, punct. 4; Layman, S. J. († 1635), *Theol. moralis. de sacr. ordinis*, c. V; Wiggers († 1639), *In Suppl.*, q. XXXIV, a. 4 et 5; Ysambert († 1642), *In IIIam part.*, *De sacramento ordinis*. disp. III, a. 3 ; Jean de Saint-Thomas, O. P. († 1644), *Compendium totius doctrinæ christianæ*, part. I, c. XI; Hallier († 1659), *De sacris electionibus...*, part. II, sect. II, c. II, a. 1, § 10 et 14; J. Poncius, O. M. († 1660), *De sacramento ordinis*, disp. XLVIII, q. II; les Salmanticenses, *Theol. moralis, de sacramentis*, tr. VIII, c. III, punct. 5; Pallavicini, S. J. († 1667). *De universa theologia*, l. IX, n. 158: Busembaum, S. J. († 1668), *Medulla theol. moral.*, l. VI, tract. V, c. II, dub. 1; Escobar, S. J. († 1669), *Universæ theol. moralis...*, l. XXIII, sect. I, c. II;

sect. II, c. IX; Mastrius, O. M. († 1676), *In IVum Sent.*, disp. IV, q. III, a. 2; Silvestre Maurus, S. J. († 1687), *Opus theol.*, l. XIII, tract. XXIX, q. CCXXVI, n. 7 sq.; et quantité d'autres. On peut même dire qu'au XVIIe siècle, les représentants de cette opinion sont les plus nombreux, absolument parlant (74 contre 34 de la première solution, selon la statistique établie d'après van Rossum, par A. d'Alès, *art. cité*, col. 1146). On peut dire qu'elle a des représentants dans tous les ordres, jésuites, frères mineurs, carmes, ermites de Saint-Augustin, barnabites, et même quelques dominicains. — Au XVIIIe siècle, des quarante-huit noms relevés par van Rossum, il faut citer Reiffenstuel, O. M. († 1703), *Theol. moralis*, tract. XIV, dist. XII, q. II, n. 32; Viva, S. J. († 1710), *Cursus theol., de sacrament.*, q. VII, a. 2, n. 5; Frassen, O. M. († 1711), *Scotus academicus, De ordine*, disp. I, a. 2, § 7; La Croix, S. J. († 1714), *Theol. moral*, tract. V, *de sacr. ordinis*, c. II, n. 2130; Schmalzgrueber, S. J. († 1735), *In Iam*, part. III, tit. XI, n. 5; Antoine, S. J. († 1743), *Theol. univ. tract. de sacr. ordinis*, q. VII, § 2 et 3; Billuart, O. P. († 1757), *De sacramento ordinis*, diss. I, a. 3; Ferraris, O. M., *Prompta bibl.*, au mot *Ordo*, n. 48; les Wirceburgenses (Holzclau † 1783), *De ordine*, c. II, a. 8, etc. — Au XIXe siècle, par un singulier retour, cette opinion est presque abandonnée; c'est à peine si l'on peut citer quelques auteurs la défendant, parmi lesquels Hainc, *Tract. de ordine*, Louvain, 1874, part. II, q. XXIV; *Theol. sacram.*, c. IV, dub. IV.

On peut constater que cette opinion a pris un certain développement après le concile de Florence. Les auteurs qui la défendent lui donnent comme fondement : le double symbolisme sur le corps réel et le corps mystique de Jésus-Christ, le parallélisme évangélique du double pouvoir accordé séparément par le Christ aux apôtres, pouvoir de consacrer son corps réel *par la tradition* de ce même corps, accompagnée des paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » et pouvoir d'absoudre les péchés, conféré après la résurrection, Joa., XX, 23; cf. Conc. Trident., sess. XXII, c. I, et can. 2; sess. XIV, c. VI, can. 3; Denz.-Bannw., n. 938, 949, 902, 913. Bellarmin suppose même que le Christ a pu également user du rite de l'imposition des mains pour ordonner prêtres ses apôtres, *De sacr. ordinis*, l. I, c. II. Bien plus, il droit découvrir dans l'ancien *Ordo* romain la double cérémonie de la tradition des instruments et de l'imposition des mains : ceci n'est pas exact, d'ailleurs, en ce qui concerne l'imposition finale des mains, accompagnée de la formule : *Accipe Spiritum sanctum...*; de plus, cet *Ordo* ne représente pas les rites de la haute antiquité; cf. dom P. de Puniet, *Le Pontifical romain*, p. 39 sq. Bellarmin s'appuie également sur le canon 4 de la sess. XXIII du concile de Trente : *Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : Accipe Spiritum sanctum...* Denz.-Bannw., n. 963. Mais on verra plus loin (col. 1360) que le concile n'entend nullement parler ici du rite de l'ordination. Enfin, le principal argument des partisans de cette opinion est, d'une part, l'enseignement de l'histoire et de la tradition, qui montre que l'ordre a été de tout temps conféré par l'imposition des mains et, d'autre part, la déclaration d'Eugène IV dans le décret *pro Armenis*. L'argument tiré du concile de Florence vaut ce qu'il vaut. Quant à l'argument du rite traditionnel de l'imposition des mains, on doit s'étonner que des auteurs avertis comme Bellarmin, Vasquez et Billuart aient cru pouvoir le retrouver dans la dernière imposition des mains avec la forme impérative : *Accipe Spiritum sanctum, quorum...* Cette cérémonie est relativement récente (voir ci-dessus, col. 1293). Et, de plus, nombre de théologiens font observer que, venant après la concélébration des nouveaux prêtres, elle implique que l'ordination est déjà faite, et qu'elle constitue simplement une cérémonie purement déclaratoire du pouvoir déjà reçu; cf. Billot, *De sacramentis*, t. II, th. XXX. Si les partisans de cette deuxième opinion avaient mieux connu les documents de l'antiquité, nul doute qu'ils ne l'eussent profondément modifiée : on en a quelque soupçon par ce qu'écrit Cajétan, *loc. cit.*

Troisième système. — Cette troisième opinion, comme la précédente, procède du souci d'accorder la doctrine du décret d'Eugène IV avec le sens attaché par l'Écriture et toute l'antiquité chrétienne au rite de l'imposition des mains. Seulement, au lieu de trouver l'imposition des mains dans le rite final de l'ordination, on s'arrête au commencement, où se rencontre une première imposition des mains, d'abord silencieuse, puis accompagnée de l'invocation au Saint-Esprit. Quant à la tradition des instruments, on l'accepte, comme dans l'opinion précédente.

Cette opinion, inconnue avant le XVIIIe siècle, a été défendue par l'auteur des *Conférences d'Angers*, t. VII, oct. 1709; le carme Libère de Jésus († 1719), *Controvers.*, tract. VII, part. I, disp. I, controv. 2; Gazzaniga, O. P. († 1799), *Prælect. theol.*, diss. VIII *de sacramento ordinis*, c. 2, n. 27; par Segna, *Theol. moral. compendium*, l. IV, tract. II, a. 6, c. I; Togni, dans son Manuel d'examen des clercs, part. I, c. VII; Dieringer († 1876), *Lehrbuch der kathol. Dogmatik* (qui, de plus, affirme que l'onction et la tradition des vêtements appartiennent au rite essentiel). Mais ces autorités n'eussent pas suffi à donner du relief à ladite opinion si, de nos jours, elle n'avait pas été enseignée avec un certain succès par Billot, *loc. cit.*, et nombre de théologiens formés à son école, comme Tanquerey, van Noort, Hervé, etc. Voir aussi Noldin, *Theol. moralis, De ordine*, n. 456.

Peu de remarques seraient à faire à cette opinion en dehors du point capital de la porrection des instruments. On conçoit assez difficilement toutefois que le rite de l'ordination puisse comporter double matière et double forme. Si la première imposition des mains confère déjà le sacerdoce, à quoi sert la porrection des instruments ? Ne serait-elle donc qu'une cérémonie déclaratoire d'un pouvoir déjà reçu ? C'est même à cause de cette raison que les théologiens de l'opinion précédente reculaient à l'imposition des mains finale le rite de l'ordination. Et, en ce cas, comment en faire un rite *essentiel* de l'ordination. Et puis, comment maintenir l'unité de symbolisme sacramentel dans cette dualité de forme et de matière ? Enfin, comment expliquer le pouvoir de l'Église relativement à l'introduction d'un rite *essentiel* nouveau dans la confection du sacrement ? Il faut, sur ce dernier point, en revenir à la théorie, d'ailleurs contestée, que nous avons trouvée plus haut sous la plume du P. Galtier. Et c'est bien là, en effet, l'explication de Billot, *De sacramentis*, t. I, th. II; XV, § 3; XXXII; t. II, th. XXX.

Quatrième système. — Cette quatrième opinion est la synthèse des deux précédentes. Elle voit dans le rite sacramentel un ensemble complexe, renfermant trois éléments essentiels : la première imposition des mains, avec l'invocation du Saint-Esprit; la tradition des instruments, avec la formule : *Accipe potestatem...*; la dernière imposition des mains, avec la formule, *Accipe Spiritum sanctum, quorum.*

Trop compliquée pour avoir jamais eu de nombreux partisans, cette formule a recueilli cependant le suffrage de théologiens distingués : au XVIIe siècle,

de Lugo, S. J. († 1660), *Disp. schol. de sacramentis in genere*, disp. II, sect. v, n. 90, 98; Martinon, S. J. († 1662), *Disp. theol.*, disp. LXVI, sect. iv, n. 43; au xviiie siècle, Simonnet, S. J. († 1733), *Institut. theol.*, tract. XVII, disp. III, a. 2, § 2; Gotti, O. P. († 1742), *Theol. schol. dogm. de sacramento ordinis*, q. vi, dub. ii, § 1; Amort, des ermites de Saint-Augustin († 1775), *Theol. eclectica...*, t. iii, *De sacramento ordinis*, § 19; *Theol. moralis*, tract. XIV, *De ordine*, § 4, q. ii. Au xixe siècle, le seul nom quelque peu marquant est celui d'Egger, *Enchiridion theol. dogmat.*, tract. XII, c. ii, n. 1016.

Les raisons qui ont inspiré les défenseurs de cette opinion sont celles-là même qu'on invoque en faveur du précédent système. L'argument traditionnel vaut pour les deux impositions des mains; la tradition des instruments est requise en raison du décret d'Eugène IV. Voir Gotti, *loc. cit.*, § 3, n. 22.

Cinquième système. — Tous ces systèmes ne semblent pas tenir compte suffisamment des rites orientaux. Quelques théologiens ont voulu corriger ce défaut et ont présenté le système suivant : le rite essentiel de l'ordination existe soit dans l'imposition des mains avec l'invocation au Saint-Esprit, soit dans la tradition des instruments. Ainsi donc, que le sacrement soit administré avec l'un *ou* avec l'autre rite, il demeure validement administré. Le corollaire d'un tel système est que le Christ a institué les deux rites, ou bien qu'il a laissé à l'Église le soin de déterminer spécifiquement le rite de l'ordination.

L'initiateur de ce système paraît être le jésuite Fr. Amixo († 1651), *Cursus theol.*, t. vii, *De sacramentis in genere*, disp. II, sect. iv; t. viii, disp. XXII, sect. v. On cite également le théatin Diana († 1663), *Resolut. morales*, part. III, tract. iv, resol. 187 ; part. VIII, tract. i, resol. 42; Esparza, S. J. († 1689), *Cursus theol.*, l. X, *De sacram. ordinis*, q. civ, a. 7, et, au xviiie siècle, quelques autres auteurs moins connus encore.

Les observations à faire à ce système se réduisent à peu de chose : la principale remarque est que l'Église occidentale, tout en introduisant la porrection des instruments dans le rite de l'ordination, n'a pas pour autant abandonné l'imposition des mains, qui est le rite traditionnel. Il semble donc difficile d'opiner que, dans l'Église occidentale, tout l'essentiel du rite se trouve dans la porrection des instruments. Ici encore, on a tort de raisonner uniquement *a priori*, en s'appuyant d'ailleurs sur le décret d'Eugène IV. Quant à insinuer que le Christ a institué les deux rites, c'est là une affirmation gratuite, dont seule l'histoire pourrait donner une confirmation. Or, sur ce point, l'histoire est muette.

Sixième système. — Cette dernière opinion s'inspire de l'antiquité chrétienne et de la liturgie; elle n'admet qu'un seul rite essentiel de l'ordination sacerdotale : l'imposition des mains avec l'invocation du Saint-Esprit. Cette solution ne peut, en vérité, être dite nouvelle. Nous avons vu combien est récente, dans la liturgie romaine, l'introduction du rite de la porrection des instruments. Cette introduction ne s'est pas faite tout d'un coup, *ni par mesure législative*, mais petit à petit et *par des initiatives privées*. On ignore même qui en eut la première idée. On ne cite aucun acte conciliaire, aucun décret papal dans ce sens. Les évêques du Moyen Age, qui exerçaient sur les livres liturgiques de leurs Églises respectives un pouvoir très réel, apprécièrent la beauté expressive de ce rite et voulurent en faire bénéficier leurs fidèles. Ainsi gagna-t-il de proche en proche, jusqu'au jour où l'usage, devenu presque universel dans l'Église latine, produisit, aux yeux de certains observateurs, l'illusion d'une haute antiquité; cf. A. d'Alès, *Recherches de science relig.*, 1919, p. 125. Au xe siècle, on ne trouve pas encore trace de la tradition des instruments chez les liturgistes latins, Réginon de Prüm, Atton de Verceil, Gerbert (Sylvestre II), pas plus que chez le Grec Siméon Métaphraste. Au xie siècle, c'est encore la seule imposition des mains qui constitue le rite de l'ordination aux yeux de Gérard de Cambrai, de saint Pierre Damien, d'Alexandre II, du bienheureux Urbain II, du canoniste Burchard de Worms; cf. ci-dessus. Au xiie siècle, si d'autres auteurs parlent déjà de la tradition des instruments, Honoré d'Autun, Richard, archevêque de Cantorbéry, Pierre le Chantre, Hugues, archevêque de Rouen, ne font encore allusion qu'à l'imposition des mains. Comme canoniste, saint Yves de Chartres s'attache au rite de l'imposition des mains; et, comme prédicateur, il explique le symbolisme de la porrection des instruments.

On a vu (col. 1293) combien récente est l'introduction dans le pontifical de la seconde imposition des mains, avec la formule : *Accipe Spiritum Sanctum; quorum...* Il ne peut donc être question dans cette sixième opinion que de la première imposition, par laquelle, l'évêque, après avoir touché d'abord en silence la tête de l'ordinand, tient la main droite étendue au-dessus de lui, en récitant la formule : *Oremus, fratres carissimi...* Au xiiie siècle, le cardinal van Rossum pense trouver déjà cette opinion enseignée par saint Bonaventure, et Pierre de Tarentaise, dans leurs commentaires sur les Sentences, l. IV, dist. XXIV. Il semblerait plutôt que l'un et l'autre dussent être rattachés à la première opinion. Saint Bonaventure rejette l'hypothèse d'une ordination faite par l'onction, mais il paraît assimiler complètement l'imposition des mains à la tradition des instruments, *Loc. cit.*, part. II, a. 1, q. iv, conclusio. Van Rossum cite également, de la même époque : Guillaume d'Auxerre († 1232), *In IVum Sent.*, tract. VIII, a. 1; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris († 1249), *De sacramento ordinis*, c. ii; Hugues de Strasbourg, O. P. (vers 1280), *Breve totius theol. verit. compendium*, l. VI, c. xxxvi. Aux xive et xve siècles, cette opinion subit une éclipse presque complète sous l'influence des causes qui préparèrent le décret de Florence pour les Arméniens. Mais, au xvie siècle, on commence à la retrouver dans les milieux les plus divers : Henri VIII la propose, dans sa défense des sacrements contre Luther (1521), *Assertio septem sacram. adv. Mart. Lutherum, de sacramento ordinis;* Fisher, évêque de Rochester, la retient dans son livre, dont le titre exact est : *Assertionum regis Angliæ de fide catholica adversus Lutheri babylonicam captivitatem defensio*, c. xii, § 3-7. Parmi les théologiens et controversistes catholiques qui l'ont défendue, citons, parmi les nombreux auteurs dont van Rossum a dressé la liste : Jean Eck († 1543), *Enchiridion locorum communium*, c. vii; Pierre Soto, O. P. († 1563), *Tract. de institut. sacerdot. : de ordine*, lect. iv et v; le card. Hosius († 1579), *Confessio cath. fidei*, t. i, c. liii; S. Pierre Canisius, S. J. († 1597), *Opus catech. de sacram. ordinis*, q. i, iii, v; François Suarez, S. J. (autant qu'on peut le déduire de sa théorie générale des sacrements), *De sacramentis*, disp. II, sect. iii, disp. XXXIII, sect. iv; Becanus, S. J. († 1624), *De sacramentis*, c. xxvi, q. iv; Pierre Coton, S. J. († 1626), *Institutio catholica*, l. III, *de sacramento ordinis*, c. lvii; Arcudius († 1632), *De concordia Ecclesiæ orientalis et occidentalis in septem sacram.*, l. VI, c. vii (malgré des hésitations à cause du décret d'Eugène IV; cf. c. iv, vi, vii); Hugues Ménard, O. S. B. († 1644), dans ses notes au sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. lxxviii, col. 491: Petau, S. J.

(† 1652), *De ecclesiastica hierarchia*, l. II, c. vi, n. 13; J. Goar, O. P. († 1653), dans ses notes à l'ordination du diacre, dans l'édition de l'*Euchologion sive rituale Græcorum*, Paris, 1647; Jean Morin, oratorien († 1659), *De sacris ordinationibus...*, part. III, exerc. 7, c. i, ii, v; Contenson, O. P. († 1674), *Theol. mentis et cordis*, l. II, part. IV, diss. III, c. i, spec. 2; J.-B. Duhamel († 1706), *Theol. speculativa et practica*, tract. *de ordine*, diss. I, c. ii; Witasse († 1716), *Tract. theol. de ordine*, part. II, q. ii, a. 2; L. Habert († 1718), *Theol. dogm. et moral.*, part. I, c. vii, q. v ; Huet († 1721), *Quæstiones Alnetanæ...*, l. II, c. xx, § 6; Noël Alexandre, O. P. († 1724), *Theol. dogm. et moral.*, l. II, tract. *de ordine*, c. i, a. 7; cf. a. 2, § 2; Juenin, de l'Oratoire († 1727), *Comment. hist. et dogm. de sacramentis*, diss. IX, q. iii, c. ii; cf. q. iv, c. ii, n. 3; Martène, O. S. B. († 1739), *De antiq. Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. viii, a. 9, n. 16, 17, 18; Drouin, O. P. († 1742), *De re sacramentaria...*, l. VIII, q .iii; Concina, O. P. († 1756), *Theologicæ dissert. II, De sacramento ordinis*, c. iii, n. 4; Thomas de Charmes († 1765), *Theol. universa, de sacram. ordinis*, c. iii, § 2; Berit († 1766), *De theol. disciplinis*, l. XXXVI, c. xii; Pierre Collet († 1770), *Institut. theol., tract. de ordine*, c. v, § 3, q. ii; Chardon, O. S. B. († 1771), *Histoire des sacrements..., de l'ordre*, l. I, c. ix, dans le *Cursus* de Migne, t. xx; S. Alphonse de Liguori (1787), *Theol. moralis*, l. VI, n. 749. Pour ne pas allonger cette liste déjà trop considérable, nous dirons qu'au xix[e] siècle, cette opinion règne dans toutes les écoles; on la retrouve chez Bouvier, Gousset, Gury, Perrone, de Augustinis, Ballerini, Franzelin, Clément Marc, d'Annibale, Sasse, Palmieri, Gasparri, Vivès, Lemhkuhl, Aertnys, Bucceroni, Genicot, Herrmann, Gihr, Wernz, *Jus decretalium*, ii, n. 50, Christian Pesch, qui écrit fort exactement : *Recentiores, vix non omnes hanc sententiam amplectuntur.*

Les arguments sur lesquels s'appuie cette opinion sont connus : c'est, avant tout et presque uniquement, l'argument historique et traditionnel, les textes scripturaires, les assertions patristiques, l'étude du développement du rituel, que nous avons ici même exposé. On fait valoir notamment que, même en Occident, les conciles qui ont eu à parler de l'ordination, ont fait mention expresse de l'imposition des mains comme rite essentiel : conciles de Séville II (619), c. v; de Tolède IV (633), c. xxviii; de Metz (845), can. 44; de Cologne (1536), *De munere episcopati*, part. I, et c. i; de Mayence (1549), c. xxxv, et enfin de Trente, sess. xiv, c. iii, *De extrema unctione ;* cf. sess. xxiii, c. iii, l'allusion à II Tim., i, 6. Voir van Rossum, *op. cit.*, n. 212-219.

Les objections qu'on peut faire à cette opinion se résument en deux points. — Premièrement, il semblerait qu'Innocent III et Grégoire IX considèrent l'imposition des mains comme purement accidentelle, puisque, en cas d'omission, ils demandent simplement, non qu'on réitère l'ordination, mais qu'on supplée, à une nouvelle ordination, à l'imposition des mains omise. *Decretalium*, l. I, tit. xvi, c. iii et c. i. Voir le texte de Grégoire IX dans Cavallera, *Thesaurus*, n. 1314. Mais il faut répondre que l'expression : *suppléer* marque ici qu'il ne s'agit pas de *réitérer* le sacrement ; la pensée pontificale pourrait même être facilement interprétée en faveur de l'opinion qu'on défend dans le sixième système, puisque Grégoire IX dit expressément : *Quodsi omissum fuerit, non est aliquatenus iterandum, sed statuto tempore ad hujusmodi* ORDINES CONFERENDOS *caute supplendum...* Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 627. — En second lieu, l'objection tirée du concile de Florence. On a vu plus haut comment la résout le cardinal van Rossum. En général, les théologiens partisans de son opinion sont plus accommodants. Benoît XIV s'exprime ainsi : *Necesse est igitur fateri Eugenium locutum de materia et forma integrante et accessoria, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni jam diu ab illis adhibitæ, ut Ecclesiæ latinæ moribus se accommodarent ac rituum uniformitate firmius eidem adhærerent. De syn.*, l. VIII, c. x, n. 8; Denz.-Bannw., n. 701, note. Le P. Pesch trouve même dans le concile de Florence une confirmation de la thèse qu'il défend. Le fait que Grégoire X au concile de Lyon, qu'Eugène IV à Florence et, plus tard, Clément VIII, aient admis des évêques orientaux, consacrés par la seule imposition des mains, montre bien que ces papes considéraient ce rite comme le rite essentiel de l'ordination. Il est donc impossible que le décret d'Eugène IV ait la signification et la portée doctrinale que certains théologiens (y compris le cardinal van Rossum) veulent lui donner. Eugène IV n'a donc pas voulu définir que la porrection des instruments était un rite nécessaire à la validité du sacrement; c'eût été déclarer invalide ce qui jusqu'alors avait été considéré comme valide; c'eût été déclarer équivalemment que l'Église peut modifier la substance même des sacrements; c'eût été, à l'occasion d'un décret rendu pour les seuls Arméniens, apporter une modification à la discipline de l'Église universelle, et aucune indication n'existe d'une telle volonté pontificale; enfin ce serait logiquement admettre que l'imposition des mains n'est plus un rite essentiel, puisque le pape n'en parle pas. *Loc. cit.*, n. 628. Et Pesch conclut en rapportant les paroles, de Benoît XIV, citées plus haut.

Nous avons vu le P. Galtier aller jusqu'au bout des conséquences que le P. Pesch se refuse à admettre. Tout cela prouve la grande confusion dans laquelle la théologie, surtout depuis le concile de Florence, se trouve par rapport à l'essence du sacrement de l'ordre.

2. *Essai de solution.* — Aucune conclusion ferme ne saurait être donnée. Cependant, s'il était permis d'exprimer ici une opinion, nous nous rallierons volontiers à la sixième opinion, qui a pour elle l'appui et la confirmation de l'histoire. Il convient cependant d'y apporter certaines explications, rendues nécessaires par le décret d'Eugène IV dont nous entendons, nonobstant la haute autorité du cardinal van Rossum, maintenir, avec la valeur doctrinale, la valeur objective au point de vue de la vérité catholique. Ces explications, personne ne les a mieux formulées et avec plus de nuances que le P. d'Alès dans son étude sur le livre du cardinal van Rossum, *L'essence du sacrement de l'ordre*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 132 sq.

On a vu comment le cardinal Van Rossum menait jusqu'au bout d'une logique pleine de rigueur les conclusions qu'on devait, selon lui, tirer de la déclaration dogmatique qu'il trouve dans le décret d'Eugène IV. Le P. d'Alès fait observer que de telles conclusions seraient exactes, « s'il était possible de parler de l'essence du sacrement comme d'une grandeur immuable et parfaitement définie, non seulement quant à l'intention du Christ, d'où elle procède, mais dans toutes les conditions concrètes de sa réalisation... Selon la tradition de l'Église, il faut maintenir que le Christ a déterminé, immédiatement et par lui-même, les éléments essentiels de chaque sacrement; à cette condition seulement, il peut en être dit, au sens strict, l'auteur. Une intention du Christ, complètement indistincte, abandonnant tout à l'initiative de l'Église, quant au nombre et à l'espèce, ne répond pas à l'idée du sacrement chrétien. L'essence de chaque sacrement est définie par l'intention expresse du Christ. Mais, d'autre part,

il ne faut pas perdre de vue que l'objet matériel de cette intention du Christ *possède nécessairement une certaine amplitude.* Cette amplitude ne peut-elle comprendre des rites aussi dissemblables matériellement que l'imposition des mains et la tradition des instruments ? *A priori*, nous n'en savons rien; *a posteriori*, certaines analogies suggèrent que ce n'est pas impossible.

« Le nom d' « essence du sacrement » ne doit pas ici faire illusion; car dès qu'on descend sur le terrain des réalisations concrètes, on se trouve en présence d'une véritable multiplicité. Donnons un exemple. Il a plu au Christ d'instituer le sacrement de baptême sous forme d'ablution faite avec de l'eau naturelle, en invoquant la Trinité. Absolument parlant, il aurait pu établir que le seul baptême valide serait le baptême conféré dans l'eau du Jourdain, comme le baptême que lui-même reçut des mains de Jean. De fait, l'amplitude de l'institution est plus grande : toute eau naturelle est propre au baptême : eau douce ou eau marine, eau de fleuve ou eau de pluie, eau froide ou eau tiède. Cela, nous le savons, nous ne pouvons le savoir que par la pratique et l'enseignement de l'Église, qualifiée pour nous dire que ces diversités secondaires ne touchent pas à l'essence du sacrement. On pourrait imaginer des raffinements semblables pour l'essence de tous les sacrements, sans en excepter l'eucharistie. L'institution requiert une certaine détermination de la matière et de la forme; mais cette détermination a des bornes essentielles; elles ne descend pas nécessairement aux dernières distinctions imaginables, *in ultima specie*, ἐν ἀτόμῳ. Et c'est ici qu'intervient l'Église, interprète autorisée de la pensée du Christ. Je n'examine pas la question ultérieure de savoir si le ministère de l'Église est ici purement déclaratif, ou renferme l'exercice d'un pouvoir effectif de détermination. L'essentiel est qu'il convoie jusqu'à nous la pensée authentique du Christ.

« La notion d'essence d'un sacrement, que ce soit l'ordre ou tout autre, comporte donc nécessairement une certaine relativité: il appartient à l'Église, gardienne des sacrements, d'en fixer officiellement les bornes, et ces bornes ne sont pas nécessairement partout et toujours les mêmes à travers la diversité des temps et des lieux. Sera valide le sacrement déclaré tel par l'Église, à laquelle appartient l'appréciation des conditions concrètes et de leur conformité à l'institution du Christ. Cette appréciation peut, dans une certaine mesure, varier selon les temps et les lieux... Le sacrement de l'ordre n'est pas le seul à propos duquel nous soyons amenés à la formuler. On a cité l'exemple du sacrement de mariage, et l'exemple peut ne pas paraître décisif, car, si l'appréciation de la validité du contrat matrimonial relève du jugement de l'Église, il reste vrai qu'il y a mariage là seulement où il y a contrat valide entre les époux. Néanmoins, on pourrait représenter que les mêmes actes matériellement, les mêmes consentements échangés, auront ou non la valeur d'un sacrement selon qu'ils réaliseront ou non les conditions de validité posées par l'Église. Et donc, il appartient à l'Église de déterminer, en dernière analyse, les conditions concrètes de l'existence du sacrement. On aurait pu citer l'exemple du sacrement d'extrême-onction, pour lequel se présente une diversité non dépourvue d'analogie avec celle du sacrement de l'ordre. Le décret aux Arméniens assigne, comme matière de l'extrême-onction l'huile bénite par l'évêque : or, les prêtres grecs l'administrent couramment avec une huile dépourvue de bénédiction épiscopale. Le décret aux Arméniens assigne encore, comme matière du sacrement de confirmation, le chrême bénit par l'évêque. L'onction, aujourd'hui tenue pour essentielle, l'a-t-elle toujours été ? C'est extrêmement douteux. Nous voyons, dans les Actes des Apôtres, saint Pierre et saint Jean confirmer les fidèles de Samarie par l'imposition des mains; nous retrouvons la confirmation à Éphèse. Il n'est fait nulle mention d'une onction quelconque. Et cependant personne ne doute que le sacrement de confirmation ne fût dès lors dans l'Église ce qu'il est encore de nos jours. Il faut donc nécessairement admettre quelque amplitude laissée à l'Église dans la détermination de ce qui constitue l'essence du sacrement.

« Je ne veux pas faire état d'une concession consentie par saint Thomas à l'argumentation qui prétendait trouver dans les Actes des Apôtres la trace d'un baptême conféré « au nom du Seigneur Jésus », sans la formule trinitaire prescrite au dernier chapitre de saint Matthieu. Cette argumentation partait, sans doute, d'un faux supposé...; mais ce qu'il faut observer, c'est la réponse de saint Thomas. Devant cette difficulté pressante, il ne craint pas de faire appel à l'hypothèse d'une dispense temporaire accordée par le Seigneur, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVI, a. 6, ad 1um, et en vertu de laquelle les apôtres auraient baptisé d'abord sans l'invocation de la Trinité. En recourant à cette hypothèse, le docteur angélique ne croit pas faire brèche au principe de l'unité du baptême chrétien. C'est pourtant une brèche considérable à l'essence du baptême, non seulement selon la lettre du décret aux Arméniens, mais selon la définition du concile de Trente. Saint Thomas était donc disposé, pour faire face à l'objection, à reconnaître à l'essence du sacrement plus d'amplitude que ne lui en accorde présentement l'Église.

« Ces considérations nous paraissent frayer la voie à une conception de l'essence du sacrement un peu plus élastique que celle dont le cardinal van Rossum s'est fait l'avocat avec tant de science et d'autorité. Le concile de Trente, en affirmant le pouvoir de l'Église sur les sacrements, a pris soin de déclarer que ce pouvoir n'en saurait toucher la substance. Sess. XXI, c. II. Déclaration fondamentale, qu'il ne faut pas perdre de vue, mais dont l'interprétation exige beaucoup de circonspection. La substance — ou l'essence — du sacrement n'est déterminée que par l'intention du Christ, et l'on vient de voir que sous ce mot « essence du sacrement », une équivoque peut se glisser si, au lieu de s'en tenir à l'intention du Christ, on descend sur le terrain des réalisations concrètes... Théoriquement au moins, il ne répugne pas que certains rites, homologués par l'Église, constituent, relativement à certains temps et à certains lieux, l'essence du sacrement, tandis que d'autres rites, également homologués par l'Église, constitueront cette essence relativement à d'autres temps et à d'autres lieux. Cette conclusion n'est point particulière à une école; elle rallie la grande majorité des théologiens depuis le concile de Florence, et parmi eux, plusieurs de ceux qui ont le plus contribué à promouvoir la doctrine de l'imposition des mains, rite unique de l'ordination sacerdotale (par exemple, Jean Morin, *Commentarius...*, part. III, exerc. 7, c. VI, n. 2). Elle nous paraît renfermer la seule justification possible de l'indulgence témoignée par l'Église aux doctrines, autrement irréconciliables, qui se font concurrence quant au sacrement de l'ordre. Effectivement irréconciliables au point de vue de la matière et de la forme entendues au sens le plus matériel, ces doctrines pourraient se réconcilier dans l'unité supérieure de l'institution du Christ ». Cf. S. Harent, *La part de l'Église dans la détermination du rite sacramentel,* dans les

Études, t. LXXIII, p. 315-336. On se souviendra d'ailleurs de la glose d'Innocent IV : *De ritu apostolico invenitur in epistola ad Timotheum, quod manus imponebant ordinandis, et quod orationes fundebant super eos. Aliam autem formam non invenimus ab eis servatam. Unde credimus quod nisi essent formæ postea inventæ, sufficeret ordinatori dicere : « Sis sacerdos » vel alia æquipollentia verba. Sed, subsequentibus temporibus, formas quæ servantur Ecclesia ordinavit.* In cap. *Presbyter. Apparatus super V libros Decretalium*, Milan, 1505, f° 40 v°.

Sur l'essence du sacrement de l'ordre, on consultera Gravina, O. P., *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxæ*, Naples, 1634; J. Pons, S. J., *Dissertatio historico-dogmatica de materia et forma sacræ ordinationis*, Bologne, 1775; dom Chardon, *Histoire des sacrements... De l'ordre*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XX; Merlin, S. J., *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, dans Migne, *id.*, t. XXI; Arcudius, *De concordantia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1626; J. Morin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacris ordinationibus*, Paris, 1655; van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica*, Fribourg-en-B., 1914; A. d'Alès, art. *Ordination*, dans le *Dict. apol.*, t. III, col. 1143, et les articles cités au cours du paragraphe, relatifs au décret d'Eugène IV et au pouvoir de l'Église dans la détermination du rite sacramentel (Harent, de Guibert, Galtier, *Ami du clergé*, Quéra), ainsi que l'article du P. Hannssens concernant *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rit grec*, dans *Gregorianum*, 1924 (2); 1925 (1).

IV. LA RÉACTION PROTESTANTE ET L'ŒUVRE DOCTRINALE DU CONCILE DE TRENTE. — *I. LA RÉACTION PROTESTANTE.* — Les précurseurs lointains du protestantisme, Wicleff, Huss, professent des principes subversifs de l'autorité dans l'Église, et qui semblent parfois aller jusqu'à la négation du sacerdoce chrétien.

Cette négation sera, dans le protestantisme, une conséquence directe, quoique déjà assez éloignée, du principe fondamental sur lequel s'appuie toute la doctrine réformée : la justification par la foi. Sous son aspect négatif, comme sous son aspect positif (voir JUSTIFICATION, t. VIII, col. 2139-2146), la justification protestante supprime nécessairement l'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Puisqu'en effet, seule, la foi justifie, les sacrements ne peuvent plus être le canal, la condition, la cause de la grâce sanctifiante; ils ne sauraient être tout au plus que des signes attestant notre foi en la promesse que Dieu nous a pardonné nos péchés en vue de Jésus-Christ et nous a adoptés pour enfants. Ils ne sont même plus absolument nécessaires. Ils ne servent qu'à soutenir et à exciter notre foi; mais ils ne renferment aucune vertu intrinsèque ni physique ni morale; ils ne possèdent par eux-mêmes aucune efficacité. Toute leur action sanctifiante est du dehors. Leurs formules exhortent, mais ne consacrent pas. La grâce peut être reçue sans qu'il soit nécessaire d'y recourir. Si Calvin en recommande parfois l'usage et en vante la dignité, c'est sous des paroles ambiguës qui voilent sa véritable pensée, celle qui découle de sa doctrine sur la prédestination : la grâce n'est donnée qu'aux élus; elle ne peut donc en aucune façon être attachée à un signe sensible. Luther, qui, pour sa part, admettait une sorte de sanctification par le baptême, expliquait en même temps que cette sanctification était donnée par la foi. Zwingle, plus radical, supprime tout rôle au sacrement, qui ne sert plus que de profession de foi, de signe de ralliement, d'union entre les hommes : recevant le sacrement, le fidèle donne plutôt à l'Église une preuve de sa foi qu'il n'en reçoit lui-même le sceau et la confirmation. Ainsi se trouve éliminé l'intermédiaire — le prêtre — entre Dieu et l'homme. La négation de l'Église visible et hiérarchique, puis du pouvoir d'ordre ne sera que la conséquence de ces principes.

1° *Les précurseurs.* — C'est déjà une atteinte au fondement scripturaire du sacrement de l'ordre, que nous trouvons chez Abélard, dans la prop. 12 condamnée à Sens (1141) : *Quod potestas ligandi atque solvendi apostolis tantum data sit, non successoribus.* Denz.-Bannw., n. 379 (voir ABÉLARD, t. I, col. 45). Mais le mouvement de la Réforme se trouve vraiment quelque peu en germe dans les théories de ceux qui, depuis la fin du XIIe siècle, sous le fallacieux prétexte de réformer les abus de l'Église — vaudois, apocalyptiques et spirituels — s'attaquaient en réalité à l'Église elle-même, à son autorité, à la hiérarchie, en somme, au pouvoir de juridiction et d'ordre.

1. *Marsile de Padoue et Jean de Jandun* (voir ces deux mots, t. X, col. 153 et t. VIII, col. 764). — On a vu plus haut, col. 1311, que la question de la différence entre l'épiscopat et la simple prêtrise a toujours suscité, chez les théologiens catholiques, certaines discussions. Tant que ces discussions demeurent confinées dans les limites où la liberté d'opinion reste permise, l'Église n'a pas à s'y opposer : il lui suffit qu'on proclame l'origine divine de l'épiscopat, son pouvoir de juridiction supérieure et son pouvoir quant à la transmission du sacerdoce et du diaconat. Mais ces limites ne furent pas toujours respectées. Dans la lutte du parti impérial de Louis de Bavière contre le pape Jean XXII, Marsile de Padoue et Jean de Jandun prennent le parti du prince (voir MARSILE DE PADOUE, t. X, col. 155-160). Les empiétements de la papauté les obligent, disent-ils, à délimiter exactement les pouvoirs de l'Église, dont ils ne contestent pas d'ailleurs l'origine divine. Aucun pouvoir temporel n'appartient à l'Église, aucune juridiction au for extérieur. Seul donc demeure d'institution divine le pouvoir d'ordre. Dieu l'accorde aux hommes par l'intermédiaire de rites humains. L'inégalité qui existe entre les membres de la hiérarchie est une institution humaine : s'appuyant sur un texte fameux de saint Jérôme, Marsile établit que les évêques et les prêtres étaient primitivement égaux; seules des raisons d'ordre social ont créé entre eux une distinction. Le pape lui-même rentre dans la règle générale. D'où la quatrième proposition condamnée par Jean XXII : « Que tous les prêtres, qu'il s'agisse du pape, d'un archevêque ou d'un simple prêtre, sont, en vertu de l'institution du Christ, égaux en autorité et en juridiction. » Il faut peut-être même ajouter : égaux dans leur pouvoir d'ordre, car, « avec saint Jérôme, Marsile se plaisait à admettre, au sens le plus littéral, l'identité primitive des évêques et des prêtres. D'où il concluait à l'égalité du caractère sacerdotal entre ses divers détenteurs : *Hunc siquidem sacerdotalem characterem... probabiliter mihi videtur quod omnes sacerdotes habent eumdem specie, nec ampliorem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis quam simplex dictus sacerdos quicumque. Defensor*, II, 15; cf. t. X, col. 170.

2. *Jean Wiclef et ses partisans.* — C'est encore l'erreur régalienne qui est à la source de la révolte de Wiclef (voir ce mot). Urbain V (1365) ayant réclamé à Édouard III le tribut annuel de 1000 marcs qui n'était plus acquitté depuis trente-trois ans, le parlement déclara (1366) que Jean sans Terre n'avait pu contracter cette obligation sans le consentement des États, que le roi actuel d'Angleterre ne pouvait pas accéder à une demande qui blessait l'indépendance du pays. A ce moment Wiclef faisait son ascension dans les bonnes grâces du souverain et lorsque, en 1375, il eut ajouté à son professorat la riche paroisse de Lutterworth, il se servit, lui, l'homme de mœurs très

austères, de ses deux chaires de curé et de professeur pour déclamer contre les ordres mendiants, le clergé et la hiérarchie et surtout contre le pape. On étudiera ailleurs les idées du novateur; il nous suffira de rappeler par où elles s'attaquent à la notion catholique de l'ordre.

Le système de Wiclef est un grossier réalisme panthéiste, qui s'origine au prédestinatianisme et au fatalisme. Il n'est pas facile de déterminer si et jusqu'à quel point il a subi l'influence de Bradwardin. Mais le système prédestinatianiste de Wiclef aboutit, en fin de compte, à rendre inutile toute intervention temporelle de salut par l'Église : Dieu a tout déterminé d'avance et il n'y a de vrai membre de l'Église que le prédestiné. C'est, par anticipation, l'erreur fondamentale de Calvin. Tous les autres, fussent-ils évêques et prêtres, ne sont que des membres apparents sans autorité, sans pouvoir. Dans le *Trialogus*, IV, 15, il professe qu'il n'y avait que deux fonctions dans l'Église primitive, la prêtrise et le diaconat. Tous les autres degrés de la hiérarchie, le pape, les patriarches, les évêques, etc., n'ont été introduits que par orgueil, *superbia cæsarea*. Nous retrouvons ici une idée chère à Marsile de Padoue : l'épiscopat est, dans l'Église, d'origine purement humaine; mais, de plus, tout prêtre *præscitus*, c'est-à-dire connu d'avance par Dieu comme réprouvé, ne fait plus partie de l'Église et, par conséquent, ne saurait y exercer aucun pouvoir. Voici deux propositions relatives au sacrement de l'ordre, qui ont été condamnées au concile de Constance :

Prop. 4 : *Un évêque, un prêtre en état de péché mortel n'ordonne pas, ne consacre pas, ne confère pas les sacrements, ne baptise pas.* — Prop. 28 : *La confirmation des jeunes gens, l'ordination des clercs, la consécration des églises n'ont été réservées au pape et aux évêques que par cupidité et vanité.* — Cf. aussi propr. 8 et 42.

On le voit, sans nier absolument l'institution divine du sacerdoce, Wiclef, comme Marsile de Padoue, niait le pouvoir épiscopal et, grâce au concept d'une Église formée des seuls prédestinés, arrivait à supprimer en fait le pouvoir d'ordre. Ou, s'il maintenait un sacerdoce, c'était un sacerdoce invisible, connu de Dieu seul et par Dieu conféré. Cf. Thomas Netter (Waldensis), *Doctrinale antiquitatum fidei...* Paris, 1521, l. II, c. XXXIX. Ce n'était pas d'ailleurs une nouveauté : Jean XXII avait, cent cinquante ans plus tôt, condamné semblable erreur chez les fraticelles. Denz.-Bannw., n. 486, 488. C'était, en somme, une déviation outrée de l'erreur qui, depuis quatre siècles, se retrouvait constamment à la base des réordinations.

Sur les disciples de Wiclef, voir LOLLARDS, t. IX, col. 913 sq. D'ailleurs, le lollardisme anglais, quelles que soient ses affinités de doctrine avec le protestantisme des réformateurs du XVIe siècle, n'en est qu'un lointain précurseur, sans influence réelle : entre les Lollards et la Réforme, il y a solution de continuité. Voir t. IX, col. 921-922.

3. *Jean Hus.* — On a vu, t. VII, col. 338, comment Jean Hus s'était engagé à fond dans la crise wicléfiste. Sans adopter la spéculation panthéiste de Wiclef, Hus fit de la doctrine de la prédestination le centre de sa propre dogmatique. Comme Wiclef, il enseigna que la véritable Église est un corps mystique qui se compose uniquement des prédestinés. Et, puisqu'il est impossible qu'un prédestiné périsse, que nulle puissance ne peut le retrancher de l'Église, qu'un *præscitus* n'a aucun pouvoir dans l'Église, n'en étant pas membre, il s'en suit qu'aucune autorité religieuse ne saurait être effectivement reconnue dans cette Église, puisque, d'une part, sans la prédestination divine, celui qui en est revêtu n'appartient pas à l'Église et que, d'autre part, sans une révélation spéciale, on ne peut savoir qui est membre de l'Église. De ce chef, Hus s'attaque spécialement au pape, dont la dignité, selon lui, n'a qu'une origine tout humaine, et dont le pouvoir cesse lorsque ses mœurs ne sont plus conformes à celles du Christ et de Pierre. Pareillement, si un évêque ou un prélat tombe dans le péché mortel, il n'est plus ni évêque, ni prélat. Voir Hefele-Leclercq, avec les références aux auteurs, *Histoire des conciles*, t. VII, p. 265 sq., et le texte des propositions hussites, dans Denz.-Bannw., n. 627-656. On remarquera cependant qu'en ce qui concerne la négation du pouvoir d'ordre, Hus est beaucoup plus circonspect que Wiclef ne l'avait été dans sa proposition 4. A la XVe session générale du concile de Constance, Hus se défendit avec acharnement d'avoir enseigné qu'un prêtre coupable de péché mortel ne peut baptiser, ni consacrer. Hefele-Leclercq, p. 314. Et pourtant cette erreur lui avait été imputée. Voir, insinuant cette erreur, la prop. 8, Denz.-Bannw., n. 634, et la préparant de plus loin, prop. 22 et 26. Pareille protestation devait être faite également, à la XXIe session, par Jérôme de Prague. *Id.*, p. 396. Cependant, parmi les interrogations qu'en exécution de la bulle *Inter cunctas*, 22 février 1418, on dut proposer aux sectateurs de Wiclef, Hus et Jérôme de Prague, se lit la question suivante : *Utrum credat, quod malus sacerdos cum debita materia et forma et cum intentione faciendi quod facit Ecclesia, vere conficiat, vere absolvat, vere baptizet, vere conferat alia sacramenta?* Denz.-Bannw., n. 672.

4. *Les hussites au début du XVe siècle.* — L'erreur ne fut pas abattue par la mort de Jean Hus. A la fin du XVe siècle, sa doctrine était plus vivace que jamais en Bohême. Le dominicain Henri Institoris relevait à cette époque chez les picards en Bohême et en Moravie un certain nombre d'erreurs, parmi lesquelles nous signalons celles qui visent directement le sacrement de l'ordre : « Puisque Jésus-Christ a dit : « *Vous êtes tous frères* », et « *parmi vous, l'un n'est pas plus grand que l'autre* », Matth., XXIII, 8, 11, l'Église romaine, qui tient différents honneurs et dignités, tant de l'ordre spirituel que de l'ordre temporel, n'est rien devant Dieu, *nulla est apud Deum.* » Cf. prop. 28 de Wiclef. — « Un bon laïque vaut mieux qu'un mauvais prêtre; par conséquent ce laïque peut consacrer, tandis qu'un prêtre en état de péché mortel ne le peut pas. » Cf. prop. 4 de Wiclef. — « Tout homme peut consacrer, pourvu qu'il ait eu l'imposition des mains des anciens. » — « Toute personne peut absoudre. » Et cependant, ils admettaient encore que « par l'imposition des mains, les prêtres sont consacrés », corrigeant immédiatement cette concession faite à la vraie doctrine, en affirmant qu' « il vaut mieux se confesser à un bon laïque, qu'à un mauvais prêtre ». Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 929 ; cf. Raynaldi, *Annal.* an. 1498, n. 33 sq.

2° *Le luthéranisme.* — 1. *Négations de Luther.* — Si l'on voulait reconstituer la genèse de l'évolution luthérienne au sujet du sacrement de l'ordre, il faudrait sans doute prendre comme point de départ la sixième des quatre-vingt-quinze thèses que Luther affichait dans l'église de Tous-les-Saints, le 31 octobre 1517, se faisant fort de les défendre publiquement : « Le pape ne peut remettre aucune peine autrement qu'*en déclarant et approuvant la remise déjà faite par Dieu*, à moins qu'il ne s'agisse des cas réservés au pape; si l'on méprise cette réserve, la faute demeure assurément. » *Opera*, édit. de Weimar, t. I, p. 233. L'adversaire de Luther, Tetzel, vit bien le venin de cette assertion, à laquelle il opposa la thèse

suivante : « Les prêtres chrétiens *ont un caractère opératoire effectif* et le pouvoir des clefs, en vertu duquel ils peuvent remettre les péchés, *non pas seulement en constater et en déclarer la rémission*, comme le faisait le prêtre de l'ancienne loi pour les lépreux; et cela *en vertu de leur fonction* et par l'effet du sacrement » (prop. 21-22). Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. VIII, p. 645; cf. V. Gröne, *Tetzel und Luther oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablasspredigers Dr Joh. Tetzel*, 1833, p. 74-81.

Cette opposition de doctrine, sur un point particulier, devait bientôt s'aggraver et s'étendre à toute la doctrine du sacrement de l'ordre. Dans un sermon de 1519 sur le Nouveau Testament, c'est-à-dire sur la messe, édit. de Weimar, t. VI, p. 349-378, Luther fit un pas en avant, enseignant que la messe ou « cène du Seigneur » doit être ramenée à la physionomie originelle de son institution par Jésus-Christ. Elle est proprement un Testament déférant aux chrétiens le plus noble des héritages : le pardon des péchés et la vie éternelle. Sa préparation prochaine doit être une foi ferme et sereine. Or, les principales paroles de la consécration, on les a cachées aux chrétiens en les prononçant à voix basse; on en a fait une œuvre pie par laquelle l'homme croit rendre un culte à Dieu et, abus plus grave encore, on l'a considérée comme un sacrifice; on en a fait la plus scandaleuse des superstitions, une opération magique. On a vu à l'art. MESSE, t. X, col. 1086-1089, l'évolution de plus en plus radicale de la pensée de Luther concernant la messe. Mais, ce qui est remarquable, c'est que, dès 1520 au plus tard, Luther proclame déjà, au sujet du sacrifice eucharistique, que « la foi a fait prêtres tous les chrétiens ». Il n'y a plus qu'un pas à faire pour nier le sacrement de l'ordre.

Ce pas sera fait dans le *Manifeste à la noblesse de la nation allemande*, où Luther réitère plus expressément que « par le baptême, nous recevons tous le sacerdoce ». Édit. de Weimar, t. VI, p. 407. Mais c'est surtout dans le fameux pamphlet, *De la captivité de Babylone*, que Luther s'attaque aux sacrements. Pour lui, désormais, seul le baptême nous fait acquérir la liberté royale des enfants de Dieu. L'invention de tant d'autres moyens d'effacer les péchés a grandement affaibli, pour les adultes, la vertu libératrice du baptême. Contre elle conspirent la masse infinie des vœux, règles monastiques, pèlerinages, indulgences, satisfactions et bonnes œuvres. La pénitence n'est qu'improprement un sacrement, puisqu'elle n'exige aucun signe extérieur; mais elle a été honteusement défigurée puisqu'il n'y est jamais question de la confiance en la miséricorde de Dieu et de la foi. La confirmation et l'ordre n'ont aucun fondement dans l'Écriture. Il n'est question de l'ordre que chez le fanatique Denys l'Aréopagite. On s'en est servi pour séparer le ciel de la terre et changer les pasteurs en loups et faire des tyrans de ceux qui devaient n'être que des serviteurs. *Opera*, édit. de Weimar, t. VI, p. 572.

Un passage caractéristique de la *Captivité* nous livre toute la substance de la doctrine luthérienne : « Ce sacrement, écrit Luther, l'Église du Christ l'ignore; il a été inventé par l'Église du pape. Non-seulement aucune promesse de la grâce ne lui est attachée; mais dans tout le Nouveau Testament il n'est même pas question de lui. Il est ridicule d'affirmer qu'existe un sacrement, là où l'institution divine ne peut en aucune façon être démontrée. Et pourtant, ajoute Luther, je ne pense pas devoir condamner un rite (l'ordination) séculaire; il faut simplement dans les choses sacrées ne pas transporter les inventions humaines et ne pas assigner une origine divine à ce que Dieu n'a pas institué : évitons-nous de paraître ridicules à nos adversaires. » *Opera*, édition de Weimar, t. VI, p. 560. Le fondement de cette doctrine est le sacerdoce universel, tel que Pierre l'a promulgué, I Pet., II, 9. Il n'y a donc aucune institution d'un sacerdoce sacramentel, distinct de ce sacerdoce spirituel. L'ordination est une simple cérémonie ecclésiastique, analogue à la bénédiction des vases sacrés. Tous les baptisés sont prêtres : les prêtres « ordonnés » n'exercent qu'un ministère (un service) que leur a confié le consentement du peuple chrétien. Ils n'ont donc d'autre autorité que celle que leur a confiée l'ensemble des fidèles. L'ordre se réduit ainsi à n'être qu'*un ritus quidam eligendi concionatores in Ecclesia*. Qu'une vocation soit nécessaire pour ce service de la parole, Luther l'admet volontiers; mais il rejette la doctrine du caractère indélébile. Pour ce qui est du diaconat, Luther renvoie aux Actes des Apôtres, VI, où il apparaît clairement que le diacre n'a pas pour office de lire l'épître ou l'évangile, mais de distribuer les dons de l'Église aux pauvres; cf. J. Koestlin, *Luthers Theologie*, Stuttgard, 1883, t. I, p. 358. A quoi, en effet, servirait un sacerdoce sacramentel, conférant des pouvoirs spéciaux de sanctification et de gouvernement, dans une société, de sa nature spirituelle et invisible ? Rien d'étonnant que la Faculté de Paris, sollicitée par le duc Georges et le prince héritier de Saxe de donner son avis, ait rendu, dans la *Determinatio super doctrina Lutheri hactenus revisa*, 15 avril 1521, portant censure de 105 propositions luthériennes, le jugement suivant sur quatre propositions contraires à la doctrine catholique du sacrement de l'ordre :

Prop. 2 : « L'Église de Jésus-Christ ignore le sacrement de l'ordre. » — *Hérétique; c'est l'erreur des pauvres de Lyon, des albigeois et des wiclefistes.*

Prop. 3 : « Tous les chrétiens ont le même pouvoir sur la parole (*in verbo*) et l'administration de tous les sacrements (*quocumque sacramento*). »

Prop. 4 : « Les clefs de l'Église sont communes à tous. »

Prop. 5 : « Tous les chrétiens sont prêtres. »

Ces trois propositions sont destructives de l'ordre hiérarchique, hérétiques, renouvelées des hérétiques susdits et des pépuziens. Aucune de ces propositions directement opposées à la doctrine de l'ordre n'a été retenue dans les quarante-et-une propositions condamnées solennellement par Léon X dans la bulle *Exsurge*. On rapprochera cependant les propositions ayant trait à l'inutilité du sacrement de pénitence dans la rémission des péchés, 9-12, et surtout le treizième : *In sacramento pænitentiæ ac remissione culpæ non plus facit papa aut episcopus, quam infimus sacerdos; imo ubi non est sacerdos, æque tantum* QUILIBET CHRISTIANUS, *etiamsi mulier aut puer esset.* Denz.-Bannw., n. 753.

Du même fondement scripturaire, I Pet., II, 9, Luther part, dans son écrit *An den Bock zu Leipzig*, pour attaquer non seulement le sacerdoce, mais l'épiscopat. Emser avait objecté que saint Pierre ne parle pas du sacerdoce *sacramentel*, mais du sacerdoce intérieur et spirituel; et qu'il n'a jamais voulu dire que tous les chrétiens sont prêtres comme les ministres sacrés qui ont reçu l'ordination de la main de l'évêque. Dans cette réponse, Luther ne voit qu'aveuglement volontaire contre le sens évident de l'Écriture et de ses propres paroles. Sans doute, Pierre ne parle pas dans son épître du sacerdoce fictif qu'est la « prêtraille » ecclésiastique (*kirchliche Priesterei*). Le sacerdoce dont parle l'Écriture y est appelé *servitus, dispensatio, episcopatus, presbyterium*, jamais *sacerdotium*. Le terme *presbyter* signifie « ancien »; et autrefois, l'autorité ecclésiastique était confiée aux plus anciens, de même qu'en une

cité, le titre de « sénateurs » est décerné aux plus âgés. L'évêque est un simple surveillant (*Wächter auf der Warte*), et ainsi, tout curé ou supérieur ecclésiastique doit être dit « surveillant », parce qu'il est un gardien qui veille à ce que, dans son peuple, l'Évangile et la foi du Christ soient constamment édifiés. Et, pour prouver qu'il n'y a pas de réelle différence entre l'évêque et le simple prêtre, Luther fait appel à l'autorité de saint Jérôme. Ceux qu'on appelle actuellement *évêques*, Dieu ne les connaît pas.

L'institution de l'autorité ecclésiastique devrait se faire comme dans les temps primitifs. Tous les fidèles étant de la même façon prêtres spirituels, l'assemblée devrait choisir dans son sein le plus savant, le plus pieux, pour en faire son serviteur, son ministre, son curateur, son gardien pour tout ce qui touche la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements. Mais l'institution présente des évêques dérive d'ordonnances purement humaines.

On peut concéder au sacerdoce ainsi dérivé de l'institution ecclésiastique, qu'il soit appelé lui-même ecclésiastique, sans lui attribuer toutefois le moindre fondement dans l'Écriture. Il est regrettable cependant qu'en vertu de l'autorité damnée du pape, le nom si suave de prêtre ait été enlevé à la communauté pour être attribué au petit nombre. Pour justifier cet état de choses, Emser fait appel à la coutume. De fait, c'est une ancienne, très ancienne coutume qui a fait transférer sans aucune raison au Nouveau Testament ce qui ne convenait qu'à l'Ancien. Mais ce que la coutume a fait, la coutume peut aussi l'abroger, et le sacerdoce « ecclésiastique » ne saurait être considéré comme une institution divine : « L'institution divine ne dépend pas d'une coutume branlante et ne peut être changée par les hommes. » Luther veut aussi concéder que la coutume humaine permette d'appeler « prêtres » la masse des « tondus » (tonsurés) et des « barbouillés » (oints). Mais il faut s'opposer à la prétention des adversaires qui veulent trouver, pour leur coutume, un appui dans l'Évangile; cf. J. Kœstlin, *op. cit.*, p. 376-378.

On ne s'étonnera pas des injures adressées par Luther aux évêques : l'archevêque de Grenade y fit de nombreuses allusions, avec citations à l'appui, dans les discussions préliminaires à la session XXIIIe du concile de Trente; cf. *Concilium Tridentinum*, éd. Ehses, t. IX, Fribourg-en-B., 1924, p. 50-51.

On retrouvera les négations de Luther chez Thomas Illyricus, dans la *Confession d'Anvers*, c. XI, et plus tard, chez Chemnitz, *Examen concilii Tridentini*, Francfort, 1578, part. II, p. 1162 sq.

2. *Mélanchthon.* — La doctrine luthérienne se retrouve chez Mélanchthon, avec les termes injurieux en moins.

Parmi les lettres où Mélanchthon rejette le sacrement de l'ordre, tel qu'il est conféré par les évêques catholiques, il faut citer, dans l'édition de Halle, 1836 (*Corpus reformatorum*), la lettre n. 1482, t. III, p. 182; n. 4409, t. VII, p. 219, et surtout la lettre n. 2786, t. V, p. 210. D'après Mélanchthon, pour être constitué ministre, il faut la vocation et l'élection. C'était l'ancienne discipline de l'Église, où l'on voit les évêques nommés par le peuple, discipline dont il reste encore un vestige dans les nominations épiscopales faites par les collèges ecclésiastiques. Après cette vocation ou élection, avait autrefois lieu la *comprobatio*, c'est-à-dire la consécration de l'élection, faite par deux ou trois évêques voisins, qui venaient imposer les mains à l'élu. « Nous avons, ajoute Mélanchthon, gardé cette coutume et je me complais en ce rite. » Mais il considère que celui qui est appelé ou élu par ceux en qui se trouve le droit de vocation, est véritablement déjà ministre de l'Évangile, même avant d'avoir reçu l'imposition des mains. Il pourrait déjà enseigner et administrer les sacrements. L'imposition des mains, en effet, n'ajoute aucun pouvoir : elle constitue une simple déclaration, une approbation de la vocation, ou mieux une constatation. Il est interdit d'aller demander l'imposition des mains aux évêques catholiques, qui déclarent désapprouver la doctrine des Églises réformées. Être ordonné par eux, c'est se charger de liens impies. Et, tout en rejetant leur ordination, l'Église universelle ne périra pas; l'Église demeure avec nous. Là où résonne la voix de l'Évangile, là se trouve le vrai ministère; là demeure le droit d'élection et d'approbation. L'Église doit être perpétuelle, certes ; mais elle ne dépend pas des titres épiscopaux. Là où résonne la voix de l'Évangile, là est la vraie Église.

Cette cérémonie de l'ordination, telle qu'elle se fit aux ministres ordonnés à Wittenberg, Mélanchthon nous en a conservé le rite dans la lettre n. 4409. Cette cérémonie se composait de huit actes : 1° examen de probation des candidats, pour constater s'ils sont vraiment aptes à défendre la vraie doctrine contre les portes de l'enfer; 2° à genoux devant l'autel, celui qui fait l'ordination et ses ministres chantent *Veni Creator*, tandis que les ordinands sont rangés dans le chœur; 3° l'officiant monte à l'autel et se retournant vers les ordinands, récite sur eux I Tim., III, et Eph., I, 15 sq.; 4° allocution pour leur demander s'ils veulent se consacrer au service divin; 5° imposition des mains, avec récitation du *Pater* et d'une autre prière; 6° allocution sur I Pet., V ; 7° bénédiction avec le signe de la croix sur leur tête, accompagné d'une formule; 8° chant du *Pater* et communion.

Dans les *Loci communes*, Mélanchthon veut situer l'opposition de la conception luthérienne et du dogme catholique. En parlant *du nombre des sacrements*, il déclare accepter volontiers qu'on place l'ordre parmi les sacrements, à condition toutefois de l'entendre comme un simple ministère de la prédication de l'Évangile et de l'administration des sacrements. En ce sens, c'est un sacrement fort utile. *Édit. citée*, t. XXI, p. 470. Mais les catholiques ne l'entendent pas ainsi. Omettant de faire mention du ministère évangélique, ils pensent que l'ordre est avant tout le pouvoir de sacrifier pour les vivants et pour les morts; ils ajoutent qu'aucune rémission des péchés ne saurait exister si, même en dehors du sacrifice de Jésus-Christ, il n'existait pas dans l'Église un autre sacrifice.

Plus loin, *De potestate ecclesiastica seu de clavibus*, Mélanchthon déclare que dans l'Église, il faut distinguer *officia* et *potestates*. En tant qu'ils remplissent leurs offices, les ministres ont droit à notre obéissance, surtout lorsqu'ils enseignent la parole de Dieu. Et il fait ici appel à Luc., X, 16; XXIII, 3; I Pet., II, 13, 18; *ibid.*, p. 502. Il revient ensuite sur les idées que nous connaissons déjà : vocation, élection, ordination, exemples de la primitive Église; droit de la vraie Église — laquelle existe là où se fait la prédication de la parole de Dieu — de se choisir des ministres. *Ibid.*, p. 503-505.

3. *Confession d'Augsbourg.* — La confession d'Augsbourg n'a qu'un petit article, d'un laconisme évidemment voulu, au sujet de l'*ordre ecclésiastique :* art. 14 : « *Personne ne doit publiquement enseigner dans l'Église, ni administrer les sacrements, s'il n'est appelé officiellement* (*rite vocatus*). » On y retrouve néanmoins les traits essentiels de la pensée luthérienne, avec la forme de Mélanchthon. Elle s'étend davantage sur le pouvoir épiscopal, art. 28. Le pouvoir épiscopal est ici identifié avec le pouvoir des clefs, qui consiste, selon le précepte du Seigneur,

à remettre et à retenir les péchés et à administrer les sacrements. Mais ce pouvoir, déclare la Confession, s'exerce seulement *docendo seu prædicando verbum et porrigendo sacramenta...* Par là, il faut séparer résolument le pouvoir ecclésiastique du pouvoir civil. Les évêques doivent, comme tels, demeurer sur le terrain religieux. D'après l'Évangile, ils n'ont, de droit divin, que le pouvoir de remettre les péchés, de prêcher la vraie doctrine, d'éliminer les doctrines fausses, et, sans employer la force humaine, de rejeter les impies de la communauté ecclésiastique. Sur ces points, on leur doit, de droit divin, l'obéissance. Les évêques n'ont le droit d'instituer des cérémonies, des lois, des ordres divers de ministres, que dans la mesure où cela est permis par l'Évangile. Et partant de ce principe, la Confession examine un certain nombre de cas concrets.

4. *Défense de la Confession.* — Mélanchthon s'explique plus complètement dans la *Défense*, a. 13, 14 et 28. — A l'art. 13, il répète ce que nous avons déjà lu dans les *Loci communes*, en y ajoutant quelques traits nouveaux. Nos adversaires, déclare-t-il, entendent le sacerdoce, non du ministère de la parole et des sacrements, mais du pouvoir d'offrir le sacrifice, comme s'il fallait, dans le Nouveau Testament, rétablir le sacerdoce lévitique chargé de sacrifier pour obtenir la rémission des péchés. Nous, au contraire, nous enseignons que le sacrifice du Christ mourant sur la croix a été suffisant pour la rémission des péchés du monde entier, et qu'il n'est plus besoin d'autre sacrifice pour la rémission des péchés. Les hommes sont justifiés uniquement par le sacrifice du Christ, si toutefois ils se croient rachetés par lui. Les prêtres sont donc prêtres, non pas pour sacrifier, mais pour prêcher la parole de Dieu et administrer les sacrements. Ce sacerdoce ne ressemble pas au sacerdoce lévitique. En l'entendant uniquement du ministère de la parole, on peut l'appeler sacrement. Car ce ministère de la parole procède du commandement divin, Rom., I, 16; Is., LV, 11. En ce sens, on peut aussi appeler sacrement l'imposition des mains.

L'art. 14 envisage directement l'ordre ecclésiastique. On doit conserver l'ordonnance ecclésiastique et les différents degrés de l'ordre, bien que ce soient là des institutions purement humaines. Ce sont là des coutumes vénérables, qu'il importe de conserver pour le bien public et la discipline ecclésiastique. Les évêques catholiques veulent contraindre les ministres réformés à rejeter ce qu'ils croient être la vérité : de là ces antagonismes qui nous obligent à abandonner des coutumes que nous voudrions conserver. Notre volonté de sauvegarder la vérité sera notre excuse devant la postéririté, etc.

Mélanchton n'attaque pas directement, ainsi que Luther, l'épiscopat comme tel; néanmoins sa doctrine aboutit logiquement à la destruction de toute autorité dans l'Église. Le « sacerdoce », pour lui comme pour Luther, prend sa source, non dans le rite sacramentel conféré par l'évêque, mais dans la délégation populaire. On trouve aussi chez lui l'affirmation d'une Église purement spirituelle, qui n'est pas, comme d'autres organisations, une société de biens externes et de rites, mais *societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quæ tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.* Art. 7 et 8; cf. J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1898, p. 203, 205, 152.

C'est dans l'art. 28, que Mélanchthon envisage plus directement la puissance épiscopale, pour en parler cependant avec un certain ménagement. Nos adversaires, dit-il, insistent sur le pouvoir de gouvernement et de coercition que possèdent les évêques pour diriger leurs sujets vers la béatitude éternelle. Et au pouvoir de gouvernement ressortit le pouvoir de juger, de définir, de discerner, de régler tout ce qui est utile ou nécessaire à l'obtention de cette fin. A cela il oppose que l'évêque n'a pas le droit de faire quelque chose qui aille contre l'Évangile et qui charge les consciences de péchés inconnus à l'Évangile. Ce nonobstant, Mélanchthon accepte le double pouvoir d'ordre et de juridiction. « L'évêque, dit-il, a le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le ministère de la parole et des sacrements; il a le pouvoir de juridiction, c'est-à-dire l'autorité pour excommunier les criminels publics et les réconcilier ensuite s'ils se convertissent et demandent l'absolution. Mais il n'a pas un pouvoir tyrannique... » On le voit, l'auteur, tout en maintenant le fond de l'erreur luthérienne parle avec une prudence consommée. Sa pensée est résumée à la fin de la défense : *Non enim constituit regnum episcopi extra evangelium. Nec debent episcopi traditiones contra evangelium condere, aut traditiones suas contra evangelium interpretari. Op. cit.*, p. 288-289.

5. *Articles de Smalkalde.* — On sait que le pape Paul III, sur les instances de Charles-Quint, avait, en 1535, envoyé son nonce Vergerio pour traiter avec les réformés de la question du concile. Vergerio avait même eu une entrevue avec Luther. La négociation semblait avoir abouti et le concile fut convoqué à Mantoue à la date du 23 mai 1537. Pour arrêter leur ligne de conduite en cette conjoncture, les chefs du protestantisme se réunirent en février à Smalkalde. Luther y proposa une nouvelle confession, les *vingt-sept articles de Smalkalde.*

Dans ces articles, il est question, à trois reprises, de l'ordre. — Part. III, a. 10, *De initiatione, ordine et vocatione :* si les évêques remplissaient leurs fonctions conformément aux enseignements de l'Évangile, les ministres réformés pourraient aller leur demander l'imposition des mains. Mais, puisque les évêques ne veulent pas abandonner toutes les comédies, singeries et pompes empruntées au paganisme, qu'ils ne veulent pas être de vrais évêques, mais entendent agir en politiciens, qui ni ne prêchent, ni ne baptisent, ni n'administrent la Cène, ni ne remplissent aucune fonction ecclésiastique, se contentant de persécuter et de condamner ceux qui se sentent appelés à remplir ces fonctions, force est bien à ceux-ci d'en revenir à la pratique de l'Église primitive, et notamment à la pratique de l'Église d'Alexandrie, telle que saint Jérôme la rapporte, où, sans évêques, sans prêtres ni ministres, la communauté se gouvernait elle-même. Aussi, *nous ordonnons nous-mêmes* ceux qui sont appelés au ministère. Müller, *op. cit.*, p. 323.

Tract. de potestate et primatu papæ. — Le pouvoir des clefs, promis et conféré à Pierre (Matth., XVI, 18 sq.; Joa., XXI, 15), en réalité n'appartient pas à une personne déterminée, mais à toute l'Église. C'est pourquoi appartient à l'Église le droit d'appeler ses ministres. *Super hanc petram ædificabo*, se rapporte au ministère et non à la personne de Pierre. Or, ce ministère dans le Nouveau Testament n'est pas, comme autrefois le ministère lévitique, attaché à des lieux et à des personnes déterminées; mais il est dispersé dans tout l'univers, et il est là où Dieu répand ses dons et suscite ses apôtres, ses prophètes, ses pasteurs, ses docteurs. Ce ministère a de la valeur, non en raison de l'autorité d'une personne, mais en raison de la prédication de la parole de Dieu. Müller, *op. cit.*, p. 333. De ces principes, les théologiens protestants tirent les conclusions les plus subversives de l'autorité pontificale.

Ces conclusions s'appliquent aussi *au pouvoir et la juridiction des évêques*, dont les théologiens pro-

testants parlent à la fin du traité *De potestate et primatu papæ*, *op. cit.*, p. 340 sq., et dans le même sens que Mélanchthon. Rappelant le texte de la Confession d'Augsbourg, voir col. 1340, ils déclarent que, *du consentement de tous, même de leurs adversaires catholiques* (l'autorité de saint Jérôme est mise ici en avant), le pouvoir et la juridiction attribués aux évêques sont de droit divin, communs à tous ceux qui président aux Églises, évêques ou prêtres. *C'est l'autorité humaine* qui, d'après l'enseignement même de Jérôme, a introduit dans l'Église les différences de degrés entre les évêques et les simples prêtres. Leur pouvoir est le même. Une seule chose a établi entre eux une différence, *l'ordination*, parce qu'on a réservé à l'évêque l'ordination des ministres dans les diverses Églises. Mais, *puisque de droit divin il n'y a pas de différence entre évêque et simple prêtre*, il s'ensuit que *de droit divin est toujours valable l'ordination faite par un pasteur dans son église. Quum jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem a pastore in sua ecclesia factam jure divino ratam esse.* Les évêques devenant effectivement des ennemis de l'Église, l'Église reprend son droit d'ordonner elle-même ses ministres. *Partout, en effet, où est l'Église, là se trouve également le droit de prêcher l'évangile :* aussi est-il nécessaire que chaque église conserve son droit d'appeler, de choisir et d'ordonner ses ministres. Ce droit a été donné par Dieu à l'Église et aucune puissance humaine ne peut le lui ôter. C'est le sens d'Eph., IV, 8. Où se trouve la vraie Église, là existe le droit de choisir et d'ordonner des ministres : c'est ainsi qu'en cas de nécessité un simple laïque devient prêtre et pasteur des autres. En ce sens doivent être entendus Matth., XVIII, 20, et I Pet. II, 9. Suivent d'autres considérations sur la juridiction épiscopale, dont l'origine est toute humaine et qui ne peut s'exercer qu'en des cas déterminés. Hors ces divers cas, il est loisible aux fidèles de ne point obéir.

3° *Les réformés.* — 1. *Calvin.* — C'est au l. IV de son *Institution chrétienne* que Calvin rejette, avec une ironie mordante, le dogme catholique sur le sacrement de l'ordre.

« Le sacrement de l'ordre, écrit-il, est mis en leur rolle au quatrième lieu, mais il est si fertile qu'il enfante de soy sept petits sacramentaux. » C. XIX, n. 22. *Œuvres*, Édition de Brunswig, 1895, t. IV, p. 1102. L'attaque de Calvin est violente et veut être spirituelle. On doit rejeter les sept ordres dont le nombre lui-même est controuvé, ne reposant que sur le parallélisme des sept dons du Saint-Esprit. L'antiquité chrétienne elle-même n'admet pas ce nombre de sept : les docteurs sont en grande divergence d'opinion sur les ordres eux-mêmes et sur leur nombre. Calvin ironise à propos de l'opinion du Maître des Sentences sur l'exercice des divers ordres par Jésus-Christ lui-même. (Voir ci-dessus, col. 1301 sq.) Il tourne pareillement en dérision la tonsure et les significations mystiques qu'on lui attribue, n. 24-27. Il rejette avec indignation que les « ordres moindres » soient des sacrements, n. 27. Jésus-Christ seul est prêtre : « Tous ceux font injure à Christ, qui se disent prestres pour offrir sacrifice de réconciliation. C'est luy qui a esté ordonné du Père et consacré avec jurement pour estre prestre selon l'ordre de Melchisédech... Nous sommes bien tous prestres en Lui, mais c'est seulement pour offrir louanges et actions de grâces à Dieu, et principalement de nous offrir nous mesmes et en somme tout ce qui est nostre. » *Édit. citée*, p. 1110. Leur prêtrise (des catholiques) est donc « un sacrilège damnable ». C'est une impudence de l'orner du titre de sacrement.

« Quant à l'imposition des mains qui se fait pour introduire les vrais prestres et ministres de l'Église en leur estat, je ne répugne point qu'on la reçoive pour sacrement. Car c'est une cérémonie prinse de l'Escriture..., et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu (I Tim., IV, 14). » Les vrais prêtres « sont ordonnés par la bouche de Jésus-Christ pour estre dispensateurs de l'Évangile et des Sacrements. » Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15; Joa., XXI, 15. « Il leur est fait promesse de recevoir les grâces du Saint-Esprit non pas pour faire expiation des péchez, mais pour gouverner deuement l'Église. » Act., I, 3. *Op. cit.*, p. 1111. Dans le texte de 1541 se trouve intercalé ici un long morceau qui fut plus tard inséré en différents endroits du c. VIII de la rédaction de 1543, ou des c. III, IV, V, du l. IV de la rédaction de 1559. Calvin y examine ce que doit être la prêtrise, telle que l'a voulue Jésus-Christ : « Devant qu'il y eust aucune forme d'Église dressée, (Jésus) donna mandement à ses apostres de prescher l'évangile à toute créature et de baptiser en la rémission des péchés tous les croyants. Or, auparavant, il leur avait demandé de distribuer à son exemple le sainct sacrement de son corps et son sang. Par tout il n'y a aucune mention de sacrifier. Voilà une ordonnance saincte, inviolable et perpetuelle, donnée à tous ceux qui succèdent au lieu des Apostres, par laquelle ilz reçoivent mandement de prescher l'Évangile et d'administrer les sacrements. Ceux donc qui ne se emploient pas à la prédication de l'Évangile et à l'administration des sacrements, se vantent faulsement d'avoir un ministère commun avec les Apostres. » *Id.*, p. 1112.

C'est par la vocation que les ministres sont destinés à cette prédication de l'Évangile et administration des sacrements. Mais par qui parviendra la vocation à ceux que Dieu destine à son ministère? On ne peut tirer ici aucun enseignement certain de l'institution des apôtres... « et il ne nous appert pas du tout quel ordre y ont tenu les Apostres mesmes en instituant les autres. » Faut-il admettre que seuls les évêques aient le droit d'ordonner? Mais l'ordination qu'ils prétendent conférer est « pour sacrifier et immoler Jésus-Christ, ce qui n'est pas consacrer à Dieu, mais le destiner au diable... La vraye et seule ordination est de appeler au gouvernement de l'Église celuy duquel la vie et la doctrine aura esté bien esprouvée, et colloquer iceluy audict office. » C'est dans ce sens qu'il faut interpréter les textes de saint Paul relatifs à l'ordination.

Et ici, Calvin reprend les idées mêmes de Luther et de Mélanchthon sur l'élection des évêques par le peuple : le peuple doit choisir ses représentants. — Quant aux cérémonies de l'ordination, il faut rejeter tout ce qui ne correspond pas à la chose, c'est-à-dire au ministère, par exemple, les paroles : *Recevez le Saint-Esprit*, paroles que le Christ a pu dire, mais qu'on n'est pas autorisé à répéter après lui; par exemple l'onction; cf. n. 29-31. Calvin toutefois admet, comme Mélanchthon, les diacres, à condition de les prendre tels que l'Église primitive les a institués, n. 32. Quant aux sous-diacres, leur office n'a aucun sens et il ne faut même pas en parler, n. 33.

Sur l'imposition des mains chez Calvin, on consultera également son commentaire sur I Tim., *édit. citée*, t. LII, p. 349.

2. *Théodore de Bèze.* — Les idées de Calvin se retrouvent chez son disciple et successeur Théodore de Bèze. Ces idées ont été en quelque sorte codifiées par le synode de Tarczal, en Hongrie, qui, en 1563, émit une profession de foi conforme à l'enseignement de Théodore de Bèze. En voici la substance, en ce qui concerne le sacrement de l'ordre.

Dans la primitive Église, apôtres, évangélistes, prophètes, pasteurs, docteurs, qu'on appelait parfois évêques, d'autres fois diacres, d'autres fois prêtres, appartenaient au ministère de l'Évangile. Les apôtres, les prophètes, les évangélistes n'exercèrent qu'un ministère passager, n. 13. — Les pasteurs sont dits posséder le pouvoir des clefs, parce que, par la prédication et l'administration des sacrements, ils nous ouvrent les portes du royaume des cieux, n. 15. — Pasteurs et docteurs ne sont, dans la prédication, que les canaux dont Dieu se sert pour accomplir son œuvre, n. 16. — Les vrais prêtres (ministres) sont ceux qui sont appelés par Dieu et sont choisis officiellement (*rite*) par l'Église. Ceux qui sont notoirement indignes ne peuvent être considérés comme de vrais ministres, n. 17. — Les n^{os} suivants, 18-24, traitent des ordres, tels que l'histoire de l'Église nous les fait connaître, depuis les ordres mineurs jusqu'au sacerdoce. Mais l'office du prêtre est de prêcher l'Évangile et d'administrer les sacrements; il n'est pas question de sacrifice. Enfin, le n. 25 traite de la confirmation des élus aux ministères ecclésiastiques. En vue de cette consécration, il y avait autrefois l'imposition des mains, avec des prières, ces prières étant ajoutées, *ne inane symbolum videretur*. Peu à peu, on ajouta des rites empruntés soit à la synagogue, soit aux cérémonies païennes, *insigni profecto Salanæ fraude*. Ces cérémonies surajoutées doivent être rejetées. Voir E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche...*, Leipzig, 1903, p. 433 sq. Tous ces n^{os} sont empruntés à Bèze.

Des déclarations de ce synode, il faut rapprocher la *Confession des frères de Bohème*, 1609, qui contient, c. IX, des affirmations analogues. Elle reconnaît, n. 1, que les ministres de l'Église sont les principaux membres et les vicaires du Christ. Elle déclare, n. 2, que les ministres de l'Église doivent accéder légitimement aux offices publics. Cette accession légitime se fait par la vocation de l'ordination, conformément à l'exemple du Christ et des apôtres. Cette ordination est faite avec la prière *per manuum impositionem*. Le pouvoir de prêcher l'évangile et d'administrer les sacrements doit être conféré de cette manière par les évêques et les prêtres. L'office du ministre, n. 4, est de prêcher la parole de Dieu et d'administrer les sacrements : il n'est pas question de sacrifice. E. F. Karl Müller, *op. cit.*, p. 474 sq.

3. *Zwingle.* — Dans les thèses présentées par Zwingle au colloque de Bâle (29 janvier 1523), les tendances radicales du réformateur suisse s'affirment à l'égard du sacerdoce dans la thèse XXVII principalement, laquelle soutient que « tous les chrétiens sont frères dans le Christ, et que parmi eux aucune paternité spirituelle ne doit exister sur terre. Par là sont supprimés les ordres, les sectes, les castes. » Voir aussi, XXXIV, XXXV, XXXVII : le prétendu pouvoir spirituel n'a aucun fondement dans l'enseignement du Christ. Le pouvoir temporel est fondé sur l'enseignement du Christ. Tous les chrétiens doivent être soumis au pouvoir temporel; cf. E. F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, p. 4 sq. A quoi se réduit donc pour Zwingle l'imposition des mains? Il nous le dit dans son commentaire *De vera et falsa religione : Ordo sacer, quem perhibent animæ characterem quemdam, velut ungue, infligere, humanum figmentum est. Quod autem de impositione manuum ex Actis et I Tim., IV, 14, adducunt, frivolum est. Exterior hæc consignatio fuit qua eos notabant in quos linguarum donum erat venturum, aut quos ad verbi ministerium erant emissuri. Quid hoc ad characteris figmentum facit? Functio est, non dignitas episcopatus, hoc est verbi ministerium. Qui ergo administrat verbum, episcopus est; qui minus, tam non est episcopus, quam non est consul vel magistratus qui non fungitur.* Dans *Opera*, Zurich, 1832, t. III, p. 274. Donc, pas de sacerdoce, pas d'épiscopat, pas de sacrement; une simple consignation par un rite tout extérieur et tout humain. D'ailleurs Zwingle nie le pouvoir des clefs, même en tant que prédication de la parole de Dieu. C'est simplement l'Évangile qui ouvre aux hommes la porte du ciel. *Id.*, p. 215.

4° *Conclusion : accord fondamental des différentes confessions.* — Bien qu'il y ait entre protestants de différentes confessions des différences assez accusées au sujet de l'ordre, — au point qu'on a pu écrire « qu'ils ne savent pas ce qu'ils veulent », *Real-Encyklopädie für protest. Theologie.*, 2e édit., t. XI, 1883. p. 76 — il n'en est pas moins vrai qu'entre luthériens, calvinistes et zwingliens, un accord fondamental subsiste pour nier l'existence de l'ordre comme sacrement, pour nier la collation d'un pouvoir spirituel dans le sacrement de l'ordre, la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce et le pouvoir des évêques de conférer par l'ordination un véritable pouvoir avec la grâce pour en exercer les fonctions. Tous sont unanimes à conserver l'imposition des mains comme une coutume humaine, légitimement introduite, pour assurer dans l'Église le bon fonctionnement de la prédication et de l'administration des sacrements. Et, d'après eux, l'imposition des mains redevient, ce qu'elle était dans la primitive Église, « une simple consécration ou mise à part pour le service de Dieu, un rite initiateur précédé du jeûne (Act., XIII, 3) et accompagné de ferventes prières, pour appeler, sur ceux qui en étaient l'objet, des grâces précieuses du Saint-Esprit, la reconnaissance publique et le sceau de la double vocation du chef de l'Église et de ses rachetés. » Guers, *L'imposition de mains*, Genève, 1864, p. 8. « Dans son *Appel à la noblesse allemande*, et dans sa *Captivité de Babylone*, Luther se prononce d'abord avec force contre toute idée d'ordination, à cause des abus qu'avait entraînés cet acte prétendu sacramentel dans l'Église, mais il se convainquit bientôt du danger que ces théories extrêmes faisaient courir à la Réforme, et il s'efforça de réorganiser le ministère d'après les principes de l'Église primitive. Les États évangéliques répondirent dans la Confession d'Augsbourg à l'accusation qui leur était faite de désorganiser l'Église, et établirent la légitimité du ministère, art. 7, 8, 14; Apologie, a. 7; articles de Smalkalde, part. III, a. 10. L'Église réformée proclama les mêmes principes dans ses diverses confessions. *Confessio helvetica*, I, a. 18; II, 16; *Confessio gallicana*, a. 19, 23; *Confessio anglicana*, a. 23, 36; *Confessio belgica*, a. 30, 32; *Confessio tetrapolitana*, a. 3. » Ruffet, art. *Consécration*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. III, p. 370.

Le fait que certaines Églises luthériennes aient gardé un épiscopat de façade (comme dans les pays scandinaves) n'atteint en rien la théorie fondamentale du protestantisme. Cet épiscopat n'a été maintenu que pour des raisons tout à fait étrangères à la doctrine et ne comporte que des prérogatives d'honneur, sans pouvoirs supérieurs.

5° *La théologie catholique contre les novateurs.* — La question de l'ordre n'occupe qu'une place fort restreinte dans les négations luthériennes et calvinistes. Aussi ne doit-on pas être étonné que les théologiens catholiques, dans leurs polémiques antiprotestantes, l'aient abordé rarement et subsidiairement. Les thèses qu'ils défendent concernent surtout la messe, la justification, l'autorité du pape, l'Église. On trouvera néanmoins les thèses catholiques de l'ordre rétablies dans de nombreux ouvrages polémiques. Voir surtout Jean Eck, *Enchiridion locorum*

communium adversus Lutherum, Landshut, 1525, dirigé contre les *Lieux communs* de Mélanchthon, et *Repulsio articulorum Zwinglii*, 1530; Emser, *Wider das unchristenlichen Buch Martini Luthers;* Fréd. Grau († 1534), *De clericis in Ecclesia ordinandis*, Vienne, 1548; Berthol Pirstinger († 1543), *Tewtsche Theologey*, traduite en latin, *Theologia germanica*, Augsbourg, 1531, et plus récemment publiée avec notes de Reithmeier, Munich, 1852; Joh. Mensing, *Von den Testament Christi unseres Herrn und Seligmachers*, 1526; *Von dem Opfer Christi yn der Messe*, 1526; *De sacerdotio Ecclesiæ Christi catholicæ oratio*, Cologne, 1527; *Examen scripturarum atque argumentorum quæ adversus sacerdotium Ecclesiæ libello de abroganda missa per M. Lutherum sunt adducta*, 1527; Cochleus (Jean Dobneck), *De gratia sacramentorum* et *Articuli excerpti ex libro Lutheri contra ecclesiasticos*, Cologne, 1525; Tillmann Smeling († 1557), *De septem sacramentis*, Cologne, 1538; et réédition de l'*Enchiridion* de Eck; Chlichtoue, *De vita et moribus sacerdotum*, Cologne, 1530; *Antiluterus*, Paris, 1523; *De sacramento eucharistiæ*, Paris, 1526; *Propugnaculum Ecclesiæ adversus Lutheranos*, ibid.; Jean Dartis († 1651) *De ordinibus et dignitatibus ecclesiasticis*, Paris, 1648, contre Claude de Saumaise; Henry VIII, *Assertio septem sacramentorum adversus Mart. Lutherum*; enfin, les deux Soto, morts contemporains du concile de Trente. De Pierre, plus directement engagé contre les erreurs protestantes, *Veræ, christianæ catholicæque doctrinæ solida propugnatio*, Anvers, 1559; *Assertio catholicæ fidei circa articulos... ducis Wirtemburgensis*, Anvers, 1557; *Tractatus de institutione sacerdotum*, Dillingen, 1560.

Il convient de faire mention plus expresse du bel ouvrage de John Fischer évêque de Rochester, *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, Cologne, 1525, très récemment réédité par Hermann Klein Schmeink, *Corpus catholicorum*, t. IX, Munster-en-W. En voici, d'après A. d'Alès, le résumé. Dans un premier chapitre, l'auteur fait appel à l'argument de prescription théologique, en opposant à Luther la tradition constante des Pères touchant le pouvoir réservé au sacerdoce. Dans un deuxième chapitre, il énonce et motive solidement dix propositions, qui constituent une démonstration en règle de la thèse catholique : 1. Il est raisonnable que les choses intéressant le salut des âmes soient confiées à de certains hommes, chargés du soin de toute la multitude. 2. Le Christ, vivant sur terre, a établi des pasteurs pour avoir soin de ses brebis et remplir près d'elles un rôle de pasteurs, de chefs, de docteurs. 3. Il convient que les pasteurs appelés à remplir ce rôle près du peuple chrétien reçoivent à cet effet le don d'une grâce plus abondante. 4. Non seulement cela convient, mais de fait le Christ a départi aux pasteurs de son Église une telle grâce et un tel pouvoir, pour qu'ils pussent mieux s'acquitter de leurs fonctions. 5. Non seulement, à l'origine de l'Église, l'institution de tels pasteurs fut nécessaire, mais elle doit durer toujours, jusqu'à ce que l'édifice de l'Église soit complet. 6. Nul n'exerce légitimement les fonctions pastorales, s'il n'a été appelé par les chefs de l'Église, régulièrement ordonné et envoyé. 7. Tous ceux qui sont ainsi légitimement établis par les pasteurs de l'Église pour les fonctions pastorales, doivent être tenus pour également appelés par l'Esprit-Saint. 8. Les mêmes pasteurs reçoivent du même Esprit dans leurs ordinations le don de la grâce, qui les rend plus capables de remplir saintement le devoir de leur ministère. 9. Néanmoins l'Esprit Saint veut que cette grâce soit liée à l'apparition d'un signe sensible, dont l'accomplissement exact nous sera un gage que la grâce est actuellement donnée. 10. Ceux qui ont été ainsi légitimement ordonnés pasteurs des Églises et prêtres, sont justement tenus pour investis du sacerdoce divin et le sont certainement.

Dans un troisième chapitre, l'auteur réfute les arguments scripturaires par lesquels Luther prétendait ruiner le pouvoir du sacerdoce chrétien proprement dit, et ne montrer partout qu'un sacerdoce au sens large. Après avoir vengé contre les attaques de Luther les droits du sacerdoce, John Fischer en pratiqua les devoirs jusqu'à l'effusion du sang durant la persécution d'Henri VIII. *Dict. apolog.*, t. IV, col. 1038.

Les ouvrages d'allure plus scolastique ne manquent pas d'ailleurs à cette époque. Citons : Barthélemy Spina († 1546), *Quæstio de ordine sacro*, Venise, 1526; Dominique Soto, *In IV^{um} Sent.*, dist. XXIV, Venise, 1584; Fr. de Victoria, O. P. († 1546), *Summa sacramentorum Ecclesiæ*, desumpta a Thomas de Chaves, O. P. († 1565), Venise, 1579; Cajétan, soit dans l'opuscule *De potestate papæ*, soit dans la question (op. XXVI) *De collatione sacri ordinis;* Ruard Tapper († 1559), *De sacramento ordinis*, etc.

6° *Le rite actuel de la consécration des ministres protestants.* — Il est ici question, non de transcrire intégralement le rite de la consécration d'un ministre, mais d'en donner une simple indication. Nous suivons la *Liturgie à l'usage des Églises réformées* publiée par le pasteur Eug. Bersier, Paris, 1888, p. 249 sq.

Après un préambule dans lequel, les salutations d'usage une fois échangées, le ministre consacrant récite quelques passages de l'Écriture, Ps. LXXX, 2, 26; Ps. XCV, 6, 7; I Pet., II, 25, 9-10, un dialogue s'établit entre le ministre et l'assemblée, le ministre invitant l'assemblée à la confession de ses péchés. Puis, de nouveau, lecture de plusieurs sections des Saintes Écritures, Matth., XXVIII, 19-20; Marc., XVI, 15; Luc., X, 16; Joa., XX, 21-22; Eph., IV, 4-7, 11-16; Act., XX, 28; I Tim., III, 1-7; I Pet., V, 2-4. Ensuite, récitation du Symbole des Apôtres, après laquelle le ministre, pendant que l'assemblée est à genoux, invoque Dieu, le bénissant de l'œuvre rédemptrice accomplie par son Fils, du sacerdoce universel institué dans le peuple chrétien, de la vocation par laquelle du milieu de son peuple, il appelle ceux choisis par lui pour la prédication fidèle de l'Évangile, pour la dispensation des saints mystères, pour le salut des âmes immortelles et l'édification du corps de Jésus-Christ. Il implore le pardon divin, qui, ôtant des chrétiens l'imputation de leurs infidélités et de leurs chutes, confirmera et rendra efficaces les paroles et les actes qui vont être dites et faits au nom de Dieu. Il appelle la bénédiction divine sur l'Église universelle, sur les autorités de l'État, sur les affligés, sur ceux qui souffrent et sont persécutés. Récitation du Notre Père.

Le ministre monte alors en chaire et prononce le discours de consécration; puis, il interroge le candidat sur les dispositions apportées par lui en vue de son futur ministère, lui fait promettre d'enseigner la vérité révélée, telle qu'elle est contenue dans les saintes Écritures, de conduire les âmes à celui qui est la voie, la vérité et la vie, unique chef et roi de l'Église; d'être le serviteur de ses frères, riches et pauvres, petits et grands, ignorants et savants, coupables et justes, se souvenant que le Maître, étant riche, s'est fait pauvre, étant le Roi de gloire, s'est fait l'homme de douleur, etc. Enfin il lui fait attester qu'il entre dans la charge du ministère « de bon cœur et parce que Dieu l'y appelle », non en vue d'un gain deshonnête, non par esprit de domination, mais uniquement pour être le modèle du troupeau, par ses paroles, sa foi, la pureté de sa vie, par sa charité, etc. Vient ensuite la formule consécratoire, que le

ministre récite en plaçant la main sur la tête du candidat qui se met à genoux :

En conséquence de ces déclarations et de ces promesses, et nous étant assurés, autant qu'il est en nous, que vous avez été dûment préparé pour cette charge (*ici tous les ministres se lèvent et placent leurs mains sur la tête du candidat*), nous qui sommes assemblés ici au nom du Seigneur, agissant par son autorité et représentant son Église, nous vous établissons et vous confirmons dans le ministère de la parole au sein de cette Église, nous vous reconnaissons le droit d'y remplir régulièrement toutes les fonctions de ce ministère, telles que la prédication de l'Évangile, l'administration des saints sacrements, l'instruction de la jeunesse, la bénédiction des mariages et tous les autres devoirs qui s'y rapportent. Nous demandons à Dieu qu'il vous fasse la grâce de remplir cette charge comme devant lui en rendre compte, afin que quand le souverain Pasteur paraîtra, vous receviez la couronne incorruptible de gloire, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Amen.

Une longue prière est alors récitée pendant que l'assemblée est à genoux, pour attirer la bénédiction divine sur le nouveau ministre qui reçoit le baiser de paix des ministres qui l'ont consacré et la cérémonie se termine par la bénédiction donnée par le ministre consacrant, comme à la fin des services du dimanche.

D'autres liturgies protestantes sont plus sobres que celle du pasteur Bersier. La liturgie, rédigée en allemand, pour les Églises de la confession d'Augsbourg en Alsace, Strasbourg, 1856, ne comporte pour l'ordination qu'une prière, une allocution, une brève interrogation de candidat, et la formule consécratoire se réduit à ceci :

N..., En conséquence de ta promesse solennelle, je te consacre et t'ordonne comme légitime ministre de l'Église évangélique, et t'autorise à exercer le saint ministère que le Christ, Notre-Seigneur, a lui-même institué, au nom de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit. Amen.

Suit une dernière prière que clôt le *Pater*.

Aucune bibliographie d'ensemble sur l'ordre et l'ordination chez les protestants. Il faut ou recourir aux sources mêmes, comme on l'a fait ici, ou se contenter des articles de Dictionnaires ou Encyclopédies protestantes aux mots : *Ordination*, *Consécration*, et la moisson qu'on y pourra récolter est la plupart du temps fort maigre.

II. L'ŒUVRE DOCTRINALE DU CONCILE DE TRENTE. — C'est dans la XXIIIe session que le concile de Trente a défini la doctrine catholique relative au sacrement de l'ordre. Nous citerons constamment la dernière édition des Actes du concile, *Concilium Tridentinum*, édit. de la Gœrresgesellschaft, Fribourg-en-B., 1924.

1° *Travaux préliminaires.* — 1. *Catalogue des erreurs protestantes.* — Dès le 18 septembre 1562, un certain nombre d'articles, extraits plus ou moins textuellement des œuvres des hérétiques, mais à coup sûr reproduisant exactement le sens de leurs erreurs, furent soumis à l'examen des théologiens. Ceux-ci devaient décider si ces articles étaient hérétiques, erronés, schismatiques et dignes de la réprobation du saint concile. Voici ces articles, au nombre de sept.

Art. 1. — Ordinem non esse sacramentum, sed ritum quemdam eligendi et constituendi ministros verbi et sacramentorum.	L'ordre n'est pas un sacrement; mais c'est un simple rite qui consiste à élire et à établir les ministres de la parole et des sacrements.
Art. 2. — Ordinem non solum non esse sacramentum, sed potius figmentum humanum excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis.	L'ordre non seulement n'est pas un sacrement; mais il est bien plutôt une fiction humaine, inventée par des hommes ignorants des choses ecclésiastiques.
Art. 3. — Ordinem non esse unum sacramentum, nec infimos et medios ordines velut gradus quosdam tendere in sacerdotii ordinem.	L'ordre n'est pas un sacrement un; les ordres inférieurs et moyens ne sont pas des degrés tendant vers l'ordre du sacerdoce.
Art. 4. — Nullam esse ecclesiasticam hierarchiam, sed omnes christianos ex æquo esse sacerdotes, et ad usum seu executionem opus esse vocatione magistratus et consensu populi, et qui sacerdos semel fit, eum laicum rursus posse fieri.	Il n'y a pas de hiérarchie ecclésiastique. Tous les chrétiens sont également prêtres. Mais, pour que ce sacerdoce soit mis en exercice et exécution, il faut l'appel de l'autorité et le consentement du peuple. Celui qui est devenu une fois prêtre, peut redevenir simple laïque.
Art. 5. — Non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, neque potestatem aliquam spiritualem, sive ad consecrandum corpus et sanguinem Domini, sive ad offerendum, sive ad absolvendum coram Deo a peccatis; sed officium tantum et magisterium prædicandi Evangelium, et eos, qui non prædicant, prorsus non esse sacerdotes.	Dans le Nouveau Testament, il n'y a pas de sacerdoce visible et extérieur, ni aucune puissance spirituelle, soit pour consacrer le corps et le sang du Seigneur, soit pour l'offrir, soit pour absoudre des péchés au for de Dieu. Il n'existe qu'une fonction ayant pour objet l'enseignement de l'Évangile; et ceux qui ne prêchent pas l'Évangile ne sont pas vraiment prêtres.
Art. 6. — Unctionem non solum non requiri in ordinum traditione, sed esse perniciosam et contemnendam, similiter et omnes alias cæremonias, et per ordinem non conferri Spiritum Sanctum; proinde impertinenter episcopos, cum ordinant, dicere : *Accipite Spiritum Sanctum.*	L'onction non seulement n'est pas requise dans la collation des ordres; mais elle est nuisible et il la faut mépriser, ainsi que toutes les autres cérémonies. Dans l'ordination le Saint-Esprit n'est pas conféré. Aussi les évêques commettent-ils une impertinence, en disant aux ordinands : *Recevez le Saint-Esprit.*
Art. 7. — Episcopos non esse presbyteris superiores, nec habere jus ordinandi, aut, si habent, id illis esse commune cum presbyteris, ordinationesque ab ipsis factas sine plebis consensu irritas esse. *Concilium Tridentinum*, éd. cit., p. 5.	Les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres. Il n'ont pas le droit d'ordonner des ministres; ou, s'ils ont ce droit, il leur est commun avec les prêtres, et les ordinations qu'ils pourraient faire sans le consentement des fidèles seraient sans valeur.

Par l'exposé qui a été fait plus haut des erreurs protestantes, on peut constater l'exactitude et l'objectivité de ce résumé.

2. *Projets divers de textes promulguant la doctrine et les canons relatifs au sacrement de l'ordre. Leur discussion.* — La rédaction de l'exposé doctrinal et des anathèmes à terminer contre l'hérésie fut confiée à trois groupes de théologiens, se partageant les sept articles précités. Quinze théologiens devaient examiner les trois premiers; quinze autres les quatrième et cinquième; seize enfin, les deux derniers. Seize réunions furent nécessaires pour aboutir à la rédaction d'un premier projet, visiblement rédigé en fonction des erreurs à combattre, puisqu'il comprenait exactement sept anathèmes. Ce projet fut soumis à une commission de huit membres, deux archevêques (Zara et Reggio), quatre évêques (Coïmbre, Léon, Nîmes, Czanad), deux supérieurs d'ordres (servites et jésuites).

Ce premier projet fut distribué le 13 octobre 1562. En voici la substance : Il existe dans la Nouvelle Loi un sacerdoce ordonné au sacrifice eucharistique, comportant différents degrés, ordonnés eux-mêmes au degré suprême, le sacerdoce, qui les renferme tous. Le diaconat est affirmé par l'Écriture; les ordres inférieurs sont nommés avec leurs fonctions dans les plus anciens documents de l'Église. L'ordre, conférant simultanément pouvoir et grâce au moyen d'un rite

sensible, est un sacrement, le rite sensible ayant son origine dans les gestes mêmes de Jésus-Christ et dans l'imposition des mains employée par les apôtres dans l'ordination. Quant à la grâce communiquée, elle est nettement affirmée par saint Paul, II Tim., I, 6-7. L'Église a toujours considéré que l'ordre comportait une sorte de consécration, fixe et immobile, qui ne peut pas être détruite, de telle sorte qu'il est impossible qu'un prêtre, une fois validement ordonné, redevienne laïque. De même que l'ordre est sacrement, il est sacrement un et non multiple, car les différents degrés, distincts entre eux, convergent vers le seul sacrifice et sacrement de l'eucharistie, de telle sorte qu'à l'exemple de la hiérarchie céleste, la hiérarchie des ordres est constituée sous un chef unique suprême, le pontife romain, vicaire de Jésus-Christ. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sont également prêtres ou jouissent également entre eux d'un pouvoir spirituel égal, il bouleverse la constitution de l'Église, cette armée bien ordonnée, et, contre l'enseignement de saint Paul, professe équivalemment que tous sont apôtres, tous docteurs, tous évangélistes, tous pasteurs. Aussi le concile déclare-t-il que les évêques font partie de la hiérarchie ecclésiastique, que non seulement ils diffèrent des prêtres, mais qu'ils leur sont supérieurs, car ils sont les successeurs des apôtres. Ils administrent le sacrement de confirmation, ordonnent les ministres de l'Église et peuvent remplir d'autres fonctions dont les ministres inférieurs n'ont pas le pouvoir. Ainsi donc, ceux qu'ordonnent les évêques sont validement et légitimement ordonnés, et le consentement ou l'appel de la foule des fidèles ou d'un pouvoir séculier quelconque ne sont requis à aucun titre pour la validité de telles ordinations. Bien au contraire, ceux qui entreraient dans le saint ministère autrement que par la vraie porte, c'est-à-dire par l'autorité du pouvoir ecclésiastique, doivent être considérés comme des larrons et des voleurs.

Les canons projetés condamnaient la doctrine hérétique et inculquaient le dogme catholique.

1. Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et externe, ou qu'il n'existe pas de pouvoir de consacrer et d'offrir le corps et le sang du Seigneur, et de remettre ou de retenir les péchés devant Dieu, mais qu'il n'existe qu'une charge et un simple ministère de prédication de l'Évangile et que ceux qui ne prêchent pas ne sont à aucun titre prêtres, *qu'il soit anathème*. — 2. Si quelqu'un dit qu'outre le sacerdoce, il n'y a pas dans l'Église catholique d'autres ordres inférieurs et moyens, qui tendent comme des degrés vers l'ordre du sacerdoce; ou que l'ordre est une fiction humaine, inventée par des hommes ignorants des choses ecclésiastiques, *qu'il soit anathème*. — 3. Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée n'est pas proprement et en vérité un sacrement institué par Jésus-Christ, ou s'il nie l'unité de ce sacrement, ou s'il professe que c'est un simple rite employé pour choisir les ministres de la parole et des sacrements, *qu'il soit anathème*. — 4. Si quelqu'un affirme que l'ordination ne confère aucun pouvoir spirituel et indélébile, et que celui qui est devenu prêtre peut redevenir laïque; ou que le Saint-Esprit n'est pas donné par elle et que c'est en vain que les évêques disent aux ordinands : Recevez le Saint-Esprit, *qu'il soit anathème*. — 5. Si quelqu'un dit que l'onction sacrée dont se sert l'Église, non seulement n'est pas requise dans la collation des ordres, mais qu'elle est nuisible et méprisable, ainsi que les autres cérémonies de l'ordre, *qu'il soit anathème*. — 6. Si quelqu'un dit qu'il n'existe dans l'Église catholique et apostolique aucune hiérarchie ou aucun principat sacré, mais que tous les chrétiens sont également prêtres et d'un pouvoir spirituel égal, *qu'il soit anathème*. — 7. Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou qu'ils n'ont pas le droit d'ordonner, ou, s'ils ont ce droit, qu'il leur est commun avec les prêtres; s'il professe que les ordres conférés sans le consentement ou l'appel du peuple ou du pouvoir séculier sont invalides et que ceux qui, sans être régulièrement ordonnés et envoyés par l'autorité ecclésiastique et canonique viennent d'ailleurs, sont néanmoins des ministres légitimes de la parole et des sacrements, *qu'il soit anathème*. *Conc. Trid.*, éd. cit., p. 38-41.

Au cours des réunions générales qui suivirent, un certain nombre d'amendements de détails furent demandés, ayant pour but d'éclaircir ou de préciser certains points de doctrine ou parfois aussi de réparer certaines incorrections de forme. Ainsi, par exemple, on fit observer qu'il était moins correct de présenter les ordres inférieurs comme *s'élevant* vers le sacerdoce; ce sont les ministres qui, par les différents ordres, s'élèvent au sacerdoce. Au *droit* d'ordonner, on préférait l'expression : *pouvoir* d'ordonner. Les exemples scripturaires choisis pour démontrer que l'ordre est un sacrement paraissaient à plusieurs assez contestables. Tel demandait qu'on insistât davantage sur le caractère indélébile; tel autre sollicitait des explications relatives à l'onction, etc. Mais les principales instances portent sur la doctrine relative à l'épiscopat. L'archevêque de Grenade, en Espagne, fit observer tout d'abord qu'il était inexact de parler des degrés ordonnés au *sacerdoce* en qui ils trouvent leur consommation. N'est-ce pas équivalemment dire que l'épiscopat n'est pas le suprême couronnement de tous les ordres? Parlant de la supériorité des évêques, il aurait fallu dire de quel droit — et ici il s'agit d'un droit divin — ils sont supérieurs aux simples prêtres. Les évêques, en effet, sont institués de droit divin et par le Christ; c'est donc en vertu du même droit qu'ils sont supérieurs aux simples prêtres. L'archevêque de Grenade développa les arguments par lesquels il pensait prouver cette assertion. Une dernière question concerne l'origine de la juridiction des évêques. Quel que soit le mode d'élection, cette origine est immédiatement divine. Toutes ces vérités doivent être affirmées par le concile. *Conc. Trid.*, p. 48-51.

L'archevêque de Rossano exhorta le concile à ne pas s'aventurer sur ce terrain. A son avis, il n'est pas absolument sûr que la tradition catholique considère l'épiscopat comme de droit divin; il est moins clair encore que tous les auteurs tiennent la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce comme de droit divin. Et enfin, la plupart des théologiens et canonistes admettent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement du pape. *Conc. Trid.*, p. 52-59.

La thèse de l'archevêque de Grenade trouva de nouveaux champions dans la personne des évêques de Ségovie, d'Orense et d'Ugento. Mais, avec un grand souci des nuances, l'évêque de Città di Castello sut montrer les inconvénients d'une définition trop absolue. « Cette addition, déclara-t-il, que les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit divin, est équivoque. S'il s'agit de la supériorité du pouvoir d'ordre, la conclusion est vraie, indubitable et catholique... Si nous comprenons cette supériorité de droit divin par rapport au pouvoir de juridiction, il faudra distinguer la juridiction au for interne de la pénitence (en quoi les évêques ne sont pas toujours supérieurs aux prêtres) et la juridiction externe coercitive, et sur ce point, les évêques sont supérieurs aux prêtres. Mais encore, il n'est pas sûr d'affirmer que les évêques tiennent cette supériorité de juridiction de droit divin immédiat. » Et l'évêque conclut qu'il suffira de déclarer que les évêques sont supérieurs aux simples prêtres, de droit divin, quant au pouvoir d'ordre; on laissera de côté la question de la supériorité quant au pouvoir de juridiction, dont on n'a pas d'ailleurs à parler en statuant sur la doctrine du sacrement de l'ordre. *Conc. Trid.*, p. 92-94.

Le général des jésuites soutint une thèse opposée à celle de l'archevêque de Grenade. Laynez distingue avec soin, lui aussi, le pouvoir d'ordre et le pouvoir

de juridiction. Il accorde que le pouvoir de juridiction des évêques, *considéré en général*, est immédiatement de droit divin. Mais la question n'est pas là : il s'agit du pouvoir de juridiction de chaque évêque pris en particulier. Or, il n'y a pas de doute que ce pouvoir dérive immédiatement de la juridiction universelle du souverain pontife. On lui objecte que les évêques sont les successeurs des apôtres et qu'ils doivent recevoir leur juridiction de la même façon que les apôtres l'ont reçue. Les répliques apportées par Laynez à cet argument ne sont pas toujours péremptoires. On admettra difficilement, par exemple que le *Quæcumque ligaveritis super terram*, et le *Quorum remiseritis peccata* (Matth., XVIII, 18; Joa., XX, 23) signifient « le pouvoir d'ordre, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre au for de la conscience. » Faible réponse également que celle qui, voyant dans ces paroles du Sauveur de simples promesses, affirme que la réalisation de ces promesses s'est faite par Pierre. Puis, reprenant l'explication proposée jadis par Cajétan (voir col. 1314) Laynez n'est pas loin d'admettre que la juridiction concédée immédiatement par Jésus-Christ aux apôtres n'entraîne pas nécessairement l'origine immédiatement divine de la juridiction épiscopale. *Conc. Trid.*, p. 94-101.

Dans sa substance, la thèse de Laynez est solide; elle est surtout remarquable parce qu'elle a proposé une distinction qu'on n'avait pas encore rencontrée jusqu'alors, entre la puissance de juridiction *in genere* et la même puissance *in singularibus*.

Toutes ces discussions aboutirent, le 3 novembre 1562, à une refonte du texte de la doctrine et du dernier canon proposés. *Conc. Trid.*, p. 105-107. Dans le texte de la doctrine, divisé cette fois en cinq chapitres, on tint compte des remarques relatives à la rédaction. Les exemples scripturaires apportés pour justifier la nature sacramentelle de l'ordre sont supprimés et on leur substitue le caractère hylémorphique du rite de l'ordre. On insiste sur l'existence du caractère indélébile. Enfin le c. V atteste expressément l'existence de la hiérarchie sacrée, en laquelle les évêques, sans être appelés à la plénitude de pouvoir qui n'appartient qu'au pape, tiennent cependant le premier rang. On affirme leur supériorité sur les simples prêtres, en donnant pour motif les pouvoirs qu'ils exercent exclusivement, quant à la confirmation, à la collation des ordres et autres fonctions que les prêtres ne peuvent remplir. On termine en proclamant, comme dans la première rédaction, la validité des ordinations accomplies sans l'appel ou le consentement du peuple ou des pouvoirs séculiers. Seul, avons-nous dit, le can. 7 reçoit des modifications : *Si quelqu'un dit que le Christ n'a pas institué son Église de telle sorte qu'elle renfermât des évêques; que les évêques appelés par le pontife romain, vicaire du Christ, à partager ses sollicitudes, ne sont pas évêques véritables et légitimes, supérieurs aux prêtres, et qu'ils ne jouissent pas de la même dignité et du même pouvoir dont ils ont joui jusqu'ici, qu'il soit anathème.* L'évêque de Grenade avait proposé deux canons où se trouvaient affirmées ses thèses relatives au droit divin des évêques et à l'origine immédiatement divine de leur pouvoir. Mais un grand nombre d'évêques italiens s'opposèrent à une telle rédaction.

Plusieurs Pères déjà s'étaient préoccupés de substituer à ce canon 7 deux ou même trois autres canons pour mieux exprimer leur pensée au sujet de l'épiscopat et surtout mieux défendre les droits de l'épiscopat contre les erreurs protestantes. On ne trouve pas moins de onze formules nouvelles proposées. La double formule qui deviendra définitive, avec les canons 7 et 8, se trouve déjà proposée dans les Actes, sous le n° 3 et son auteur est incertain. *Conc. Trid.*, p. 109.

La lutte allait recommencer entre évêques espagnols et italiens, ceux-ci en plein accord avec les légats pontificaux. Le 3 novembre, l'archevêque de Rossano prend derechef la parole pour demander qu'on évite de poser la question du droit divin des évêques. *Illustrissimi legati optabant talem quæstionem vitari. Patriarchis ac primi circuli archiepiscopis (inter quos indignus) visum fuit opportunum omnia prætermittere quæ tatem controversiam excitare possent.* Et il reprend la thèse fondamentale de Laynez pour montrer que, principalement sur la question de l'origine de la juridiction, il convient de se montrer fort prudent. Au point de vue patristique et théologie positive, son discours est vraiment remarquable. *Conc. Trid.*, p. 112-122. Il faut signaler une intervention heureuse de l'évêque de Chioggia, p. 127-133, un appel à la concorde en vue du but à atteindre, par l'évêque de Nicastro, p. 178-183; enfin une solide démonstration de la thèse médiatiste par l'évêque de Città di Castello, p. 185-192, et une autre, plus confuse, par le général des carmes, p. 221-223.

Nous laissons de côté à dessein d'autres formules proposées par certains évêques ou par Seripando, et dont il faut ne tenir qu'un compte très médiocre puisqu'elles n'eurent aucune influence sur le texte final.

Les discussions sur les canons disciplinaires conduisirent le concile jusqu'au début de juillet 1563. Le 9 juillet le texte définitif fut enfin approuvé, même par les Espagnols. Ceux-ci, grâce à l'initiative de l'archevêque d'Otrante, eurent une sorte de satisfaction dans la modification du canon 6, tout d'abord rédigé en ces termes : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, quæ constat.*, etc., et ensuite ainsi modifié : *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam* DIVINA ORDINATIONE INSTITUTAM, *quæ constat*, etc. Même avec cette addition, l'accord ne se fit pas sans peine de la part des archevêque et évêque de Grenade et Ségovie. Lorsque, le 15 juillet, dans la session officielle, l'évêque de Paris, Eustache du Bellay, après avoir lu le texte définitif de la doctrine et des canons, interrogea les Pères, leur demandant leur *placet*, l'évêque de Ségovie, répondit : *placet, sub spe melioris declarationis.* Cf. *Conc. Trid.*, p. 622.

2° *Les chapitres doctrinaux.* — La doctrine, vraie et catholique, du sacrement de l'ordre, publiée par le concile de Trente, pour condamner les erreurs de l'époque, est renfermée en quatre chapitres. *Conc. Trid.*, p. 620-621; Denz.-Bannw., n. 957-960; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1304-1308. On sait que les titres des chapitres ne sont pas du concile, mais ont été ajoutés après coup.

Chapitre I. — *De l'institution du sacerdoce de la Loi nouvelle.*

Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistiæ sacrificium visibile ex Domini institutione catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est (Heb., VII, 12 sq.). Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse, atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam conse-	Le sacrifice et le sacerdoce sont, par la disposition de Dieu, en un rapport si étroit, que l'un et l'autre ont existé sous toute loi. Puisque, dans le Nouveau Testament, l'Église catholique a reçu, de l'institution même de Notre-Seigneur, le saint sacrifice visible de l'eucharistie, il faut aussi confesser qu'en elle existe un nouveau sacerdoce, visible et extérieur. Que ce sacerdoce ait été institué par Jésus-Christ, Notre Seigneur et Sauveur, qu'aux apôtres et à leurs successeurs ait été

crandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacræ Litteræ ostendunt, et catholicæ Ecclesiæ traditio semper docuit.

conféré dans le sacerdoce le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Christ, et aussi celui de remettre et de retenir les péchés, les Saintes Écritures le montrent et la tradition de l'Église catholique l'a toujours enseigné.

Cette déclaration du concile suppose connue la doctrine déjà promulguée dans la XXII[e] session sur le sacrifice eucharistique. Voir t. X, col. 1130. Dans cette précédente session, c. I, et can. 1 et 2, le concile avait professé l'institution du sacrifice eucharistique par le Christ à la dernière cène, et le caractère sacrificiel de l'oblation faite à la messe. De plus, il avait rappelé que par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, le Christ avait constitué prêtres ses apôtres et avait donné l'ordre, à eux et aux autres prêtres, d'offrir son corps et son sang. Can. 2. On sait d'ailleurs que ce canon 2 n'est pas exclusif des actes par lesquels Jésus-Christ put communiquer à ses apôtres d'autres pouvoirs du sacerdoce, par exemple, le pouvoir de remettre ou de retenir les péchés, conféré aux apôtres par les paroles : *Recevez le Saint-Esprit*, etc., Joa., XX, 22; cf. session XIV, can. 3, Denz.-Bannw., n. 913. Dans notre XXIII[e] session, le concile suppose tout cela déjà acquis. Il ne définit rien touchant le moment ou le mode de l'institution du sacerdoce : il se contente de rappeler que le sacerdoce est avant tout ordonné au sacrifice, vérité fondamentale que manifestent les trois lois, loi patriarcale, loi mosaïque, loi chrétienne, et que les novateurs niaient avec acharnement. Et, par conséquent, il s'ensuit que ce sacerdoce, dans la Loi nouvelle, comporte, pour les apôtres et leurs successeurs, le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang du Sauveur, ainsi que celui de remettre, et de retenir les péchés. Voilà les vérités contenues dans l'Écriture et enseignées par toute la tradition qui serviront de point de départ pour l'anathème fulminé dans le canon 1.

Ch. II. — *Des sept ordres.*

Cum autem divina res sit tam sancti sacerdotii ministerium, consentaneum fuit, quo dignius et majore eum veneratione exerceri posset, ut in Ecclesiæ ordinatissima dispositione plures et diversi essent ministrorum ordines, qui sacerdotio ex officio deservirent, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacræ Litteræ apertam mentionem faciunt (Act., VI, 5; XXI, 8; I Tim., III, 8 sq.) et quæ maxime in illorum ordinatione attendenda sunt gravissimis verbis docent, et ab ipso Ecclesiæ initio sequentium ordinum nomina, atque uniuscujusque eorum propria ministeria, subdiaconi scilicet acolythi, exorcistæ, lectoris et ostiarii in usu fuisse cognoscuntur, quamvis non pari gradu; nam subdiaconatus ad majores ordines a Patribus et sacris conciliis refertur, in quibus et de aliis inferioribus frequentissime legimus.

Le ministère attaché à ce sacerdoce est chose divine : aussi fut-il convenable, afin d'en assurer l'exercice avec plus de dignité et de respect, que dans une disposition parfaitement ordonnée de l'Église, plusieurs ordres différents de ministres existassent, attachés officiellement au service du sacerdoce et répartis de telle sorte que ceux qui seraient déjà marqués de la tonsure cléricale, s'élevassent par les ordres mineurs aux ordres majeurs. Les saintes Écritures, en effet, font ouvertement mention non seulement des prêtres, mais aussi des diacres, et nous enseignent en termes très graves ce qu'il faut surtout considérer dans leur ordination. Dès le commencement de l'Église les noms des ordres suivants : sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur, portier, et les fonctions propres à chacun d'eux ont été en usage; mais la diversité de ces degrés était déjà reconnue. Le sous-diaconat, en effet, est rattaché aux ordres majeurs par les Pères et les conciles, où l'on trouve mentionnés souvent aussi les autres ordres inférieurs.

Rien de spécial en ce chapitre, sinon la prudence avec laquelle le concile s'exprime sur la diversité des ordres, le motif et l'origine de cette diversité. Un motif de très haute convenance est indiqué : rehausser la dignité déjà si éminente en elle-même du sacerdoce, par une série d'ordres qui lui soient subordonnés et destinés à son service. De plus, cette voie montante vers le sacerdoce est imposée aux clercs qui doivent passer par les ordres mineurs pour atteindre aux majeurs et au sacerdoce lui-même. Le concile justifie cette mutiplicité d'ordres par l'enseignement de l'Écriture, en ce qui concerne le diaconat et le sacerdoce, et par l'attestation de l'existence des ordres inférieurs « dès le commencement de l'Église ». Vague à dessein, cette formule n'indique pas une origine apostolique des ordres inférieurs au diaconat; mais elle ne condamne pas l'opinion théologique qui assimile les ordres inférieurs au sacerdoce et au diaconat pour le caractère sacramentel. Le concile ne parle pas ici de l'unité du sacrement d'ordre : c'est une question plus théologique que dogmatique. Il dira seulement d'un mot, dans le chapitre suivant, que « personne ne peut douter que l'ordre est vraiment et proprement *un* des sept sacrements de l'Église ». Ces indications sont suffisantes pour jeter le blâme sur les ironies de Calvin. Enfin, le concile rappelle que le sous-diaconat a été rattaché aux ordres majeurs; il ne dit ni quand ni pourquoi; c'est affaire aux théologiens et aux historiens d'en préciser l'époque et les raisons.

Ch. III. — *L'ordre est vraiment un sacrement.*

Cum Scripturæ testimonio, apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem, quæ verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri, dubitare nemo debet, ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctæ Ecclesiæ sacramentis. Inquit enim apostolus : *Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei, quæ est in te, per impositionem manuum mearum. Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris, sed virtutis, et dilectionis et sobrietatis* (II Tim., I 6, 7; cf. I Tim., IV, 16).

Le témoignage de l'Écriture, la tradition apostolique et le consentement unanime des Pères font connaître que l'ordination sacrée, qui s'accomplit au moyen de paroles et de signes extérieurs confère la grâce. Personne ne peut donc douter que l'ordre est un des sept sacrements de l'Église. L'apôtre dit en effet : « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains... Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte, mais de force, d'amour et de modération. »

Dans ce chapitre, pour prouver que l'ordre est un sacrement, le concile ne fait appel qu'à l'argument théologique, basé sur la nature des sacrements de la nouvelle Loi. Les sacrements, en effet, sont des signes sensibles, institués par Jésus-Christ, pour conférer la grâce. Les protestants, on l'a vu, admettaient bien dans l'ordination le signe extérieur sensible; mais ils avaient répété à satiété que le rite de l'ordination était purement consécratoire et ne faisait que désigner l'élu au ministère de la parole et de l'administration des sacrements. Contre cette assertion, le concile précise donc que l'ordination, composée, comme tout sacrement de la Loi nouvelle, de paroles et de signes extérieurs, confère vraiment à qui la reçoit la grâce intérieure. Elle est donc un sacrement : l'ordre est un des sept sacrements de la Loi nouvelle.

Dans leur première rédaction de ce chapitre, les théologiens avaient cru bien faire d'apporter quelques

exemples, pour montrer que Jésus-Christ et les apôtres, en conférant l'ordre, avaient usé de signes extérieurs et sensibles : Jésus-Christ en présentant le calice à ses apôtres (Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 23; Luc., XXII, 29), ou encore en soufflant sur eux pour leur communiquer, avec le Saint-Esprit, le pouvoir de remettre les péchés (Joa., XX, 22); les apôtres, lorsqu'ils ordonnèrent Paul et Barnabé, Act., XIII, 3. Certains évêques ayant fait remarquer que ces exemples pouvaient donner lieu à des critiques, on se contenta dans la formule définitive de l'indication générale que l'on a lue. Quant à la collation de la grâce, elle est affirmée par saint Paul à son disciple Timothée. Sur la signification de II Tim., I, 6, voir col. 1214.

La formule, *ordinatio quæ verbis et signis exterioribus perficitur*, tout en rappelant l'enseignement traditionnel de l'hylémorphisme sacramentel, laisse la liberté à toutes les opinions probables.

Ch. IV. — *De la hiérarchie et de l'ordination ecclésiastiques.*

Quoniam vero in sacramento ordinis sicut et in baptismo et confirmatione, character imprimitur, qui nec deleri nec auferri potest, merito sancta synodus damnat eorum sententiam, qui asserunt Novi Testamenti sacerdotes temporariam tantummodo potestatem habere, et semel rite ordinatos iterum laicos effici posse, si verbi Dei ministerium non exerceant. Quod si quis omnes christianos promiscue Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali præditos affirmat, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quæ est *ut castrorum acies ordinata* (Cant., VI, 3) confundere; perinde ac si contra beati Pauli doctrinam, omnes apostoli, omnes prophetæ, omnes evangelistæ, omnes pastores, omnes sint doctores (cf. I Cor., XII, 29). Proinde sacrosancta Synodus declarat, præter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem præcipue pertinere, et *positos*, sicut idem Apostolus ait, *a Spiritu sancto regere Ecclesiam Dei* (Act., XX, 28); eosque presbyteris superiores esse, ac sacramentum confirmationis conferre, ministros Ecclesiæ ordinare, atque alia pleraque peragere ipsos posse, quarum functionum potestatem reliqui inferioris ordinis nullam habent. Docet insuper sacrosancta Synodus, in ordinatione episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi, nec cujusvis sæcularis potestatis et magistratus consensum sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio; quin potius decernit, eos, qui tantummodo a populo aut sæculari potestate ac magistratu vocati et instituti, ad hæc ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate sibi sumunt, omnes non Ecclesiæ ministros, sed *fures et latrones per ostium non ingressos* (Joa., X, 1) habendos esse. Hæc sunt, quæ generatim sacræ Synodo visum est Christi fideles de sacramento ordinis docere. His autem contraria certis et propriis canonibus in hunc, qui sequitur, modum damnare constituit, ut omnes, adjuvante Christo, fidei regula utentes in tot errorum tenebris catholicam veritatem facilius agnoscere et tenere possint.

Mais, parce que dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut ni être effacé, ni être enlevé, le saint concile condamne la doctrine de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament n'ont qu'un pouvoir temporaire, et qu'une fois dûment ordonnés, ils peuvent redevenir laïques, s'ils n'exercent pas le ministère de la parole de Dieu. Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens sans distinction sont prêtres du Nouveau Testament, ou que tous possèdent entre eux un égal pouvoir spirituel, celui-là paraît bien ruiner la hiérarchie ecclésiastique qui est « une armée rangée en bataille »; tout comme si, contrairement à la doctrine de saint Paul, tous étaient apôtres, tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs. Aussi le très saint concile déclare-t-il qu'outre les autres ordres ecclésiastiques, les évêques, successeurs des apôtres, appartiennent principalement à l'ordre hiérarchique, et qu'ils sont « placés, comme le dit le même apôtre, par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu »; qu'ils sont supérieurs aux prêtres, et qu'ils peuvent eux-mêmes administrer le sacrement de confirmation, ordonner les ministres de l'Église et faire plusieurs autres cérémonies, fonctions qui échappent au pouvoir des autres prêtres de l'ordre inférieur. En outre, le sacro-saint concile enseigne que, pour l'ordination des évêques, des prêtres et des autres ministres, n'est requis le consentement ou l'appel ou l'autorité, ni du peuple, ni d'une puissance ou d'une magistrature séculière, comme si, sans ce consentement ou appel, l'ordination devait être sans valeur. Bien au contraire, ceux qui, appelés et institués seulement par le peuple ou par quelque puissance ou magistrature séculière, se haussent jusqu'à l'exercice du saint ministère et qui, mus par leur propre témérité, osent s'en emparer, tous ceux-là, décrète le saint concile, doivent être tenus, non pour des ministres de l'Église, mais pour des voleurs et des larrons, qui ne sont pas entrés par la porte. — Telles sont les vérités qu'en général il a paru nécessaire au saint concile d'enseigner aux chrétiens relativement au sacrement de l'ordre. Quant aux erreurs contraires, le concile a établi leur condamnation de la manière qui suit, en des canons déterminés et appropriés, afin que tous, le Christ aidant, puissent plus facilement reconnaître et retenir la vérité catholique, au milieu des ténèbres de tant d'erreurs.

Ce dernier article est complexe et embrasse un certain nombre de points doctrinaux.

Bien que le concile, à propos des sacrements en général, sess. VII, can. *de sacramentis in genere*, can. 9, Denz.-Bannw., n. 852, ait déjà promulgué la doctrine catholique du caractère sacerdotal, il y revient ici, d'un trait, pour rappeler, à l'encontre des erreurs protestantes, que le sacerdoce une fois reçu est indélébile, et qu'un prêtre dûment ordonné ne peut redevenir simple laïque même s'il n'exerce pas le ministère de la parole. Et ici, s'attaquant à la thèse fondamentale du protestantisme luthérien et calviniste, laquelle s'autorisant de I Pet., II, 9, proclame le sacerdoce universel des chrétiens et l'égalité des pouvoirs spirituels chez tous les baptisés, le concile en appelle à la doctrine de saint Paul dans la première lettre aux Corinthiens, pour distinguer différents degrés dans la hiérarchie ecclésiastique.

Puis, il passe à une question qui avait soulevé tant de débats passionnés, celle de l'épiscopat. Évitant de se prononcer sur les opinions qu'il entend laisser en suspens, le concile déclare simplement que les évêques, successeurs des apôtres, sont les principaux membres de la hiérarchie sacrée; qu'ils sont supérieurs aux prêtres et qu'eux seuls peuvent remplir certaines fonctions et administrer certains sacrements. Le concile reste sans se prononcer directement sur le droit divin dans la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce; il lui suffira dans le canon 6, de définir que la hiérarchie sacrée, instituée par une disposition divine, se compose des évêques, des prêtres et des ministres; il affirme enfin, en leur appliquant un texte des Actes des Apôtres, que les évêques sont placés par l'Esprit Saint pour régir l'Église de Dieu. De l'origine immédiate ou médiate de leur juridiction, pas un mot.

A propos de l'application aux évêques de Act., XX, 28, il sera bon de noter la suggestion envoyée de Rome aux Pères du concile. La censure romaine du 9-10 janvier 1563, s'exerçait au sujet d'un canon proposé sous cette forme : *Si quis dixerit, episcopos*

non esse positos a Spiritu Sancto ad regendam Dei Ecclesiam, etc. La censure s'exprimait en ces termes : « Bien que ces paroles soient empruntées aux Actes, xx, 28, et soient des paroles de saint Paul, lesquelles, pieusement comprises, ne peuvent engendrer aucune erreur, cependant elles ne sont pas à propos pour appuyer le sens de ce canon dans l'Église catholique : elles ne furent pas adressées à l'Église universelle, mais à l'Église d'Éphèse; et de plus, dans le texte *in quo posuit vos episcopos*, le terme *episcopus* n'est pas appliqué seulement à ceux qui étaient revêtus de l'ordre et des prérogatives de l'évêque, mais encore aux anciens de l'Église d'Éphèse... » N'est-il pas important de noter que les Pères du concile avaient leur attention attirée sur le sens littéral de Act., xx, 28, et que, par conséquent, intercalée dans le c. iv, la phrase : *positos a Spiritu Sancto regere Ecclesiam Dei*, n'entend pas dirimer une controverse exégétique, mais simplement énoncer une vérité dogmatique touchant les évêques dont il était question à Trente, c'est-à-dire les véritables évêques, possédant la plénitude du sacerdoce?

Enfin, la dernière partie du chapitre mentionne, pour la réprouver, la singulière doctrine des protestants touchant la vocation des ministres par le peuple ou par l'autorité civile, et la validité d'une consécration reçue en dehors des voies régulières. Ici, le concile ne se contente pas de réprouver; il attaque, et déclare d'une témérité singulière ces prétentions, qui ne sauraient faire de voleurs et de larrons des ministres véritables de l'Église de Dieu.

3° *Les canons.* — Les canons sont au nombre de huit. *Conc. Trid.*, p. 621; Denz.-Bannw., n. 961 sq.; Cavallera, *Thesaurus*, n. 1308. On a vu plus haut comment le concile les relie aux chapitres doctrinaux.

Can. 1. — Si quis dixerit, non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium prædicandi Evangelium; vel eos, qui non prædicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit.	Si quelqu'un dit qu'il n'y a point dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur ou qu'il n'existe pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le sang du Seigneur, et de remettre et de retenir les péchés, mais qu'il n'existe qu'un office et un simple ministère de la prédication de l'Évangile; ou que ceux qui ne prêchent pas ne peuvent absolument pas être prêtres, qu'il soit anathème.

Sans identifier adéquatement le sacerdoce avec le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre les péchés, ce premier canon proclame d'une part que ce double pouvoir est inclus dans le sacerdoce chrétien et, d'autre part, qu'on ne saurait, à la manière protestante, considérer l'office, le simple ministère de la parole, comme constituant le sacerdoce, au point que le prêtre qui n'exercerait plus ce ministère perdrait son sacerdoce. Ainsi donc, les quatre points suivants sont ici articles de foi : existence d'un véritable sacerdoce visible et extérieur dans la Nouvelle Loi; existence dans ce sacerdoce du pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et de remettre et de retenir les péchés; impossibilité de réduire ce sacerdoce à un simple ministère de la parole; permanence du sacerdoce, même en l'absence de tout ministère de la parole. On n'exclut pas, pour autant, du sacerdoce chrétien le ministère de la parole; on affirme simplement que ce ministère n'est pas le seul élément et surtout l'élément essentiel du sacerdoce.

Can. 2. — Si quis dixerit præter sacerdotium non esse in Ecclesia catholica alios ordines, et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, a. s.	Si quelqu'un dit qu'en plus du sacerdoce il n'y a pas dans l'Église catholique d'autres ordres, et majeurs et mineurs, par lesquels, comme par des degrés, on s'achemine au sacerdoce, qu'il soit anathème.

Ici, les ordres ne sont pas désignés par leur nom. C'est qu'avant tout le concile tient à respecter les divergences des Églises orientales, lesquelles, on le sait, ne possèdent que deux ordres inférieurs au diaconat. On affirme également la gradation des ordres qui conduisent au sacerdoce, fondement doctrinal de la discipline interdisant l'ordination *per saltum*. En ce qui concerne la distinction même des ordres, leur nombre et leurs noms, on s'en tient à la doctrine catholique exposée dans le c. ii.

Can. 3. — Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi, a. s.	Si quelqu'un dit que l'ordre ou l'ordination sacrée; n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou qu'il n'est qu'une invention humaine, imaginée par des hommes peu au fait des choses ecclésiastiques, ou seulement un rite pour choisir les ministres de la parole et des sacrements, qu'il soit anathème.

Le canon 1 avait défini l'existence de l'ordre et sa nature; ici, le concile définit expressément contre les protestants que l'ordre, avec le pouvoir de consacrer et de remettre les péchés, ou plus spécialement l'ordination sacrée par laquelle ce pouvoir est conféré est vraiment et proprement un sacrement institué par Jésus-Christ. Les mots *vraiment* et *proprement* excluent l'idée d'un sacrement au sens large et vague, tel que l'avait admis Mélanchthon, voir col. 1339. Le reste du canon exclut la doctrine de Luther, telle que nous l'avons lue dans la *Captivité de Babylone*, voir col. 1337. Institué par Jésus-Christ, le sacrement de l'ordre est tout autre chose qu'une invention humaine ou un rite employé pour désigner les ministres de la parole. Conférée avec cette seule intention, la « consécration » des ministres protestants, encore que par impossible elle serait faite par des personnages revêtus du caractère épiscopal et dans les formes voulues, n'aurait aucune efficacité sacramentelle. Le canon suivant va préciser la doctrine sacramentelle de l'ordre.

Can. 4. — Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere : *Accipe Spiritum Sanctum;* aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, a. s.	Si quelqu'un dit que par l'ordination sacrée le Saint-Esprit n'est pas donné, et qu'en conséquence les évêques disent en vain : *Recevez le Saint Esprit;* ou que par elle n'est pas imprimé un caractère; ou que celui qui est prêtre peut redevenir laïque qu'il soit anathème.

Le sacrement de l'ordre a cette particularité qu'avec la grâce, il confère un pouvoir fixe et durable, pouvoir marqué dans le caractère indélébile qui accompagne toujours la réception valide du sacrement. Cette doctrine catholique est ici consacrée comme vérité de foi. L'Esprit-Saint est pris ici pour l'effet sanctifiant qu'il produit dans l'âme. Le concile reprend d'ailleurs, pour la condamner, une des formules chères à Calvin, d'après lequel les mots : *Accipe Spiritum Sanctum* n'auraient de valeur que dans la bouche du Christ (voir col. 1344). La doctrine du caractère indélébile, déjà formulée à propos des sacrements en général, reçoit une nouvelle confirmation, ce qui permet au concile, sans transition, de condamner

comme hérétique la doctrine protestante qui tient qu'un prêtre dûment ordonné peut redevenir simple laïque. Le concile ne parle pas ici de la réitération du sacerdoce. Mais l'impossibilité de cette réitération est impliquée dans la doctrine catholique du caractère, c'est-à-dire du pouvoir attaché à l'âme d'une manière indélébile. Voir sess. VII, can. 9.

Can. 5. — Si quis dixerit, sacram unctionem, qua Ecclesia in sancta ordinatione utitur, non tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam esse, similiter et alias ordinis cæremonias, a. s.	Si quelqu'un dit que l'onction sacrée dont se sert l'Église dans l'ordination sainte non seulement n'est pas requise, mais est méprisable et nuisible, ainsi que les autres cérémonies de l'ordre, qu'il soit anathème.

La cérémonie de l'onction, soit dans l'ordination sacerdotale, soit dans la consécration épiscopale, avait été tournée en ridicule par Luther, voir col. 1339. Les théologiens du concile de Trente estimèrent nécessaire de justifier cette cérémonie et d'en proclamer la nécessité. Toutefois, à part de très rares exceptions, les théologiens catholiques ont toujours considéré, même pour l'épiscopat, la cérémonie de l'onction comme accidentelle. Déjà, avant le concile de Trente, saint Antonin de Florence déclarait : *Est expressum in jure, quædam non esse de substantia..., ut tempus, item ætatem, item unctionem*, etc. *Summa*, tit. XIV, c. XVI. Il convenait donc, tout en rappelant la nécessité de se conformer aux prescriptions du rituel soit pour l'onction, soit pour les autres cérémonies, de ne pas rédiger le canon de manière à laisser supposer que l'onction appartînt à la substance du rite de l'ordination. De là, cette rédaction, proposée primitivement par les théologiens et maintenue presque intégralement : on se contente d'affirmer que l'onction, tout comme les autres cérémonies, est requise, sans préciser à quel titre, et que, par conséquent, elle n'est point méprisable et même nuisible, comme le prétendait Luther.

D'ailleurs, le concile de Trente s'est abstenu de formuler aucune précision qui puisse favoriser un système particulier sur l'essence du sacrement de l'ordre. Tous les arguments qu'on en prétend tirer sont des arguments d'école et rien de plus. La composition du rite sacramentel avait été suffisamment indiquée au c. III, déclarant que l'ordination sacrée *verbis et signis exterioribus perficitur*.

Can. 6. — Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s.	Si quelqu'un dit que dans l'Église catholique il n'y a pas de hiérarchie instituée par une disposition divine et qui se compose des évêques des prêtres et d'autres ministres, qu'il soit anathème.

Ce canon, dans sa brièveté, est d'une importance capitale. Il est dirigé directement contre les protestants en général, et tout particulièrement contre les calvinistes qui, nous l'avons vu, prétendaient que tous les fidèles sont également prêtres et reçoivent de Dieu directement la grâce sans l'intermédiaire d'un sacerdoce spécial. Déjà, dans le chapitre IV, le concile avait déclaré qu'une telle doctrine ruinait par sa base la hiérarchie catholique. Dans ce can. 6, il proclame l'existence de cette hiérarchie comme un dogme de foi, et par là, définit, comme article de foi, la distinction entre clercs et laïques. Cette distinction est de droit divin : c'est ce qu'exprime explicitement l'incise, *dispositione divina*, qui, tout en donnant satisfaction dans une certaine mesure à l'une des revendications des évêques espagnols, étend ce droit divin à un objet autrement compréhensif, la hiérarchie. Bien plus, le concile entend jusqu'à un certain point définir qui, parmi les clercs, appartient de droit divin à la hiérarchie. A coup sûr, et sans aucune contestation possible, en font partie l'épiscopat et le sacerdoce : et cette affirmation, explicitement formulée dans le canon, est un article de foi. Mais, afin de ne pas trancher les questions controversées, le concile, en ce qui concerne les autres ordres, se sert à dessein d'un terme générique : *et d'autres ministres.* Il va sans dire que ce terme désigne *au moins* les plus élevés des ministres inférieurs aux prêtres, c'est-à-dire les diacres. Ainsi déduit de l'affirmation conciliaire, ce point est *au moins théologiquement certain.* Et d'ailleurs, la même conclusion ressort de ce fait que, dans l'ordination des diacres, l'évêque leur dit : *Recevez le Saint-Esprit*, et que, d'autre part, le concile affirme que cette parole ne peut être vaine. On doit en conclure que l'ordination du diaconat est bien une participation au sacrement de l'ordre : pouvoir et caractère. Quant au sous-diaconat et aux ordres mineurs, le concile, par sa réserve même, entend ne pas trancher le débat entre théologiens. Chaque opinion garde sa valeur de simple probabilité. Mais une chose reste certaine, c'est que ces ordres inférieurs appartiennent à la hiérarchie, au moins de droit ecclésiastique.

Can. 7. — Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam, quam habent illis esse cum presbyteris communem; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis sæcularis consensu aut vocatione irritos esse; aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, a. s.	Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres, ou n'ont pas le pouvoir de confirmer et d'ordonner; ou que leur pouvoir leur est commun avec les prêtres; ou que les ordres par eux conférés sans le consentement et l'appel du peuple ou de la puissance séculière sont sans effets; ou que ceux qui, sans être dûment ordonnés et envoyés par l'autorité ecclésiastique et canonique, viennent d'ailleurs, sont néanmoins ministres légitimes de la parole et des sacrements, qu'il soit anathème.

Rien de particulier dans ce canon dont les différentes affirmations répondent aux erreurs diverses émises par les protestants sur le pouvoir des évêques, l'égalité de tous les ministres, (voir col. 1342-1343), la validité de l'ordination des ministres consacrés sans le concours des évêques (voir col. 1338, 1340), l'invalidité des ordinations conférées par les évêques sans le concours du peuple ou de la puissance séculière (voir col. 1339, 1344). Au point de vue de la doctrine catholique prise en elle-même il eût été intéressant de préciser si la supériorité de l'épiscopat sur le simple sacerdoce est de droit divin, et sous quel rapport; mais le concile entend sur ce sujet observer une prudente réserve. La définition de ce point importait d'ailleurs fort peu, puisqu'il s'agissait avant tout de combattre les erreurs protestantes. C'est la remarque qu'avait faite, en réponse aux insistances de l'archevêque de Grenade, l'archevêque de Rossano.

Can. 8. — Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate romani pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, a. s.	Si quelqu'un dit que les évêques qui sont choisis par l'autorité du pontife romain, ne sont pas des évêques légitimes et véritables, mais une invention humaine, qu'il soit anathème.

Ici encore, le concile s'abstient de trancher le débat soulevé par l'archevêque de Grenade. Les évêques sont choisis par l'autorité du pape; on ne dit pas s'ils

tiennent immédiatement de lui leur juridiction. Mais, contre les protestants, on affirme, comme article de foi, que ces évêques sont vraiment et légitimement évêques, et nullement une invention humaine, comme le proclamaient en chœur les protestants de toutes confessions (voir, col. 1338).

4° *Les décisions disciplinaires relatives au sacrement de l'ordre.* — Il n'entre pas dans le plan de cette étude d'exposer dans le détail les décrets disciplinaires portés dans la même session relativement au sacrement de l'ordre. Il est nécessaire cependant d'en fournir un résumé succinct.

Les canons *De reformatione* sont au nombre de dix-huit. *Conc. Trid.*, p. 623 sq.

Le premier, assez long, concerne la résidence. Il en fixe l'obligation pour tous les évêques ayant charge d'âmes, limite la durée de leurs absences légitimes, les exhorte à la présence en leur église cathédrale au moins en certains jours, et enfin porte des sanctions contre les délinquants. Des prescriptions et des sanctions analogues sont formulées à l'égard des simples curés et, en général, de tous ceux qui, en raison d'un bénéfice, ont charge d'âmes.

Le canon 2 fixe le délai imparti aux évêques nommés, fussent-ils cardinaux, pour recevoir la consécration épiscopale; ainsi que le lieu de cette consécration. Le canon 3 oblige les évêques à conférer eux-mêmes les saints ordres à leurs sujets.

Le canon 4 établit les conditions auxquelles la première tonsure peut être conférée.

Le canon 5 établit les mêmes règles en ce qui concerne les ordres mineurs.

Le canon 6 fixe l'âge auquel peut être conféré un bénéfice, et les conditions auxquelles est attaché pour le clerc le privilège du for. Il règle également la condition des clercs inférieurs mariés.

Le canon 7 prescrit, avant chaque ordination, un examen sur la science, et une enquête sur la valeur morale des candidats aux ordres.

Le canon 8 fixe le lieu des ordinations et prescrit l'ordination par le propre évêque.

Le canon 9 prévoit qu'un évêque peut ordonner un clerc étranger à son service, mais seulement au bout de trois ans.

Le canon 10 réserve désormais à l'évêque diocésain la collation de la tonsure et des ordres mineurs, tout privilège accordé en ce sens aux abbés et prélats inférieurs étant retiré.

Le canon 11 formule certaines recommandations relatives à l'avancement des jeunes clercs dans les ordres mineurs. Il faut un an d'intervalle (à moins que, pour de bonnes raisons, l'évêque n'en décide autrement) entre le dernier ordre mineur reçu et le sous-diaconat.

Le canon 12 fixe l'âge du sous-diaconat à 22 ans, celui du diaconat à 23, celui du sacerdoce à 25. Et encore faut-il que le candidat présente toutes les conditions morales exigées. Il en est de même pour les réguliers.

Le canon 13 recommande d'ordonner sous-diacres et diacres des clercs instruits et chastes : ils devront servir dans les églises auxquelles ils sont attachés, communier au moins le dimanche et les jours de fête, tout en exerçant leur ministère à l'autel. Deux ordres majeurs ne peuvent être reçus le même jour et un an d'intervalle entre le sous-diaconat et le diaconat est souhaitable.

Le canon 14 détermine les conditions dans lesquelles le diacre peut être promu à la prêtrise, après, régulièrement, un intervalle d'au moins un an et l'exercice des fonctions de son ordre.

Le canon 15 décrète que le pouvoir d'absoudre des péchés ne pourra être exercé par les prêtres qu'après constatation de leur idonéité et approbation de l'évêque.

Le canon 16 exige, pour qu'un clerc soit ordonné, que cette promotion soit justifiée par la nécessité ou l'utilité de l'Église; il doit avoir un titre déterminé. Les clercs en voyage ne pourront être admis à la célébration de la messe ou à l'administration des sacrements que sur lettres de recommandation de leur ordinaire.

Le canon 17 exhorte les évêques à faire exercer aux clercs inférieurs, depuis les portiers jusqu'aux diacres, leurs offices dans les églises où la chose est possible, cathédrales, collégiales et même paroissiales. Les clercs inférieurs célibataires peuvent être remplacés pour les fonctions des ordres mineurs, par des clercs mariés qui devront porter dans l'église la tonsure et l'habit clérical.

Le canon 18, de beaucoup le plus long, règle la fondation des séminaires, leur fonctionnement, la discipline qui doit y régner, leur gouvernement et leurs moyens de subsistance. On retrouvera le développement de ces sages prescriptions dans différents articles de ce Dictionnaire et dans les articles correspondants du *Dictionnaire de Droit canonique*.

5° *Un écho lointain des décisions du concile de Trente; condamnation par Pie VI des fausses doctrines du synode janséniste de Pistoie sur le sacrement de l'ordre.* Denz.-Bannw., n. 1551-1557; Cavallera, *Thesaurus*, 1332. — La doctrine ici n'est pas en cause, mais simplement la discipline.

1. Le faux synode de Pistoie avait demandé que les clercs se distinguant par la sainteté de leur vie, pussent être ordonnés immédiatement diacres ou prêtres sans passer par les ordres inférieurs; — qu'aucun titre d'ordination ne fût admis sinon la députation à un ministère spécial bien déterminé; — qu'on revînt à l'ancienne discipline de n'admettre au sacerdoce que ceux qui auraient gardé l'innocence baptismale, discipline corrompue par l'interdiction des ordinations *per saltum*, par les ordinations faites sans titre de ministère spécial déterminé, par l'introduction dans le droit ecclésiastique des fautes entraînant simplement l'irrégularité. — Ces doctrines sont déclarées fausses, téméraires, destructives de la discipline introduite pour la nécessité ou l'utilité des Églises, injurieuses pour la discipline approuvée par les saints canons et spécialement par les décrets du concile de Trente.

2. Le même synode dénonçait comme un abus honteux de recevoir des honoraires de messes et de percevoir des droits d'étole; il semblait déclarer que les clercs qui agissent ainsi sont coupables de crime, alors qu'en réalité ces pratiques se justifient par l'enseignement de saint Paul lui-même, prescrivant que le ministre des biens spirituels puisse recevoir des dons temporels. — L'assertion du synode est déclarée fausse, téméraire, injurieuse pour l'Église et pour ses ministres, dont elle viole les droits.

3. Le synode avait manifesté son vif désir de voir supprimer dans les cathédrales et les collégiales les clercs des ordres inférieurs, et de leur substituer des laïques probes, mais d'âge plus avancé, dans le service de la messe et des offices, ainsi que cela se pratiquait autrefois, alors que les ordres mineurs n'étaient pas réduits à une apparence d'ordre en vue des ordres majeurs à recevoir. — Suggestion téméraire, offensive des oreilles pies, apportant la perturbation dans le ministère ecclésiastique, diminuant la décence à apporter dans la célébration de la messe, injurieuse pour les fonctions des ordres mineurs et pour la discipline sanctionnée au concile de Trente.

4. Le synode avait réclamé qu'aucune dispense ne fût accordée sur un empêchement canonique

provenant d'un délit. — Réclamation contraire à l'équité et à la modération canonique affirmée par le concile de Trente, dérogeant à l'autorité et aux droits de l'Église.

5. Le synode prescrit de rejeter sans distinction et d'une manière générale toute dispense autorisant la collation au même sujet de plus d'un bénéfice résidentiel, affirmant que c'est certainement l'esprit de l'Église que personne ne puisse jouir de plus d'un bénéfice, si minime qu'il soit. — Dans sa généralité, cette proposition déroge à la modération du concile de Trente.

Sur l'histoire des doctrines au concile de Trente, toutes les sources antérieures, tous les travaux précédents doivent aujourd'hui céder le pas à la collection de la *Gœrresgesellschaft*, dirigée par Mgr Ehses, et à laquelle on s'est constamment référé en ce paragraphe. Toutes les histoires modernes du dogme, celle notamment de Schwanc, doivent être contrôlées à la lumière de cette documentation exhaustive.

VII. La théologie moderne. — Le concile de Trente a solidement établi les positions dogmatiques de la théologie du sacrement de l'ordre. Tout le progrès consistera désormais, dans le cadre tracé par le concile, à mieux préciser le sens et la valeur des preuves scripturaires et patristiques sur lesquelles on les appuie.

Dans cet ordre d'exposition théologique, une place à part doit être faite à Bellarmin dans ses *Controverses* sur l'ordre. Ce théologien est vraiment, à la fin du XVIe siècle, l'initiateur du traité moderne du sacrement de l'ordre, où la théologie spéculative ne s'exerce qu'en se conformant aux exigences de la théologie positive. Toutefois, il restera encore, de ce chef, un grand progrès à accomplir, et ce sera la gloire de certains auteurs du XVIIe siècle d'avoir su ramener l'esprit théologique à la considération des faits de l'histoire. Les travaux de Petau, de J. Morin, de Mabillon, de Martène, de Chardon, de Ménard permettront à la théologie de l'ordre de s'orienter, sur certains points, dans des voies nouvelles. Le beau traité de Hallier sera l'un des meilleurs fruits de ces efforts réunis. Et il n'est pas jusqu'aux sorbonistes du XVIIIe siècle, Tournély en tête, qui n'en ressentiront les effets.

Pour exposer avec ordre et synthèse à la fois la théologie moderne de l'ordre, nous esquisserons d'abord les grandes lignes du mouvement théologique, puis abordant la théologie proprement spéculative, nous en condenserons les conclusions autour de quelques chefs principaux.

I. Les grandes lignes du mouvement théologique. — 1° *La théologie immédiatement postérieure au concile.* — Il y a lieu de faire une place spéciale à Bellarmin, en face des autres théologiens ses contemporains.

1. *Bellarmin* († 1621). — Nous nous inspirerons de J. de La Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 495-496. Le traité de l'ordre est condensé par Bellarmin en un seul livre, divisé en six chapitres, t. v, Paris, Vivès, 1872, p. 21-35.

a) *L'ordre est un vrai sacrement.* — Contre Luther, Illyricus, Chemnitz, Calvin, Mélanchthon, dont il rappelle au c. I les erreurs, Bellarmin démontre, au c. II, par l'Écriture, l'existence du sacrement de l'ordre. On trouve, en effet, dans l'Écriture le rite sensible de la consécration des ministres du culte, c'est-à-dire l'imposition des mains, Act., XIV, 23; I Tim., IV, 14; V, 22; II Tim., I, 6; la promesse de la grâce attachée à ce rite, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6; enfin l'institution divine. Pour prouver l'institution divine, Bellarmin admettrait volontiers que Jésus-Christ aurait employé le rite de l'imposition des mains pour ordonner les apôtres (voir col. 1206). Mais cet argument est sans grande valeur. Il vaut mieux rappeler que c'est sur l'invitation même de Dieu que Saul et Barnabé sont « séparés » pour son service, Act., XIII, 2; que les évêques, les pasteurs et docteurs sont « placés dans l'Église, pour la gouverner », « donnés à l'Église par l'Esprit-Saint », Act., XX, 23; Eph., IV, 11. Le seul fait que la grâce est attachée à l'imposition des mains montre l'institution divine de ce rite. La tradition (c. III) est également claire sur le sacrement de l'ordre. Les Pères et les conciles comparent l'ordination avec des sacrements unanimement reconnus comme tels, par exemple le baptême; ils lui donnent souvent le nom de sacrement; ils en règlent les rites avec un soin que seul peut mériter un signe efficace de la grâce; ils condamnent les simoniaques, parce que c'est vendre la grâce de Dieu. Les scolastiques enfin, à la suite du Maître des Sentences, voient unanimement dans l'ordination un sacrement proprement dit, et les conciles de Florence et de Trente ont consacré cette thèse. La raison elle-même (c. IV), nous persuade que l'ordre doit être un sacrement, puisqu'il donne le pouvoir de conférer d'autres sacrements, lesquels sont productifs de la grâce dans l'âme.

b) *Quels ordres sont sacrements et confèrent la grâce ?* — Il n'est pas question du simple sacerdoce qui très certainement appartient au sacrement de l'ordre. Mais, contre Dominique Soto, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. II, a. 3, Bellarmin pose, comme plus probable, que la consécration épiscopale est un vrai sacrement (c. V). En effet, c'est de la consécration épiscopale qu'il est question dans presque tous les textes apportés pour prouver que l'ordre est un vrai sacrement. Cette consécration imprime un caractère, puisqu'on ne peut la réitérer, ou tout au moins une extension du caractère sacerdotal. Elle est également cause de la grâce qu'elle communique, sans aucun doute, à l'évêque, en même temps que le pouvoir de confirmer et d'ordonner. Mais Bellarmin adopte néanmoins l'opinion de saint Thomas, que l'épiscopat n'est pas un ordre distinct du sacerdoce, et pour les mêmes raisons que saint Thomas. Il y a seulement deux degrés dans le sacerdoce; le prêtre, dans l'exercice de son pouvoir de consacrer, est soumis à l'évêque il ne peut, comme l'évêque, communiquer ce pouvoir.

Le diaconat (c. VI) est un sacrement; sans être certaine de foi, cette thèse est très probable, pour ne pas dire certaine, à cause de l'enseignement unanime des théologiens. Elle se fonde sur le rite de l'imposition des mains qui, dès les temps apostoliques, est le rite de l'ordination du diacre et sur le grand rôle joué par les diacres dans l'Église primitive.

Le sous-diaconat (c. VII) ne peut pas être dit avec certitude un sacrement: car au sous-diacre, on n'impose pas les mains, et l'Écriture ne fait pas mention du sous-diaconat. Il est plus probable cependant, que le sous-diaconat est un sacrement, à cause du vœu solennel de chasteté qui lui est joint et du pouvoir qu'a le sous-diacre de toucher les vases sacrés. De plus, on ne peut réitérer le sous-diaconat; il imprime donc un caractère ineffaçable.

Les ordres mineurs (c. VIII) ne présentent pas les mêmes raisons d'être considérés comme des sacrements; et pourtant, Bellarmin retient ici encore l'opinion de saint Thomas et considère comme plus probable que ces ordres soient sacrements. Le fait qu'on ne peut les réitérer semble indiquer qu'ils impriment un caractère, et les conciles de Florence et de Trente sont plus favorables à cette opinion. Toutefois, même en les considérant comme des sacrements, il faut n'admettre qu'un seul sacrement

de l'ordre, tous les ordres ayant une fin unique.

c) *Matière et forme du sacrement de l'ordre.* — Dans le c. ix, Bellarmin établit contre Dominique Soto, que la porrection des instruments ne suffit pas; pour les ordres supérieurs, il faut encore l'imposition des mains. L'Écriture, en effet, ne donne pas d'autre rite pour l'ordination. Pour les anciens conciles, les anciens Pères, encore actuellement pour les Grecs modernes, l'ordination n'est que l'imposition des mains. Il n'est pas croyable que tant de Pères, de conciles, ayant si fréquemment traité du sacerdoce, aient toujours omis le seul rite essentiel. Mais la porrection des instruments, indiquée au concile de Florence, est aussi un rite essentiel. Dans l'ordination, le prêtre reçoit donc en deux cérémonies ses pouvoirs : le pouvoir sur le corps réel du Seigneur est conféré lors de la porrection du calice et de l'hostie, le pouvoir sur le corps mystique du Christ est conféré lorsque les paroles relatives à la rémission des péchés sont prononcées par l'évêque. On peut donc admettre qu'il y a deux caractères, ou plutôt un seul, mais, dans la seconde cérémonie, il est étendu. Bellarmin, sans toucher à la délicate question de l'introduction, à une date relativement récente de la porrection des instruments, se contente, en fin du chapitre, de dire qu'il est croyable que le Seigneur n'a institué toutes ces cérémonies de l'ordre que d'une manière générale, en avertissant les apôtres de conférer les ordres par la cérémonie de la porrection des instruments qui signifie le pouvoir communiqué.

d) *Effet du sacrement de l'ordre.* — Les catholiques admettent un double effet : un pouvoir sacré, dont le caractère indélébile est le signe; la grâce nécessaire pour accomplir les fonctions de ce pouvoir. Les hérétiques nient surtout le caractère. Bellarmin en démontre l'existence par l'impossibilité de réitérer le sacrement et par l'inamissibilité du pouvoir d'ordre (c. x).

Les deux derniers chapitres sont consacrés, le onzième, très bref, au ministre de l'ordre, le douzième aux cérémonies. Tout en reconnaissant la nature purement accessoire de l'onction, Bellarmin en défend la valeur contre Chemnitz, et réfute les arguments de cet hérétique.

Certes, le traité de Bellarmin n'est pas parfait : il lui manque encore bien des données positives qui ne seront acquises qu'après les grands travaux historiques et liturgiques du XVIIe siècle, mais une voie sûre est tracée. Désormais, la théologie catholique possède le cadre précis dans lequel devra s'enchâsser la partie dogmatique de l'étude du sacrement d'ordre.

2. *Autres théologiens.* — Grégoire de Valencia († 1603), dans ses *Commentarii theologici*, Ingolstadt, 1597, consacre la disp. IX au sacrement de l'ordre. Il y traite brièvement des différents ordres, de la distinction de l'épiscopat et de la prêtrise, contre Chemnitz, des effets, du ministre et, dans la q. v, des cérémonies de l'ordination ainsi que des ornements sacrés.

Vasquez († 1604) a étudié le sacrement de l'ordre dans ses *Commentarii et disputationes in D. Thomam, in III^{am} part.*, disp. CCXXXIII sq., avec toute l'ampleur qu'il a coutume d'apporter dans ses expositions.

Estius († 1613) accommode son commentaire *In IV^{um} Sent.*, Paris, 1696, dist. XXIV-XXV, à la fois au texte du Maître des Sentences et aux décisions du concile de Trente. Ce commentaire dépasse les limites du dogme et s'étend à quelques considérations morales et canoniques. Le problème de la simonie est particulièrement étudié.

Silvius († 1649), au contraire, donne de l'ordre, *Comment. in III^{am} part. Summæ*, Anvers, 1619, un exposé purement dogmatique et d'une brièveté remarquable.

Tanner († 1632) doit être également consulté, comme présentant un bon exposé de la théologie de l'ordre, dogme et morale, après le concile de Trente. *Universa theologia...*, Ingolstadt, 1626-1627, tract. *de ordine.*

Citons encore, comme dignes de mention, Martin de Ledesma, O. P. († 1604), *Summarium de septem sacramentis*, Salamanque, 1585; Becanus, S. J. († 1624), *Summa theologiæ scholasticæ*, Lyon, 1690; Nuñez, O. P. († 1614), *Comment. ac disput. in III^{am} part. D. Thomæ cum additionibus*, Venise, 1612; J. Granado, S. J. († 1632), *Comment. ac disp. in universam doctrinam S. Thomæ de sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, disp. XX; Bernal († 1642), *Disputationes de sacramentis in genere et de eucharistia et ordine in particulari*, Lyon, 1651; Gravina († 1643), *Pro sacrosancto ordinis sacramento vindiciæ orthodoxæ*, Naples, 1634; Aversa († 1657), *De ordinis et matrimonii sacramentis*, Bologne, 1643; G. de Rhodes († 1661), *Disputationes theologicæ*, Lyon, 1671; Arriaga († 1667), *Disputationes theologicæ in Summam S. Thomæ*, t. VIII, Lyon, 1669, *De sacramentis extr. unct. et ordinis*, disp. LV-LVIII; Bosco († 1684), *Theologia sacramentalis... ad mentem Scoti*, Louvain, 1665-78; Fr. de Lugo († 1652), *Tractatus de septem sacramentis*, Venise, 1652; Esparza († 1689), *Cursus theologicus*, Lyon, 1685, l. X, c. XCII-CIX. Bien que postérieurs à Petau et à Morin, ces deux auteurs ne semblent pas avoir tenu suffisamment compte du progrès de la théologie positive et de l'histoire des liturgies. On peut en dire autant des scotistes Mastrius († 1673) dans son Commentaire *In IV^{um} Sent.*, Venise, 1719, et Pontius, *Theologiæ cursus ad mentem Scoti*, Paris, 1652.

2° *La théologie positive au service de l'apologie catholique.* — 1. *Défense du dogme par Denis Petau.* — Dans le *De ecclesiastica hierarchia*, Petau, pour réfuter les assertions protestantes, et notamment celles de Claude de Saumaise (1588-1658), étudie les origines de l'épiscopat et ses rapports, dans la période apostolique, avec le simple sacerdoce. Les deux premiers livres sont consacrés à cette étude dans laquelle le docte jésuite s'efforce de démontrer que, si l'épiscopat et la simple prêtrise étaient primitivement conférés simultanément au même sujet, les deux pouvoirs n'en demeuraient pas moins distincts. Il le prouve en exposant, dans le l. I, la doctrine scripturaire, dans le l. II, la doctrine patristique, notamment celle de Théodoret, de Jean Chrysostome, de Jérôme. Dans les l. III et IV, il attaque vivement les positions hérétiques et prend la défense du concile de Trente, à l'aide des conclusions auxquelles il est parvenu à la suite des études positives des livres I et II. Le livre V réfute l'opinion professée par David Blondel (1591-1655) sur les évêques et les prêtres de la primitive Église.

Voici les points erronés de la doctrine protestante, auxquels Petau s'est appliqué à opposer la vérité catholique (c'est lui-même qui signale les buts apologétiques par lui poursuivis) : 1° l'épiscopat et le presbytérat ne sont qu'un seul et même ordre, de par l'institution du Christ ; 2° le prêtre, en tant que prêtre, et non en tant qu'évêque, peut imposer les mains et ordonner et confirmer; 3° il n'existe pas dans l'Église de sacrement d'ordre, parce que le Christ n'a institué aucun sacerdoce, n'a confié à aucun prêtre le gouvernement de son Église; 4° c'est avec raison que les vaudois ont enlevé aux prêtres leur sacerdoce, ce sacerdoce qui n'existait pas et dont on ne parlait pas au temps des apôtres. Dans l'Évangile, il n'y a aucun vestige du sacer-

doce; le nom n'en est même pas prononcé et il n'y est pas question de sacrifice à offrir; 5° les laïques peuvent consacrer l'eucharistie; au début de l'Église, la Cène était célébrée par les pères de famille; plus tard, en l'absence de prêtre, il fut licite aux laïques de la consacrer et de la distribuer; 6° au temps de Clément, les prêtres et les évêques étaient des laïques révérés comme la partie la plus honorable du peuple chrétien; 7° les vaudois et Luther ont eu raison de ne pas conserver le sacerdoce, et ont cru avec raison que les laïques justes et fidèles peuvent faire tout ce qu'il est nécessaire de faire dans l'Église, ayant reçu pour cela la vraie imposition des mains, celle du presbytérium, c'est-à-dire du sénat laïque et non ecclésiastique; 8° les laïques sont tous prêtres, comme l'enseigne saint Pierre, I Pet., II, 9, et, en enseignant ce point, Saumaise se prétend (avec raison) d'accord avec Aérius, les vaudois et Wiclef; 9° il n'y a pas de chef visible dans l'Église : la papauté est une tyrannie; 10° l'évêque ne peut infliger aucune peine ou excommunication : l'Église seule a ce pouvoir; l'évêque n'est le juge ni des bons ni des mauvais; 11° si Jésus-Christ a donné aux apôtres le pouvoir de lier et de délier, là n'est pas la juridiction des évêques; elle n'existe qu'au for interne; 12° l'évêque a été institué pour gouverner l'Église en vue du bien commun, par une nécessité sociale ; mais aujourd'hui la tyrannie épiscopale est devenue telle que le mal qu'elle provoque est plus considérable que le bien qu'on attendait de l'institution de l'épiscopat. — Il était bon de noter ici la portée apologétique de l'œuvre de Petau.

Dans les *Dissertationum ecclesiasticarum libri duo*, Petau aborde, au l. I, la question des évêques, de leur juridiction et dignité, et prouve contre les protestants, en interrogeant les documents de la tradition, que l'épiscopat n'est pas seulement une dignité, mais qu'il est un pouvoir véritable. Le c. I du l. II traite des diacres et des degrés de la hiérarchie. Le reste du l. II n'intéresse pas le sacrement de l'ordre.

2. *Défense de la discipline par Thomassin : Vetus et nova Ecclesiæ disciplina.* — Nous ne pouvons que signaler la portée de cet ouvrage, quant à la défense de la discipline « nouvelle » de l'Église, par rapport à l'ancienne, relativement aux règles de vie et aux défenses comme aux obligations imposées au clercs, aux irrégularités, aux obligations des évêques et particulièrement à la résidence, aux élections épiscopales et aux consécrations. A noter tout particulièrement, l. II, part. I, c. XXIX-XXXVI, les intéressantes considérations relatives aux sous-diacres et aux ordres mineurs.

3° *L'histoire des liturgies anciennes et orientales.* — 1. *Jean Morin.* — Au premier rang des initiateurs, il faut citer l'oratorien Jean Morin († 1659). Dans son ouvrage capital, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, Paris, 1655, Morin expose les différentes formules d'ordinations dans les rites de l'Église universelle. Cette étude, où les rites orientaux sont mis nécessairement en parallèle avec le rite romain, fait ressortir les différences dans la matière et dans la forme du sacrement. Morin a le grand mérite d'avoir, le premier peut-être, esquissé la doctrine théologique seule capable de rendre compte des divergences qu'il signale. Voici comment il s'exprime : « Dans le rite de l'ordination, certaines choses sont d'institution divine, qui conviennent à tout ordre sacré et partout; telle, par exemple, l'imposition des mains et l'oraison appropriée, que nous retrouvons dans la sainte Écriture et que la pratique de l'Église a toujours observée. D'autres choses sont d'institution ecclésiastique : elles peuvent sans doute être changées, et être observées diversement selon les divers temps et les divers lieux; mais cependant, elles présentent une si grande importance que, tant que l'Église ne les a pas révoquées ou abrogées, leur omission rendrait l'ordination non seulement inconvenante et illicite, mais même invalide et nulle, ne produisant ni son effet, ni la grâce. Toutes ces choses et ces conditions affectent et déterminent la matière du sacrement, de telle sorte que leur défaut rend la matière inapte pour l'ordination. Or, ces conditions peuvent affecter aussi bien le prélat ordinand que le sujet ordonné. Ainsi donc, j'opinerais volontiers que l'Église peut définir dans quelles conditions l'évêque qui fait l'ordination doit user de son pouvoir, de quelles qualités doit être orné le candidat à l'ordination, pour pouvoir recevoir validement l'ordre sacré, de telle sorte que, si l'évêque ou l'ordinand négligent ces prescriptions de l'Église et agissent à leur encontre, l'ordination sera nulle et vaine et qu'elle devra être réitérée pour produire son effet. » A la lecture de cette déclaration, on saisit immédiatement que Morin entend justifier la réitération des ordinations faites jadis par certains hérétiques, et que l'Église a déclarées nulles. On traitera ce point à RÉORDINATION. Mais, si, en ce qui concerne les réordinations de ministres hérétiques, la thèse de Morin ne peut être approuvée, en ce qui concerne la détermination par l'Église d'une matière et d'une forme que Jésus-Christ n'aurait indiquée que d'une façon générale, sans descendre aux particularités, cette thèse a fait école et a recueilli le suffrage de nombreux théologiens. Aussi, toute la suite de la déclaration mérite-t-elle d'être retenue. « De ce sacrement, il faut analogiquement dire ce qu'on dit de la pénitence et du mariage, dont les matières ont reçu fréquemment, de l'autorité de l'Église, certaines restrictions qui entraînent, en certaines circonstances, la nullité même du sacrement... D'où il suit qu'*en des Églises différentes, les matières de ces sacrements peuvent être différentes* et qu'ainsi le mariage célébré, l'absolution donnée, l'ordination conférée en certains lieux sont nuls et sans effet, alors qu'en d'autres lieux ces sacrements, donnés dans les mêmes conditions et les mêmes circonstances, seraient valides, si ces circonstances et conditions y sont considérées, par la pratique même de l'Église, comme substantiellement requises pour la validité. » *Op. cit.*, part. II, exercit. V, c. II, p. 82-84. La théorie n'est encore qu'ébauchée; elle a fait fortune. Voir col. 1324, 1332.

2. *Mabillon et les bénédictins.* — Les travaux des mauristes sur les liturgies antiques ont contribué puissamment à préciser la théologie du sacrement de l'ordre, tout au moins quant à la connaissance des rites essentiels à ce sacrement.

Mabillon est un des grands initiateurs de ce mouvement, par la publication des *Ordines romani* et du commentaire qu'il y a joint. La série complète des *Ordines* publiés par Mabillon est de quinze, dans le t. II de son *Museum italicum*, édité d'abord en deux vol. à Paris, 1687, puis inséré dans la *P. L.*, t. LXXVIII. Ceux qui intéressent le sacrement de l'ordre sont l'*Ordo* VIII, *De ordinibus sacris ;* l'*Ordo* IX, *De gradibus romanæ Ecclesiæ.*

De Mabillon, il faut rapprocher dom Martène, dont l'ouvrage capital, en matière liturgique, est le traité *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, en quatre livres, Rouen, 1700, mine extrêmement riche de documents sur les rites anciens de la liturgie catholique. Du même, *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690. Il faut citer également dom Hugues Ménard, l'éditeur et annotateur du sacramentaire grégorien, *P. L.*, t. LXXVIII. Toutefois, le texte grégorien, en cette édition, n'est peut être pas tel qu'on puisse s'y fier absolument. On préfère le texte antérieurement

édité par Pamélius († 1587) (Jacques de Joigny de Pamèle) *Liturgicon latinorum*, Cologne, 1571. L'œuvre de Ménard vaut surtout par ses annotations. — L'ouvrage de dom Chardon, *Histoire des sacrements... de l'ordre*, ne saurait être oublié : il est édité dans Migne, *Cursus theologicus*, t. xx. — On a aussi, au XVIIIe siècle, du P. Merlin, S. J. († 1747), un *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou les formes des sept sacrements de l'Église*, dans Migne, *Cursus theologicus*, t. XXI.

3. *Autres auteurs*. — D'autres noms méritent d'être cités. Renaudot a édité les rites orientaux dans sa *Collectio liturgiarum orientalium*, Paris, 1715, et en a tiré de précieuses indications pour la continuité de la tradition catholique sur l'ordre dans la *Perpétuité de la foi*, édition Migne, t. III. Le dominicain Goar a étudié spécialement la liturgie grecque, *Euchologion sive rituale Græcorum*, Paris, 1647. Il faut également mentionner Isaac Habert, *Archieraticon, seu Liber pontificalis Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1643. On ne saurait passer sous silence les recueils si importants des Assémani, voir ce nom, t. I, col. 2119 sq., et l'ouvrage du grec Arcudius († 1634 ?), *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1626. Mais ce dernier ouvrage ne doit être utilisé qu'avec précaution. Voici ce qu'en dit Renaudot : « Son ouvrage est plutôt une controverse continuelle contre les grecs, qu'une exposition fidèle de leur doctrine et de leur discipline sur les sacrements. » *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. III, p. 24.

4° *La théologie dogmatique de l'ordre à partir du XVIIe siècle*. — Ces études sur les rites anciens de l'Église devaient amener un renouveau dans la théologie du sacrement de l'ordre. Nous parlerons ici exclusivement des théologiens qui se sont avant tout préoccupés du côté théorique par opposition aux moralistes qui forment un groupe nettement distinct. Nous disons bien : qui se sont préoccupés *avant tout* du côté dogmatique, car il est rare de trouver désormais un auteur qui se cantonne exclusivement dans le dogme. La liturgie et la discipline occupent souvent une grande place dans l'exposé de la doctrine catholique sur l'ordre. On sent toujours, chez la plupart des auteurs, le souci de rétorquer les thèses protestantes, en se basant sur les documents de l'histoire et en justifiant les prescriptions de l'Église au sujet des clercs.

1. Le traité type du XVIIe siècle sur le sacrement de l'ordre nous paraît être celui de François Hallier, mort évêque de Cavaillon († 1659), traité de grande valeur et que Migne a inséré dans son *Theologiæ cursus completus*, t. XXIV. L'ouvrage est intitulé : *De sacris electionibus et ordinationibus, ex antiquo et novo Ecclesiæ usu*. Il se divise en deux parties : Des élections et de tout ce qui prépare l'ordination; l'ordination elle-même. On conçoit que la première partie touche beaucoup plus à la pastorale, à la morale et au droit canonique qu'au dogme. Mais nous retrouvons ici quantité de questions déjà abordées par les anciens auteurs et mises en rapport avec les décisions disciplinaires de Trente. Bien des chapitres seraient encore aujourd'hui à relire, sur les soins particuliers à donner à l'âme des aspirants au sacerdoce, alors qu'ils sont encore dans le monde, sur les témoignages à demander, sur l'examen à leur faire subir, sur la culture de la vocation divine, sur la liberté à laisser à leur consentement, sur les ordinations plus ou moins forcées (et nous touchons ici à une plaie du XVIIe siècle, ce qui amène l'auteur à parler des ordinations simoniaques), sur le consentement à obtenir des parents de l'ordinand.

La deuxième partie est proprement théologique, mais non encore exclusivement dogmatique. L'auteur, en effet, y traite successivement de la distinction des ordres, de l'existence du sacrement de l'ordre; de la matière et de la forme du sacrement, et ici l'attention de l'auteur est constamment attirée vers les formes et matières des rites orientaux; des effets du sacrement, caractère et grâce; du sujet de l'ordination et des qualités morales et physiques requises en lui; du ministre de l'ordination, valide et licite; des règles concernant l'ordination des étrangers; des qualités du ministre de l'ordination; du lieu de l'ordination; du temps ; enfin, des rites de l'ordination, dont le symbolisme est longuement expliqué.

2. C'est dans ce cadre très vaste que désormais, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, se présenteront nos meilleurs traités du sacrement de l'ordre. Aux considérations exposées par Hallier, un certain nombre d'auteurs ajouteront la justification de la loi de la continence imposée par l'Église aux clercs engagés dans les ordres majeurs. Voici quelques-uns des meilleurs traités parus à cette époque : Noël Alexandre, *Theologia dogmatica et moralis secundum ordinem concilii Tridentini*, Paris, 1703, *De sacramento ordinis*, t. I; Juenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, Lyon, 1767, diss. VIII, *de ordine ;* Spir. Berioli, *Dissertatio dogmatico-liturgica de sacramento ordinis*, Castelli, 1787; Gotti, O. P., *Theologia scolastica... De sacramento ordinis*, Venise, 1750; Boucat, O. M., *Theologia patrum scholastico-dogmatica, sed maxime positiva*, Venise, 1736, est surtout remarquable par le souci d'embrasser toute les questions dogmatiques, morales, pastorales, canoniques; Tournély, *De ordine*, dans les *Prælectiones theologicæ*, Venise, 1739. Au XIXe siècle, un traité mérite une mention très laudative, celui de Holzclau, dans la théologie des Wirceburgenses.

De moindre envergure, mais très dignes d'être consultés, sont les ouvrages de Fabri († 1630), *De sacramento ordinis, de pœnis et censuris ecclesiasticis*, Venise, 1628; d'Ysambert, *Disput. in IIIam part. S. Thomæ*, t. III, Paris, 1643 : *De sacramento ordinis* (en appendice, les indulgences); de Witasse, *De sacramento ordinis*, Paris, 1717; de L. Habert, *De ordine*, dans sa *Theologia dogmatica et moralis*, Venise, 1747; d'Obernhofer, O. S. B. († 1765), *De sacramento ordinis*, Frisingen, 1752; de Viva, S. J., *De sacram. ordinis* dans *Cursus theologicus*, Padoue, 1726. L'école thomiste est brillamment représentée, au XVIIe siècle par Gonet, *Clypeus theol. thomist. ;* au XVIIIe par Drouin, *De re sacramentaria*, Venise, 1756, et Billuart, dans sa *Summa S. Thomæ*, et l'école scotiste, non moins brillamment, par Frassen, *Scotus academicus*, Rome, 1726.

3. Aux XIXe et XXe siècles, l'ère des manuels s'affirme. La plupart du temps, la théologie de l'ordre, au point de vue dogmatique, est enclavée dans le traité général *De sacramentis*. C'est là qu'on ira le chercher chez Perrone, Hurter, De Augustinis, Tepe, Jungmann, Hermann, Billot, Ch. Pesch, Gihr, Van Noort, Lercher, Sanda, Tanquerey, Hugon, Hervé, Otten, Prevel, Souben, Goupil, Horace Mazzella, etc. Le P. Huarte a un traité *De ordine et matrimonio* et le cardinal Lépicier, un traité *De extrema unctione et ordine*. Mais il faut citer également, au point de vue liturgique, pour la connaissance des rites orientaux, le recueil de Denzinger, *Ritus orientalium... in administrandis sacramentis*, Wurzbourg, 1863, 1864.

5° *Moralistes depuis le concile de Trente*. — L'influence des études positives du XVIIe siècle s'est fait moins sentir sur les traités des moralistes touchant le sacrement de l'ordre. Les questions purement spéculatives, qui sont l'ornement du dogme,

tenant peu de place en morale, c'est surtout sur la spéculation dogmatique que l'étude de l'antiquité chrétienne a eu sa répercussion. Il est donc tout à fait conforme à la nature des choses de prendre en bloc la théologie morale de l'ordre depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours. D'une manière générale, après avoir brièvement rappelé les solutions du dogme touchant l'existence, l'essence, la matière et la forme, le sujet et le ministre du sacrement de l'ordre, la théologie morale envisage minutieusement les cas pratiques soulevés par l'application des principes sur tous ces points. Elle est souvent de la casuistique. Très souvent aussi, elle déborde le cadre propre de la théologie pour faire de nombreuses incursions dans la discipline de l'Église et il est fort difficile, dans les traités *De ordine*, de faire le partage entre ce qui est proprement théologique et ce qui relève du droit canonique. Aussi, tout en réservant au *Dictionnaire de Droit canonique* sa matière et ses auteurs propres, devrons-nous ici faire mention de moralistes, parfois doublés de canonistes. Nous répartirons nos indications en deux séries, selon qu'elles concernent les auteurs ayant écrit avant saint Alphonse des Liguori, ou ceux qui ont écrit postérieurement.

1. *Avant saint Alphonse de Liguori.* — Bien que ce coup d'œil rétrospectif sur les moralistes antérieurs à saint Alphonse ne présente presque aucun intérêt pratique pour la question qui nous occupe, il est néanmoins utile de savoir à quelles sources est allé puiser le fondateur de la théologie morale moderne. Il est facile de se reporter à l'édition Gaudé pour connaître les noms de ses principaux devanciers. Quelques-uns de ces devanciers pourraient même encore aujourd'hui être consultés avec profit.

La théologie morale de l'ordre est exposée par Henriquez († 1608), *Summa theologiæ moralis*, Venise, 1600; Azor († 1608), *Institutiones morales*, Lyon, 1625, l. XIII, part. I; Sanchez († 1610), *Consilia seu opuscula moralia*, Parme, 1723, l. VII; Bonacina († 1631), *Opera de morali theologia*, Venise, 1683, disp. VIII; Castropalao († 1633), *Opus morale*, Venise, 1721, tract. XXVII; Trullench († 1644), *Opus morale*, *De sacramentis*, Barcelone, 1701, l. VI; Coninck († 1633), *Commentarii ac disputationes in universam doctrinam S. Thomæ de sacramentis et censuris*, Anvers, 1616, disp. XX; Laymann († 1635), *Theologia moralis*, Venise, 1630; Diana († 1663), *Resolutiones morales*, Lyon, 1645-1662; Gobat († 1679), *Opera moralia*, Venise, 1749; Tamburini, S. J. († 1765), *Theologia moralis*, Venise, 1726; Wigandt († 1708), *Tribunal confessariorum et ordinandorum*, Vienne, 1703, revu et augmenté par Fr. Vidal, Venise, 1754; Lacroix († 1714), *Theologia moralis*, Milan, 1724, l. VI; Sporer († 1714), *Theologia moralis*, Venise, 1731; Elbel († 1756), *Theologia moralis sacramentalis*, Venise, 1733; Gobat († 1679), *Opera moralia*, Venise, 1749; Holzmann († 1748), *Theologia moralis*, 1737-40; Antoine († 1743), *Theologia moralis universalis*, Rome, 1748; etc...

Tout en passant sous silence les canonistes proprement dits, il ne faut pas omettre un certain nombre de théologiens, dont l'exposé s'inspire assez fréquemment des dispositions du droit. Tels Filiucci († 1622), *Quæstionum moralium*, Lyon, 1634, tract. IX; Réginald († 1623), *Praxis fori pænitentialis*, Cologne, 1633, l. XXX; Barbosa († 1649), *De officio et potestate episcopi*, dans *Opera omnia*, Lyon, 1657-68; Rosati, *Summa de sacris Ecclesiæ ordinibus*, Rome, 1777; Dicastillo († 1653), *De sacramentis disp. scholasticæ et morales*, Anvers, 1646-52; Fagnano († 1678), dans son commentaire sur les Livres des Décrétales, Venise, 1764; et surtout Amort, théologien concis et exact, *Theologia eclectica*... Vienne et Wurzbourg, 1752, t. III; et Pierhing († 1670), *De ordinatione et ordinandis*, Dilingen, 1659. On doit faire une place tout à fait à part à Benoît XIV, spécialement pour son ouvrage *De synodo*, et signaler les ouvrages de Caspar Biesman († 1714), *Sacramentum ordinis*, Cologne, 1694; *Tractatus theologico-moralis de sacris ecclesiasticorum ordinibus*, Cologne, 1695.

2. *Saint Alphonse de Liguori.* — Le mérite de saint Alphonse est d'avoir, pour ainsi dire, codifié dans un exposé très suivi toutes les données dogmatiques, mais surtout morales et canoniques relatives au sacrement de l'ordre. Son traité se divise en deux parties. La première se rapporte à l'ordre lui-même, sacrement, essence, matière et forme, conditions de validité dans la manière de l'administrer, ministre du sacrement et toutes questions dogmatiques, morales et canoniques se rapportant au ministre. La deuxième partie est uniquement consacrée au sujet et de l'ordination : ordination des enfants, des irréguliers; obligation d'être confirmé; lettres dimissoriales; examen de la science; interstices et ordination par degrés; lieu de l'ordination; âge requis; probité de la vie; obligation du célibat; obligation de posséder un titre; obligation de porter l'habit ecclésiastique et la tonsure. Édition Gaudé, t. III, p. 744 sq. Le traité de saint Alphonse, comme celui de Hallier et de Tournély, forme un tout théologique, embrassant pour ainsi dire toutes les questions relatives à l'ordre. Les écrivains postérieurs s'efforceront, de plus en plus, de se spécialiser, les uns dans le dogme, les autres dans la morale ou le droit canonique; toutefois, morale et droit voisineront toujours beaucoup par la force même des choses.

3. *Après saint Alphonse de Liguori.* — Il suffit ici de rappeler les noms des meilleurs auteurs récents de théologie morale. Tous, à la question des sacrements, exposent la doctrine et la discipline catholique sur l'ordre : Scavini, Ballerini-Palmieri, Berardi, Bucceroni, d'Annibale, Cl. Marc, Aertnys, Lehmkuhl, Müller, Génicot revu par Salsmans, Haine, Gury et ses nombreuses éditions, Noldin revu par Schmitt, plus récemment Prümmer et Vermeersch, tels sont les auteurs dont les noms se présentent spontanément à l'esprit. Ajoutons quelques canonistes, dont il est impossible de ne pas faire mention à propos de l'ordre : Ojetti dans sa *Synopsis ;* Wernz et son commentaire sur les Décrétales; Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1894; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905; Vermeersch-Creusen, *Epitome juris canonici*, Malines, 1921; Cappello, *De sacramentis*, vol. IV.

6° *Ouvrages ascétiques et mystiques sur le sacrement de l'ordre et l'ordination.* — Cette partie de la théologie ne saurait être négligée. Dès le XVe siècle, saint Bernardin de Sienne exaltait le sacerdoce, non sans quelque exagération dans la comparaison des pouvoirs du prêtre avec ceux du démon, des anges et de la B. V. Marie. *Sermo XX*, a. 9, c. VII, dans *Opera*, Lyon, 1650, t. I, p. 98. Mais depuis le concile de Trente, en raison même de la fondation des séminaires et de la formation toute spéciale que l'Église entend donner à ses jeunes clercs et des soins dont elle entoure la persévérance et la sanctifiction de ses prêtres, toute une littérature s'est multipliée au sujet des saints ordres, de la préparation et des vertus qu'ils exigent. Nous nous contenterons de signaler ici les ouvrages plus importants et plus connus.

Nous devons, avant tout, signaler le très sûr interprète du concile de Trente, le catéchisme *ad parochos*, part. III, *De ordinis sacramento*, n. 30-33.

1. *Fin du XVIe et XVIIe siècle.* — Dès le temps du concile de Trente, le cardinal Tolet écrit son *Instructio sacerdotum ac de septem peccatis* souvent

réédité avec des notes d'André Victorelli, Venise, 1604, ou avec le traité de l'ordre de Martin Fornari, S. J., Rome, 1608. — Presque au même moment, en Espagne, le bienheureux Jean d'Avila († 1569) travaillait à la sanctification des prêtres. Les exhortations qu'il leur adressait sont résumées dans les discours qu'il a laissés sur le sacerdoce et la sainteté qu'il exige, dans *Obras*, Madrid, 1901, ou encore dans la traduction française d'Arnaud d'Andilly, éditée par Migne.

Saint Philippe de Néri, saint Gaétan, saint Charles Borromée se font remarquer par leur zèle pour la formation spirituelle du clergé. Voir Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 381 sq.

Mais c'est surtout Antoine de Molina, chartreux († 1619), qui fut le docteur de la réforme des clercs par son célèbre ouvrage sur *l'Instruction des prêtres d'après l'Écriture sainte, les saints Pères*, tr. fr., Paris, 1699. « En sept traités, Molina met en relief l'éminente dignité des prêtres, leurs responsabilités, la perfection et la pureté qui leur sont nécessaires. Il expose une belle doctrine sur le saint sacrifice de la messe, sur les cérémonies que l'on doit faire quand on le célèbre. Il explique les règles de la pieuse récitation de l'office divin. Puis, passant dans une seconde partie aux questions tout à fait pratiques, il parle des dispositions intérieures requises pour célébrer la messe avec fruit, en particulier de l'attention et de l'application d'esprit nécessaires, et qu'assure l'exercice de l'oraison mentale. A propos de la préparation au saint sacrifice, Molina traite du sacrement de pénitence et du « fréquent usage » qu'il en faut faire. Enfin, il termine par une exhortation adressée aux prêtres et aux fidèles à s'approcher souvent « du saint sacrement de l'autel ». P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 506. En Italie, nous citerons de la même époque que Molina, J.-M. Belletti († 1626), *Disquisitio clericalis in qua clericorum dignitas, conditiones... elucidantur.* — En France, les mêmes pieuses réflexions sont proposées par L. Abelly († 1691), dans *Sacerdos christianus, seu manuductio ad vitam sacerdotalem instituendam*, Paris, 1656. Sur Abelly, voir t. I, col. 55. Cet ouvrage, adapté par l'abbé Gobaille, en 1863, parut encore une fois à Paris sous le titre : *Le mois sacerdotal ou trente jours de méditations sur les principales vertus de Notre-Seigneur Jésus-Christ considéré comme le modèle du prêtre.*

Les maîtres du début de la congrégation de l'Oratoire ont étudié avec amour le sacerdoce chrétien. Nous citerons particulièrement le P. Bourgoing, dans sa *Préface aux Œuvres de Bérulle*, édit. Migne, 1856. Il envisage le mystère du sacerdoce chrétien dans ses rapports avec le mystère de l'incarnation : le prêtre continue Jésus-Christ, prêtre éternel. On trouve la même idée fondamentale dans les *Discours de controverse* et le *Discours de l'état et de la grandeur de Jésus* du cardinal de Bérulle, et dans *l'Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1677, du P. de Condren. M. Olier s'en inspire dans son *Traité des saints ordres*, IIIe partie. Saint Vincent de Paul en déduit l'éminente dignité de l'état ecclésiastique, *Correspondance, entretiens, documents*, éd. Coste, t. XI, passim. Et nous la retrouvons sous la plume de Bossuet, *Élévations sur les mystères*, XIIIe semaine, 6e élév.; cf. *Sermon pour la fête de l'Ascension*, dans *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, t. I, p. 523.

La fondation des séminaires fit éclore, au XVIIe siècle, toute une efflorescence de traités et règlements sur la formation des clercs. Matthieu Beuvelet se fit remarquer à ce point de vue parmi ses confrères de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. Il fut l'un des premiers, dans cette période de réforme du clergé, à proposer, sous forme de *méditations*, les principes de la vie ecclésiastique. Ses célèbres méditations furent publiées sous le titre : *Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques pour tous les dimanches, festes et autres jours de l'année*, 3 vol., Paris, 1655. Il a publié également les *Conduites pour les exercices principaux qui se font dans les séminaires ecclésiastiques*, Paris, 1654. Les évêques eux-mêmes, lorsqu'ils fondaient un séminaire, ne manquaient pas de faire un règlement détaillé. Nous avons le *Traité des séminaires*, Aix, 1660, et les *Conférences sur les saints ordres*, de Godeau, évêque de Vence; Massillon, dans ses discours synodaux, a inséré plusieurs *Conférences sur les principaux devoirs des ecclésiastiques.* Au séminaire de Saint-Sulpice se trouve un manuscrit, le *Règlement épiscopal* de Nicolas Pavillon, évêque d'Alet († 1677) et les *Règlements* de son séminaire d'Alet sous le titre de *Résolutions arrêtées à Paris par Messeigneurs les évesques et quelques supérieurs de séminaires avec messieurs Ferret, de Poussé et le P. Vincent* (de Paul), *etc., touchant les séminaires*; cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 374, note.

La compagnie de Saint-Sulpice a apporté une contribution considérable à ce genre d'écrits. De M. Tronson († 1700) est connu l'ouvrage primitivement intitulé : *Selectæ conciliorum et Patrum sententiæ de sacratissimo clericorum ordine ac de eorum vita præcipuisque virtutibus*, Paris, 1664, mais repris et développé sous le titre de *Forma cleri*, ou recueil des passages de l'Écriture, des Pères et des conciles sur la vie et les mœurs des ecclésiastiques. Autres ouvrages : *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques*, Lyon, 1690; *Manuel du séminariste*, recueil d'entretiens adressés aux séminaristes sur la sanctification des actions ordinaires et sur les obligations des ecclésiastiques, Paris, 1823; *Entretiens et méditations ecclésiastiques*, Lyon-Paris, 1826; *Traité de l'obéissance, aux supérieurs...*, Lyon-Paris, 1824; *Retraite ecclésiastique suivie de méditations sur l'humilité*, Paris, 1823. Avant Tronson, M. Olier, fondateur des sulpiciens, avait donné son *Traité des saints ordres*, et M. de Lantages, premier supérieur du séminaire du Puy, ses *Instructions ecclésiastiques*. C'est de cet esprit de Saint-Sulpice qu'est pénétré Charles Démia († 1639) dans son ouvrage *Trésor clérical ou conduites pour acquérir et conserver la sainteté ecclésiastique*, Lyon, 1682. Mais cet auteur avoue néanmoins beaucoup devoir à Godeau, évêque de Vence.

En Allemagne, il suffira de rappeler l'influence exercée par celui qu'on appelle le fondateur de l'*Institut des clercs séculiers menant la vie commune*, mais qui, en réalité, s'était donné pour but d'exhorter à la vie commune les prêtres séculiers. Il s'agit du vénérable Barthélemy Holzhauser († 1658), dont nous devons citer les *Constitutiones clericorum sæcularium*, approuvées par Innocent XI en 1680. Holzhauser explique en détail dans ses *Constitutions* les diverses parties du programme qu'il propose. Il formule le règlement du séminaire des jeunes clercs destinés à mener la vie en commun après leur ordination. Il indique les exercices de piété que l'on doit faire chaque jour. Les clercs et les pasteurs qu'il veut former doivent unir la vie contemplative à la vie active.

En Italie, une place de choix doit être marquée au cardinal Jean Bona († 1674) lequel, principalement dans son *Tractatus asceticus de sacrificio missæ*, Rome, 1653, veut enseigner, non seulement à ses religieux feuillants, mais aussi à tous les prêtres, l'excellence de la récitation de l'office divin et de la célébration de la sainte messe. Les enseignements spirituels qu'il donne, à l'occasion des différents rites sacrés, il les tire des écrits des Pères de l'Église et des auteurs ecclésiastiques autorisés. Vers la fin du XVIIe siècle, nous trouvons, également en Italie, un *Directorium*

ordinandorum in forma catechismi, de Cabrino, Venise, 1691.

2. *Au XVIIIe siècle.*— Nous relèverons à cette époque surtout le nom de saint Alphonse de Liguori. Dans son traité de l'ordre, divisé, nous l'avons vu, en deux parties (dub. I et II) il consacre toute la deuxième partie à exposer les qualités du sujet. Mais, du point de vue qui nous occupe, on s'arrêtera volontiers sur les n. 14, *Probitas vitæ*, et 15, *Vocatio divina*. L'auteur s'étend également sur les obligations des clercs, la récitation de l'office et la continence. Dans ses écrits purement spirituels, quelques-uns s'adressent plus spécialement aux prêtres : c'est le cas de l'*Homo apostolicus*, et de la *Praxis confessariorum*. Trois traités ascétiques sont écrits particulièrement pour promouvoir la perfection sacerdotale : *Petit traité de l'amour divin et des moyens de l'acquérir; Conformité à la volonté de Dieu ; Pratique de l'amour de Jésus-Christ.*

En Allemagne, on peut citer Jean Lindner, *Institutiones ad susceptionem ordinum*, Breslau, 1777; Joseph Pleyer, S. J. († 1799), *Lux legitimam ecclesiasticorum ordinum susceptionem... præmonstrans*, Strasbourg, 1817.

En France, le chanoine Claude Arvisenet, de Langres, publia à Lucerne, en 1794, en exil, son *Memoriale vitæ sacerdotalis*, qui eut un vif succès et valut à son auteur les éloges du souverain pontife.

3. *Au XIXe siècle.* — Les prédicateurs de la chaire de Notre-Dame ne pouvaient manquer d'aborder le sujet de l'ordre, non seulement au point de vue dogmatique, mais encore au point de vue ascétique. Nous ne ferons que brièvement citer le P. Lacordaire, dans sa conférence sur la chasteté, *Conférences de Notre-Dame, Œuvres*, t. II, Paris, 1914, p. 29, et *Panégyrique du bienheureux Pierre Fourier*, id., t. VIII, p. 29; Mgr d'Hulst, *Mélanges oratoires*, t. XI, *Retraites ecclésiastiques ;* pour nous arrêter plus complaisamment sur le P. Monsabré, *Exposition du dogme catholique*, carême 1886. Les six conférences de ce carême sont consacrées au sacrement de l'ordre. L'orateur traite successivement de la consécration sacerdotale, de la dignité du prêtre, des devoirs du prêtre, des droits du prêtre, de l'évêque, des ennemis du prêtre.

D'Angleterre, le cardinal Manning a fait rayonner sur le monde entier les magnifiques lumières de son livre, *Le sacerdoce éternel*, édit. anglaise, 1884; tr. fr. par Fiévet, 1889. Manning composa ce livre *con amore* dans un double but : remplir un devoir de sa charge épiscopale qui est de sanctifier son clergé et, ensuite, protester contre les prétentions de certains religieux qui exaltaient outre mesure la valeur des vœux de religion au détriment de la prêtrise, jusqu'à laisser croire aux prêtres séculiers qu'ils ne sont pas dans un état comportant la pratique de la perfection. Le cardinal Mercier, nous le savons, a fait entendre des protestations semblables dans son livre *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*. Comme Manning, il déplore l'emploi du mot séculier pour distinguer le clergé ordinaire des religieux. Dans son livre, Manning expose la nature et les pouvoirs du sacerdoce, les relations qu'il établit avec le Christ, l'eucharistie et les fidèles. Il en déduit l'obligation rigoureuse pour le prêtre d'être saint. Le reste du livre est un traité de pastorale sur les diverses fonctions du prêtre.

Le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore († 1921), a publié en 1896 *The Ambassador of Christ*, 1896, tr. fr. par G. André, S. S., Paris, 1897. C'est un traité tout pacifique sur le sacerdoce, la formation du prêtre et ses devoirs d'après le texte de saint Paul : « *C'est pour le Christ que nous faisons les fonctions d'ambassadeurs* », II Cor., v, 20; cf. Pourrat, *op. cit.*, p. 580-581.

Il faut citer aussi, parmi les bons livres du XIXe siècle sur l'ordre, de l'abbé Perreyre, les *Méditations sur les saints ordres* (œuvre posthume); de M. Bacuez, S. S., *Instructions et méditations à l'usage des ordinands; Du saint office... au point de vue de la piété*, 1861; *Du divin sacrifice et du prêtre qui célèbre*, 1888; de M. Icard, S. S., *Traditions de la compagnie de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, 1886; de M. Lamothe-Tenet, S. S., *Les saints ordres ;* de M. Gontier, S. S., *Explication du pontifical.* Cette sollicitude des sulpiciens pour la dignité sacerdotale, nous la retrouvons chez les fils de saint Alphonse de Liguori. Dans son bel ouvrage, *La charité sacerdotale ou leçons élémentaires de théologie pastorale*, le P. Desurmont envisage les vertus chrétiennes, la prière, l'oraison et les autres moyens de sanctification du point de vue pastoral. Il parle longuement de la prédication, de la confession et de la direction. Du P. Bouchage, signalons aussi l'*Introduction à la vie sacerdotale*, 1897, et le *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs*, 1919.

Nous passons rapidement sur les nombreux recueils de méditations à l'usage des prêtres; les noms de Chevassut, Chaignon, Hamon, Branchereau, Beaudenom, J. Grimal, sont trop connus pour que nous devions insister. Mais il faut signaler l'heureuse compilation, toujours utile à consulter, de Raynaud, *Le Prêtre d'après les Pères*, 12 vol., Toulouse, 1843.

En terminant il suffira de rappeler les divers écrits de Mgr Dadolle († 1911) sur le sacerdoce; le beau livre du P. Chevrier, *Le prêtre selon l'Évangile, ou le véritable disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Lyon, 1922, et les publications du cardinal Mercier : *A mes séminaristes*, 1908; *Retraite pastorale*, 1910; *La vie intérieure, appel aux âmes sacerdotales*, 1918.

Enfin, deux très récents précis de théologie ascétique rédigés en vue de la sanctification des prêtres : A. de Denderwindeke, O. M. C., *Compendium theologiæ asceticæ ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam*, Herenthals, 1921, et C. Lithard, S. Sp., *Précis de théologie pastorale*, Paris, 1930.

En ce qui concerne les traités ascétiques sur l'ordre, Tanquerey, dans son *Précis de théologie ascétique et mystique*, donne un embryon de bibliographie, p. 251, 252, 258. Indications plus abondantes dans Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 381-386; 568-574; t. IV, p. 372-379; 580-581. Voir surtout J. Delbrel, *Bibliographie de la vocation, du recrutement sacerdotal et de la formation du clergé*, Toulouse, 1925; et, pour les auteurs de langue allemande, Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-B., 1929, p. 214-215.

II. LES CONCLUSIONS DE LA THÉOLOGIE MODERNE. — A part le progrès apporté par les résultats de l'histoire et de la théologie positive dans la façon de concevoir l'essence, c'est-à-dire la forme et la matière du sacrement de l'ordre, on peut dire que, depuis le concile de Trente, la théologie de l'ordre est sans histoire mouvementée. Les positions dogmatiques sont nettement établies et tout le progrès consiste à mieux préciser le sens et la valeur des preuves scripturaires et patristiques sur lesquelles on les appuie. Les opinions libres qu'a respectées le concile de Trente se partagent les théologiens, mais on peut dire que, de plus en plus, les questions controversées reçoivent des solutions en rapport avec les exigences de l'histoire et de la critique. Seule, dans la partie spéculative du traité, la question, particulièrement difficile de l'origine de la juridiction épiscopale a été laissée et est encore en suspens.

Rien ne serait fastidieux comme de parcourir tous les traités du sacrement de l'ordre. Dans nos manuels, on le retrouve partout à peu près le même, avec les mêmes formules, les mêmes arguments, souvent

proposés dans le même cadre. Aussi, dans notre exposé, nous ne donnerons, avec quelques noms d'auteurs les plus connus, que les indications vraiment utiles. Et cet exposé se fera en groupant les conclusions de la théologie moderne autour de quelques points plus importants.

1° *L'existence d'un sacrement de l'ordre institué par Jésus-Christ.* — La thèse est présentée comme *de foi*, définie qu'elle est par le concile de Trente, sess. XXII, c. I et III, can. 1 et 3. On se réfère aussi au décret d'Eugène IV. Les preuves scripturaires sont empruntées aux Actes, VI, 6; XIV, 22, et aux Pastorales, I Tim., V, 22; II Tim., I, 6; cf. I Tim., IV, 14. On montre que le sens de ces textes exige qu'il s'agisse ici d'un rite sensible, productif non seulement d'un pouvoir sacré, mais encore d'une grâce qui demeure dans l'âme (cf. II Tim., I, 6) c'est-à-dire de la grâce sanctifiante.

L'argument patristique est présenté sous plusieurs aspects, soit en tant qu'affirmation pure et simple de l'existence du sacrement de l'ordre, et alors on insiste sur les textes que nous avons signalés, col. 1255, soit en tant qu'affirmation du rite sacramentel — imposition des mains — et on reprend les textes indiqués col. 1253 sq. Cet argument patristique est renforcé d'un argument traditionnel, l'existence dans l'Église, sans contestation, de la hiérarchie d'abord à trois degrés, puis étendue successivement aux huit degrés de l'Église d'Occident, aux cinq de l'Église d'Orient, fait cent fois attesté et corroboré par les canons disciplinaires des différents conciles, touchant les ordinations et les obligations cléricales.

A ces données positives, la théologie spéculative ajoute ses déductions tirées de l'existence avérée d'un sacerdoce visible dans l'Église, sacerdoce qui ne peut exister qu'à la condition de procéder d'un rite sacramentel conférant visiblement, avec le caractère et les grâces sacramentelles, les pouvoirs sacerdotaux. Il est d'ailleurs très convenable — et l'efficacité des autres sacrements le suggère — que le sacrement de l'ordre confère avec le pouvoir la grâce nécessaire au bon exercice de ce pouvoir. Cf. Hallier, *De sacris elect. et ordin.*, part. II, sect. II, c. I, a. 1, Migne, *Cursus*, t. XXIV. col. 689-710. Sur ce point spécial, les théologiens modernes n'ajoutent rien à la doctrine des scolastiques.

Telle est, en substance, la marche suivie et le cadre adopté par les théologies sacramentaires posttridentines, depuis les ouvrages considérables du XVIIe et XVIIIe siècles, jusqu'aux manuels si nombreux du XIXe et du XXe siècle.

Au sujet de l'époque à laquelle Jésus-Christ aurait institué le sacerdoce, nos théologiens n'assignent aucun moment bien déterminé. Le concile de Trente, sess. XXII, c. I et canon 2, indique qu'à la Cène, les apôtres reçurent tout au moins le pouvoir sacerdotal de consacrer le corps et le sang du Sauveur; de plus, sess. XXIII, c. I et canon 4, il suggère que le pouvoir de remettre les péchés, annexé au sacerdoce, est celui que « font connaître les Saintes Écritures », donc le pouvoir donné par Jésus-Christ après sa résurrection, Joa., XX, 22-23. Enfin il convient aussi de retenir Matth., XXVIII, 18-20, où Jésus confie aux apôtres leur ministère pastoral. Ainsi, les théologiens en arrivent à formuler l'opinion, émise ici dès le début de cette étude, que l'institution du sacerdoce est renfermée dans l'institution de l'Église même. Mais personne ne s'attache plus aujourd'hui au sentiment selon lequel Jésus aurait lui même institué tous les ordres : *Christus autem non statim ordinavit omnium ordinum ministros, sed episcopos tantum, quia hic gradus reliquos in se continet*, dit, fort pertinemment, Ch. Pesch., *Prælect. theol.*, t. VII, n. 576.

2° *Les divers ordres.* — Les divers ordres, couramment énumérés au nombre de sept dans l'Église latine, leur division en ordres majeurs et mineurs, sacrés et non sacrés, l'unité du sacrement, nonobstant cette diversité de degrés, telles sont les *vérités catholiques* (ou même, selon certains, de foi catholique), qui répondent, dans l'enseignement théologique, au c. II et au can. 2 du concile de Trente.

Sur le nombre, tous les théologiens sont maintenant d'accord pour maintenir en fait le nombre sept dans l'Église latine : ce nombre s'explique aisément par le fait qu'on rattache l'épiscopat au sacerdoce, qui est ainsi subdivisé en simple prêtrise et en épiscopat. Il implique qu'aujourd'hui personne ne range plus la tonsure parmi les ordres. La division en ordres majeurs et mineurs, en ordres sacrés et non sacrés est empruntée aux auteurs et à la discipline déjà en vigueur au Moyen Age (voir col. 1308). La discipline orientale des cinq ordres (épiscopat, presbytérat, diaconat, sous-diaconat, lectorat) n'est pas atteinte par la nomenclature occidentale. Sur tous ces points, on consultera avec profit Hallier, *De sacris elect. et ordin.*, part. II, sect. I, c. I, Migne, *Cursus*, t. XXIV, col. 613-688. Les théologiens font d'ailleurs remarquer que le concile de Trente a simplement défini l'existence, en dehors du sacerdoce, d'*autres ordres :* formule qui proclame la foi de l'Église tout en laissant subsister les modalités légitimes et traditionnelles.

Le progrès théologique s'est affirmé ici surtout en deux points : les ordres sont-ils tous des sacrements ? L'épiscopat est-il un ordre à part du simple sacerdoce et, partant, comme sacrement, imprime-t-il un caractère différent du caractère sacerdotal ? La question des éléments constitutifs du sacrement de l'ordre a elle-même progressé; mais, l'ayant étudiée à l'occasion du décret d'Eugène IV (col. 1315-1333) jusque dans ses conclusions les plus récentes, nous n'avons pas à y revenir.

1. *Tous les ordres, même les ordres mineurs, sont-ils sacrements ?* — La théologie enseigne que l'ordination sacramentelle imprime dans l'âme un caractère, ineffaçable. Cet enseignement, qui est de foi, s'appuie sur le concile de Trente, sess. VII, canon 9; sess. XXIII, canon 4. Mais, à l'époque moderne, beaucoup plus qu'au Moyen Age, elle agite la question de savoir en quels ordres se retrouve le sacrement. Il lui semble difficile de conserver la position presque unanime de l'École au XIIIe siècle. Et, pour préciser sa pensée, elle sépare la cause des ordres mineurs et du sous-diaconat de celle du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat.

a) *Les ordres inférieurs sont-ils sacrements ou sacramentaux ?* — On a vu qu'au Moyen Age l'opinion qui considérait les ordres inférieurs comme sacrements était de beaucoup la plus répandue : c'était même, jusqu'à Durand de Saint-Pourçain, l'enseignement commun. L'opinion de Durand trouva, dans les recherches historiques du XVIIe siècle, un point d'appui solide, qui lui permit de se développer considérablement. Dès la fin du XVIe siècle, Estius paraît l'adopter, quoique avec hésitation et sans formuler d'avis définitif. *In IV^{um} Sent.*, disp. XXIV, § 8. D. Soto la considère comme probable, dist. XXV, q. I, a. 4, ainsi que, plus tard, Vasquez, disp. CCXXXVII, c. II, Michel Médina, *De continentia clericorum*, l. I, c. XLVI, les Salmanticenses, *Cursus... moralis*, tract. VIII, c. IV, n. 42. Après J. Morin, *Commentarius...*, part. III, exercit. XI, c. I, et Benoît XIV, *De synod.*, l. VIII, c. IX, n. 3, l'opinion de Durand est devenue de beaucoup la plus commune. Parmi ses défenseurs, citons, au XVIIIe siècle, Tournely, *Præl. de sacramento ordinis*, q. VI, a. 2 sq ; Cabarssut, *Theor. juris*, l. III, c. XVI, n. 3; L. Habert, *De ordine*, part. I.

c. vi, init. et resp. 2 et 3; saint Alphonse de Liguori, *Theol. mor.*, l. VI, n. 737. Au xixe, il faudrait citer l'immense majorité des théologiens et canonistes : v. g. Perrone, *De ordine*, n. 81; Gury, *Theol. mor.*, t. ii, n. 699; Lehmkuhl, *id.*, t. ii, n. 586; Wernz, *Jus decretalium*, t. ii, 2e éd., p. 39; Huarte, *De ordine et matrimonio*, Rome, 1913, n. 20 sq. Gasparri n'hésite pas à écrire : *Longe probabilius ne dicamus certum et apud recentiores passim receptum est alias ordinationes infra diaconatum non esse verum sacramentum. De sacra ordinatione*, t. i, n. 41.

Quelques rares auteurs assimilent le sous-diaconat au diaconat; sur ce point, v. g. Aspilcueta (Navarrus), *Manuale*, c. xxii, n. 18; Vasquez, disp. CCXXXVII, c. ii; CCXXXVIII, c. ii; CCXXXIX, c. i; Sanchez, *De matrimonio*, l. VII, disp. XXXI, n. 17. Mais on ne voit pas bien le pourquoi de cette assimilation. En effet, disent les théologiens partisans de l'opinion de Durand, si l'on se place sur le terrain de l'histoire, on constate que le sous-diaconat et les ordres mineurs n'apparaissent pas avant le iiie siècle; qu'ils ne furent pas primitivement considérés comme des ordres, puisqu'il n'était pas nécessaire de les recevoir pour parvenir aux ordres supérieurs. L'Église grecque d'ailleurs n'a gardé que le sous-diaconat et le lectorat. En se plaçant sur le terrain théologique, ces auteurs font remarquer que la forme et la matière font défaut dans le sous-diaconat et les ordres mineurs, l'imposition des mains étant ici inexistante. Enfin, ils font observer que les offices de ces ordres n'exigent pas de grâce sacramentelle. Le célibat annexé au sous-diaconat et l'élévation de cet ordre à la dignité d'ordre majeur n'apportent aucun argument sérieux en faveur de la thèse contraire; cf. Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 593-596. Quant à l'argument tiré du concile de Trente affirmant (can. 2) qu'il existe dans l'Église d'autres ordres que le sacerdoce, que les ordres sont majeurs ou mineurs (can. 3), que l'ordination (sans aucune restriction) est un sacrement dans le vrai sens du mot (can. 6), que « les ministres » dont il est question débordent nécessairement le cadre des diacres, il est difficile d'en tirer quoi que ce soit de positif en faveur de la thèse thomiste; cf. M. Quera, *El concilio de Trento y los ordenes inferiores el diaconado*, dans *Estudios eclesiasticos*, oct. 1925, p. 337-358. On a voulu également appuyer cette opinion sur la bulle d'Innocent VIII accordant aux abbés cisterciens le pouvoir de conférer le diaconat à leurs sujets (voir plus loin, col. 1385; P. Michel Bäuerle de Neukirch; dans les *Estudis franciscans*, Barcelone, 1930, i), mais à tort, semble-t-il, car même en admettant l'authenticité de la concession quant au diaconat (ce qui est bien contestable), il est impossible d'en déduire l'assimilation des ordres mineurs et du sous-diaconat, *comme sacrements*, au diaconat lui-même. Voir *Ami du Clergé*, 1930, p. 683.

Il faut reconnaître que la thèse contraire groupe encore autour de ses affirmations, même aujourd'hui, un nombre imposant d'auteurs : ce sont, pour la plupart, les fidèles interprètes de la pensée de saint Thomas. Ils présentent toujours leur thèse comme *probabilior*. Citons Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, part. I, l. II, c. xl ; Hallier, *op. cit.*, part. II, sect. ii, c. i, § 7; la théologie de Wurzbourg, *De ordine*, n. 64; De Augustinis, *De re sacramentaria*, t. iv, p. 71; Billot, *De sacramentis*, t. ii, thèse xxix, § 2; Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. v, p. 531 sq.; Galtier, art. Imposition des mains, t. vii, col. 1418 sq. ; Hervé, *Manuale*, t. iv, p. 456.

b) *Le diaconat est-il un sacrement ?* — La réponse affirmative est donnée par tous les théologiens comme au moins théologiquement certaine, et par quelques-uns (Tanner, *De ordine*, disp. VII, c. ii, dub. ii, n. 39; Vasquez, disp. CCXXXVIII, c. ii, n. 13) comme de foi. Pour formuler cette note théologique, les auteurs raisonnent ainsi : le canon 6 de la sess. xxiiie du concile de Trente déclare de foi l'existence d'une hiérarchie divinement instituée, composée d'évêques, de prêtres et de *ministres* : donc, au moins le diaconat, implicitement nommé dans ces ministres, est, parmi les ordres inférieurs au sacerdoce, d'institution divine, ce qui ne signifie pas, quoi qu'en écrive Vasquez, disp. CCXXXI, c. iv, contre Salmeron, *In Act.*, *c. vi*, que Jésus-Christ ait lui-même institué le diaconat. Il suffit qu'il ait laissé aux apôtres l'initiative nécessaire. On notera le progrès accompli, grâce au concile de Trente, sur les théologiens antérieurs, dont quelques-uns excluaient le diaconat du sacrement. Voir col. 1307.

La doctrine qui tient le diaconat pour un sacrement s'appuie : sur l'*Écriture*, Act. vi, 6, où les théologiens voient l'institution des premiers diacres, dont le ministère est d'ordre, non seulement temporel, mais spirituel, viii, 5, 12, 38-40; qui sont nommés avec les évêques, Phil., i, 1; dont la situation dans l'Église requiert des qualités éminentes, I Tim., iii, 8; et qui sont constitués tels par l'imposition des mains; Act. vi, 6, leur conférant la grâce, vi, 8; cf. viii, 17, 19; xiii, 2, 3; xix, 6; — sur les *Pères* qui voient dans les diacres des ministres de l'Église de Dieu (saint Ignace, *Trall.*, ii, 3 et saint Cyprien, *Epist.*, iii, n. 3; v, n. 2; éd. Hartel, p. 471, 475); supérieurs aux laïcs (S. Clément de Rome, voir ici col. 1218); appartenant à la hiérarchie sacrée, d'institution du Christ (S. Ignace, 1226; Clément d'Alexandrie, 1228; Origène, *ibid.*, Tertullien, *ibid.*) ; accomplissant des fonctions sacrées, surtout la distribution de l'eucharistie aux fidèles (S. Justin, col. 1227; S. Cyprien, col. 1230); sur l'ordination sacramentelle des diacres, les théologiens citent également S. Jean Chrysostome, *In Act.*, homil. xiv, n. 3, *P. G.*, t. lx, col. 116; S. Jérôme, *Adv. Vigilantium*, n. 2, *P. L.*, t. xxiii, col. 88; S. Ambroise, *De officiis*, l. I, c. iv, *P. L.*, t. xvi, col. 96, et le pseudo-Denys, *De eccl. hierarch.*, c. v, n. 23, *P. G.*, t. iii, col. 511; — sur le *rite de l'ordination*, qui est l'imposition des mains conférant la grâce, *Statuta antiquæ Ecclesiæ*, Denz.-Bannw., n. 52; *Constitutions apostoliques*, VIII, xvii, 18, *P. G.*, t. i, col. 1115; *Testament*, l. I, c. xxxviii, éd. Rahmani, p. 91; *Sacramentaire grégorien*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 221; *Pontifical romain*, etc; voir, pour les rituels latins, Martène, et pour les grecs : Goar, Denzinger, *Rit. orient.*, t. ii, p. 8, 69, 133, 232, 264, 287.

c) *Le presbytérat est-il sacrement ?* — Sur ce point, il n'y a jamais eu d'hésitation. Les théologiens postérieurs au concile de Trente trouvent dans les textes conciliaires la définition de cette vérité. Personne ne nie l'existence du sacrement d'ordre; or ce sacrement réside avant tout dans le rite qui confère le pouvoir de consacrer le corps et le sang du Sauveur et de remettre les péchés. Sess. xxiii, can. 1, 3.

Comme pour la question précédente, on recourt ici à l'Écriture, qui montre les prêtres coopérateurs des apôtres et pasteurs des âmes, I Pet., v, 1; leur pouvoir leur étant conféré par le rite de l'imposition des mains, I Tim., iv, 14; v, 22. Le raisonnement n'est pas infirmé, au contraire, du fait que dans la primitive Église « prêtres » et « évêques » étaient synonymes. La Tradition ne contient aucune note discordante; aucune controverse chez les scolastiques : *Quantum ad sacerdotium, est extra controversiam apud catholicos et plane de fide.* Tanner, *De ordine*, disp. I, q. ii, dub. ii, n. 39. Le rite de l'ordination, soit qu'il s'agisse de l'imposition des mains, soit qu'on envisage la tradition des instruments, est tout aussi expressif au point de vue du pouvoir sacramentel conféré

Il faut donc admettre que le sacerdoce, comme le diaconat, imprime dans l'âme un caractère distinctif et ineffaçable. Sur ce point qui rallie les suffrages de tous les théologiens, on lira CARACTÈRE SACRAMENTEL, t. II, col. 1698 sq. L'un et l'autre ont aussi une efficacité en vue d'assurer l'exercice des fonctions sacrées. Voir plus haut la définition du concile de Trente que les théologiens postérieurs ne font que reprendre et commenter. Cette conclusion immédiate de la doctrine générale du sacrement de l'ordre est considérée comme au moins théologiquement certaine.

2. *L'épiscopat est-il un ordre à part du simple sacerdoce ?* — Pour ne pas s'égarer dans les multiples spéculations émises par les théologiens à ce sujet, il importe de rappeler leurs principes généraux. Il est de foi, disent-ils, que l'épiscopat est de droit divin dans l'Église; cf. conc. de Trente, sess. XXIII, can. 6. Il est également de foi que l'épiscopat, et quant au pouvoir d'ordre et quant au pouvoir de juridiction, est supérieur au simple presbytérat. Il ne saurait donc y avoir de controverse sur le point précis que l'épiscopat, *envisagé comme plénitude du sacerdoce*, est et demeure un sacrement. La question controversée entre théologiens est de savoir si l'épiscopat est un sacrement *adéquatement distinct* du simple sacerdoce, et imprimant dans l'âme un *nouveau* caractère. Nous avons vu (col. 1311), que nombre d'anciens théologiens, tout en admettant que l'ordination épiscopale étend et accroît le caractère sacerdotal en conférant à l'évêque des pouvoirs que n'a pas le prêtre, nient cependant que l'épiscopat soit un ordre distinct du sacerdoce. C'était l'opinion des grands scolastiques; après le concile de Trente, l'école thomiste, dans son ensemble, y demeurera fidèle; cf. Aversa, *De ordinis et matrimonii sacramentis*, Gênes, 1642, q. I, sect. VII; Gonet, *Clypeus, de ordine*, disp. IV, a. 2; Billuart, dissert. IV, c. II; Billot, thèse XXI; Hugon, *Tractatus*, t. IV, p. 720.

Mais les théologiens et canonistes modernes, surtout après Bellarmin, ont pris une position nettement opposée. Hallier déclare l'opinion de Bellarmin, une doctrine *certissima. De sacrament. elect. et ord.*, part. II, sect. II, c. I, a. 2, § 2, dans Migne, *Cursus theol.*, t. XXIV, col. 711. Pierre Soto va jusqu'à la considérer comme de foi, *De institut. sacerd., de ordine*, sect. IV; Michel de Médina estime périlleuse l'opinion contraire, *De sacr. hom. cont.*, l. I, c. XV; Vasquez, qu'elle doit être notée sévèrement, disp. CCXL, c. XI; cf. Tanner, *loc. cit.*, dub. II, n. 23. Perrone, tout en reconnaissant les graves autorités qui patronnent l'opinion thomiste, et la liberté avec laquelle elle est de fait enseignée, ne l'estime pas probable et rappelle que plusieurs lui infligent une censure, *De ordine*, n. 78, note; cf. Hurter, t. III, n. 698; Philipps, *Kirchenrecht*, 1, § 36; Pirhing, *De ordinatione et ordinandis*, l. XI, n. 3; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Episcopatus*.

Tout en laissant à chacun une liberté ici fort légitime, il est permis de remarquer la solidité des arguments apportés en faveur de l'opinion récente. Dans l'*Écriture*, l'ordination épiscopale, I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6, présente tous les caractères d'un sacrement, en raison de l'imposition des mains, de la grâce, et des pouvoirs conférés. La *Tradition patristique* ne parle pas de l'ordination des évêques en d'autres termes que de celle des simples prêtres. Un texte significatif de saint Augustin est celui où, parlant des évêques donatistes, il parle de leur ordination comme d'un véritable sacrement. *Serm. ad Cæsariensis Ecclesiæ plebem*, n. 2, *P. L.*, t. XLIII, col. 691. Les textes patristiques ont été rassemblés par Bellarmin, *De ordine*, c. III, v. De plus, si l'on doit faire état du canon 6 de la sess. XXIII du *concile de Trente* pour prouver que le diaconat et le presbytérat sont des sacrements, il faut également l'accepter en faveur de la même thèse en ce qui concerne l'épiscopat. *Du rite de l'ordination* découle la même conclusion : car il renferme tous les éléments d'un rite sacramentel : imposition des mains, communication de la grâce et des pouvoirs. La *raison théologique* elle-même demande que l'épiscopat qui confère le pouvoir de confirmer et d'ordonner, confère en même temps le caractère correspondant et, avec le caractère, la grâce. Autrement, il faudrait dire que le pouvoir épiscopal est un pouvoir totalement extérieur, une députation externe, révocable au gré du souverain pontife. Voir, sur tous ces points, Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 615-618.

La thèse adverse repose sur deux considérations qu'il reste à examiner :

On dit d'abord que l'épiscopat n'ajoute aucun pouvoir au presbytérat, en ce qui concerne l'objet propre du sacerdoce, l'eucharistie; donc il n'ajoute aucun caractère sacramentel nouveau; cf. Antoine, *Theol. moral. univ.*, *De sacram. ordinis*, q. IV. L'argument est faible, car il faut bien reconnaître dans l'épiscopat, tout au moins, une *extension* du caractère sacerdotal. De plus, l'épiscopat confère le pouvoir de communiquer aux autres le droit d'offrir le sacrifice eucharistique, ce qui est bien quelque chose à l'égard de l'eucharistie. Pourquoi ne pas affirmer un caractère spécial, tout comme on l'affirme dans le diaconat par rapport au presbytérat ?

On dit aussi que l'épiscopat présuppose « *de necessitate sacramenti* » le presbytérat; l'épiscopat ne saurait avoir de consistance propre. Incluant nécessairement le simple sacerdoce, on ne doit le considérer que comme une extension de ce sacerdoce. L'argument n'est pas sans réplique, car il faudrait avant tout prouver la vérité de son point de départ, que certains faits contredisent. Voir plus loin. Mais, même s'il était absolument certain que le futur évêque dût être au préalable revêtu du simple sacerdoce, la conséquence ne serait pas encore inattaquable. On devrait simplement affirmer que le caractère de l'épiscopat dépend essentiellement de celui du presbytérat. C'est tout ce qu'en bonne logique il est possible de conclure. Il faut donc, dans cette controverse où les adversaires raisonnent un peu abstraitement, se défier des affirmations trop absolues. Au fond, peut-être, n'existe-t-il ici qu'une querelle verbale : *Nemo prohibeat disceptare num episcopatus sit ordo a presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus differat, vel potius sit ampliatio quædam characteris in collatione presbyteralis ordinis impressi*, Benoît XIV, epist. *In postremo*, 20 oct. 1756, § 17.

Qu'on admette sept ou huit ordres, la chose au point de vue du dogme est sans importance. Pesch, *op. cit.*, n. 620, écrit fort sensément que c'est là pure question de mots : en tous cas, ajoute-t-il, *certe falsum est, quod quidam dicunt, esse communem et concordem omnium sententiam in Ecclesia septem esse ordines, nec plures nec pauciores*, ce qui vise directement le principe émis par Billot, *op. cit.*, thèse XXXI, § 2. Le titre « *de septem ordinibus* » du c. II, dans la sess. XXIII du concile de Trente n'appartient pas, on le sait, au texte conciliaire; cf. Tanner, disp. VII, q. II, dub. II, n. 37. Maldonat, que son époque rapproche du concile de Trente, est tout à fait partisan d'énumérer huit ordres et de compter l'épiscopat pour un ordre à part. *De ordine*, q. IV, *initio*. Voir sur cette question, E. Furtner, *Das Verhältnis der Bischofsweihe zum heiligen Sacramente des Ordo*, Munich, 1861; A. Kurz, *Der Episcopat der höchste vom Presbyterate verschiedene Ordo*, Vienne, 1877; Schultz-Plassmann, *Der Episcopat*

oder die Bischofsweihe ein Sacrament, Paderborn, 1883; Zardetti, *Die Bischofsweihe*, Einsiedeln, 1889.

3° *Le ministre de l'ordre.* — La question du ministre *ordinaire* du sacrement de l'ordre est résolue conformément à l'enseignement traditionnel, sanctionné par le concile de Trente, sess. XXIII, can. 7, et par la discipline de toutes les Églises orientales. *Quod ministrum sacramenti ordinis esse solum episcopum, ut in tota Dei Ecclesia, ita et apud Orientales pro irrefragabili fundamento semper habitum est.* Denzinger, *Rit. orient.*, t. I, p. 141. Voir sur cette question du ministre ordinaire, Vasquez, disp. CCXLIII, c. I, et Tanner, disp. VII, c. III, dub. 2, lequel ajoute cette remarque opportune : « dans tout royaume, il appartient au prince seul de distribuer les emplois publics; or, dans l'Église, les évêques sont comme les princes. » Au point de vue de la licéité, le ministre ordinaire de l'ordre est l'évêque propre (voir plus loin, col. 1400). Mais sur cette doctrine générale se greffent des questions secondaires relatives au ministre extraordinaire de l'ordre et au ministre de l'épiscopat.

1. *Le ministre extraordinaire de l'ordre.* — *a*) *Ordres mineurs et sous-diaconat.* — La question du ministre extraordinaire, en ce qui concerne les ordres mineurs et le sous-diaconat, est résolue conformément à la doctrine des scolastiques avant le concile de Trente. Autrefois, un évêque pouvait donner au simple prêtre la délégation nécessaire à cet effet. Voir les témoignages dans Hallier, *op. cit.*, part. II, sect. V, c. I, a. 2, n. 9 sq. Mais ce pouvoir a été retiré aux évêques par Grégoire IX, *Decretal.*, l. III, tit. XL, c. IX. Aussi les théologiens enseignent-ils communément que seul le pape peut donner à ce sujet une délégation : Vasquez, disp. CCXLIII, c. IV, n. 73; Hallier, *loc. cit.*, a. 3, n. 9; Tanner, disp. VII, q. III, dub. 2; Wirceburgenses, *De ordine*, n. 145. Le concile de Trente est formel en ce qui concerne le pouvoir qu'ont les abbés de conférer à leurs sujets les ordres mineurs. Sess. XXIII, c. X, *de reformat.* S'il y a eu quelques hésitations pour l'assimilation du sous-diaconat aux ordres mineurs, elles sont aujourd'hui dissipées; cf. Gasparri, *De sacra ordinatione*, t. II, n. 941 sq.

b) *Prêtrise.* — On ne saurait s'arrêter à l'hypothèse émise par certains auteurs, très rares, d'une délégation pontificale accordant à un simple prêtre le pouvoir de conférer la prêtrise. L'argument des ordinations faites par les chorévêques n'a aucune valeur, beaucoup de chorévêques ayant possédé véritablement le caractère épiscopal; voir ÉVÊQUES, t. V, col. 1693. On prête cette opinion à Auriol; il n'est pas certain que cet auteur l'ait tenue : il écrit simplement : *Minister sacramenti ordinis est episcopus, licet ex dispensatione possit esse sacerdos. In IV^um Sent.*, dist. XXV, a. 1. Il ne dit pas, en effet, que le prêtre peut être par délégation ministre de *tous* les ordres. Vasquez s'appuie sur Auriol pour émettre l'hypothèse que nous avons soulignée, *loc. cit.*, n. 39. Mais cet auteur se laisse guider par la considération d'un fait, dont nous allons parler.

c) *Diaconat.* — C'est la doctrine commune de tous les théologiens, après comme avant le concile de Trente, que le simple prêtre, même par délégation pontificale, ne peut administrer le diaconat. Mais, en fait, Vasquez et quelques autres soutiennent que pareille délégation a été donnée jadis en quelques cas. Il s'agit, en l'espèce, très particulièrement de la bulle d'Innocent VIII (1489) accordant aux abbés cisterciens le pouvoir de conférer le sous-diaconat et même le diaconat à leurs sujets. Bien plus, récemment, dom Fofi a publié, dans la *Scuola cattolica* de Milan (mars 1924), une bulle de Boniface IX (1400) accordant à l'abbé de Saint-Osithe, en Angleterre, et à ses successeurs le pouvoir d'ordonner leurs sujets sous-diacres, diacres et même prêtres. L'évêque de Londres ayant réclamé, voyant en ce privilège un attentat à sa juridiction, le pouvoir fut retiré en 1403. Les textes sont aux archives vaticanes, *Reg. lat. 81*, fol. 264, pour la concession; *Reg. lat. 108*, fol. 132, pour la révocation.

Sur la bulle d'Innocent VIII, on s'accorde généralement à en admettre l'authenticité; mais il s'agit de savoir si la concession relative au diaconat s'y trouve. Le cardinal Gasparri déclare avoir inspecté le document aux archives vaticanes et n'avoir pas trouvé mention du diaconat. *De sacra ordinatione*, t. II, n. 798. Voir sur cette bulle et sa portée Ch. Pesch, *op. cit.*, n. 667-668; Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, p. 192 sq., qui, tout en inclinant vers l'authenticité de la bulle, fait opportunément remarquer à la suite de L. Pastor, *Hist. des papes*, tr. fr., t. V, p. 330, 340, « qu'il existait à Rome, précisément en 1489, une officine fabriquant de fausses bulles pontificales et retirant de ce commerce des profits scandaleux. » Même en admettant et l'authenticité de la bulle et la concession, la question dogmatique demeurerait entière, ce serait « une discipline momentanément autorisée par l'Église et qui ne préjuge pas la question de droit. » J. Rivière, art. *Ordre*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. V, col. 134. C'est d'ailleurs la solution donnée par tous les théologiens qui, depuis Vasquez, se sont occupés de cette bulle. Un de ceux qui ont le mieux discuté sur ce point la question de droit est Noël Alexandre, *op. cit.*, *De sacramento ordinis*, p. 764.

Quant à la bulle de Boniface IX, si elle était authentique et comportait la concession exorbitante qu'on pense y trouver, la solution serait la même; cf. Hugon, *Revue thomiste*, 1924, p. 490 sq. Mais la question serait de savoir s'il ne convient pas de donner un sens différent à la bulle. Dans les *Estudios ecclesiasticos*, avril 1925, le P. J. Puig de La Bellacasa pense qu'il s'agit, non pas du pouvoir physique qui serait donné à un simple prêtre de conférer le diaconat et le sacerdoce, mais d'une autorisation accordée à la communauté pour que les ordinations soient faites dans le monastère même, sans passer par la juridiction de l'évêque de Londres. On comprend alors plus facilement le sens de la réclamation de ce dernier. *La bula « Sacræ religionis » de Bonifacio IX.* Cf. Hugon, *Utrum possit summus pontifex delegare simplicem presbyterum ad conferendum diaconatum vel etiam presbyteratum*, dans *Divus Thomas*, de Plaisance, janvier 1905, p. 100-104.

A propos des deux bulles, on trouvera un bon exposé de toute la question dans *L'Ami du clergé*, 1926, p. 468-469; 1928, p. 370-373.

2. *Le ministre de l'épiscopat.* — On a vu, col. 1248, que dès la plus haute antiquité, trois évêques furent requis pour la collation de l'épiscopat. Les théologiens modernes, recevant cette discipline traditionnelle, se demandent si la présence des trois évêques et leur participation au sacre sont nécessaires pour la validité du sacrement. Trois réponses ont été faites.

La première opinion est celle de J. Morin, *De sacris ordinat.*, part. II, exerc. IV, c. II; de Gonet, *De ordine*, disp. IV, a. 3; de Tournely, *De ordine*, q. VI, a. 1, § *De ministro ordin. episcopalis*, concl., qui déclarent la participation des trois évêques (Tournély dit : au moins de deux) tellement indispensable qu'il n'est pas probable même qu'une dispense du pape y puisse suppléer. Les faits qu'on oppose à cette thèse absolue sont purement et simplement révoqués en doute. — La deuxième opinion tient pour valide la consécration donnée par un seul évêque, lorsqu'elle se fait avec permission expresse du pape. Ainsi Cajétan, *Opusc. de potestate papæ*, Bellarmin, *De con-*

ciliis et Ecclesia, l. IV, c. VIII, Arriaga, *De ordine*, disp. LVII, etc., Vasquez, disp. CCXLIII, c. VI, n. 63. — Une troisième opinion, la seule à retenir, puisque le Code l'a consacrée, can. 951, considère les deux évêques consécrateurs comme de simples assistants, un seul évêque pouvant assurer la validité du sacre, mais illicitement s'il n'a pas les deux assistants ou une dispense du Saint-Siège. C'est la solution de Benoît XIV, *De synodo*, l. XIII, c. XIII, n. 4, 5. Les raisons sont surtout d'ordre historique : ce qui s'est fait du consentement des papes est très certainement valide; or, on cite plusieurs cas de consécrations épiscopales faites par un seul évêque. Voir, en particulier, sur ce point, les cas cités à propos de l'Irlande, dans l'art. *Celtiques (Liturgies)* du *Dict. d'archéol. et de liturgie*, t. II, col. 3023-3024. De plus, la dispense accordée par le Saint-Siège, pour la licéité de cette ordination, n'ajoute rien au pouvoir d'ordre de l'évêque consécrateur. Voir aussi Hallier, *op. cit.*, part. II, sect. V, c. II, § 2, 3; Sardagna, *De ordine*, a. 6, n. 428; Gasparri, t. II, n. 1087, etc. On sait d'ailleurs que, dans l'Église latine, la consécration d'un évêque est réservée en principe au souverain pontife : le prélat consécrateur agit par mandat du pape.

4° *Le sujet de l'ordre.* — Les positions doctrinales traditionnelles se retrouvent dans l'enseignement des théologiens posttridentins. Nous noterons cependant, dans Hallier, *De sacris elect. et ordin.*, part. I, sect. VIII, c. II, une intéressante dissertation sur les pouvoirs des parents, à l'égard de leurs enfants destinés à la cléricature. Migne, *Cursus*, t. XXIV, col. 586 sq. De son côté Benoît XIV tranche la question de la validité des ordinations conférées à des enfants encore privés de l'usage de la raison : *Si contingeret ab episcopo non solum minores, sed etiam sacros ordines infanti conferri, concordi theologorum ac canonistarum suffragio definitum est,* VALIDAM *sed illicitam censeri hanc ordinationem,* NON ATTENTA CONTRARIA SENTENTIA, *quæ raros habet asseclas et quæ supremis tribunalibus et congregationibus Urbis numquam arrisit.* Bulle *Eo quamvis*, 4 mai 1745, § 20; cf. Esparza, *op. cit.*, l. X, q. CVI. Il ne saurait être question ici de progrès que dans les dispositions disciplinaires conformément aux canons de l'Église. L'obligation faite par le concile de Trente aux candidats de la cléricature de ne recevoir la tonsure qu'après avoir été confirmés, voir ci-dessus, col. 1363, a soulevé entre théologiens la question de savoir si cette obligation était *sub gravi* ou non. On cite pour la solution négative Suarez, Valencia, Coninck, Navarrus, D. Soto, et quelques autres; pour l'affirmative, Tolet, Bonacina, Hallier; cf. Hallier, *op. cit.*, part. II, sect. IV, c. III.

Mais la seule controverse intéressante parmi les théologiens modernes est celle qui regarde le sujet capable de recevoir la consécration épiscopale. Devant certains faits, vrais ou supposés, de l'histoire, plusieurs théologiens se demandent si le sacerdoce simple est tellement nécessaire en celui qui doit être sacré évêque, que son absence causerait la nullité de la consécration épiscopale.

Il faut reconnaître que la réponse presque unanime des théologiens modernes est affirmative : *omnes sentiunt ordinationem episcopi esse invalidam nisi præcesserit sacerdotium.* Grégoire de Valencia, disp. IX, q. I, punct. 4; cf. Vasquez, disp. CCXL, c. V, n. 54; S. Alphonse de Liguori, l. VI, n. 793, et les auteurs cités. — La raison théologique de cette solution est ainsi présentée en substance par Hallier, *De sacr. elect. et ord.*, part. II, sect. I, c. I, n. 14 : la consécration épiscopale ne confère pas le pouvoir de consacrer, qui est avant tout sacerdotal. Donc, à moins de supposer déjà existant ce pouvoir, personne ne peut devenir évêque. Et, en effet, celui qui n'a pas pouvoir sur le corps réel de Jésus-Christ, comment, aurait-il pouvoir (d'ordre) sur le corps mystique? C'est une des raisons, on l'a vu, qui font admettre à beaucoup de scolastiques une distinction simplement inadéquate entre le presbytérat et l'épiscopat (voir col. 1311). Aussi, parmi ceux qui admettent une distinction adéquate, quelques-uns poussent la logique jusqu'à admettre la validité de l'épiscopat reçu sans sacerdoce préalable. Ainsi Bosco : *Cum nos teneamus episcopalum esse ordinem proprie dictum, nullus debet mirari, si consequenter teneamus eum, qui sacerdos non sit, valide posse episcopum consecrari. Theologia sacramentalis*, Louvain-Anvers, 1665-1685, *de sacramento ordinis*, disp. X, sect. I, concl. 9, n. 200. Mais les partisans de la distinction adéquate n'acceptent pas tous cette conclusion. Dieu a pu poser comme condition préalable à l'épiscopat le caractère presbytéral, tout comme il exige le caractère baptismal avant l'ordination sacerdotale. Saint Alphonse de Liguori, l. VI, n. 738. Une question de fait doit dominer la discussion, l'Église a-t-elle jamais considéré comme valide la consécration épiscopale d'un simple diacre ? Nicolas I[er] a protesté contre une allégation de ce genre faite par les partisans de Photius. *P. L.*, t. CXIX, col. 1155 D. Voir aussi Ratramne, *P. L.*, t. CXXI, col. 334, dans ses quatre livres *Contra Græcorum opposita romanam Ecclesiam infamantium*, surtout l. IV, c. VIII; et les protestations des évêques du synode de Worms, en 868; voir Hefele-Leclercq, t. IV *a*, p. 460; cf. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. I, Ratisbonne, 1867, p. 682 sq. Les quelques faits vraisemblables qu'apporte Martène, *De ant. eccl. rit.*, l. I, c. VIII, a. 2, sont de peu d'importance, soit qu'ils n'aient aucune notoriété, soit qu'ils puissent s'expliquer par l'ignorance de quelques-uns; cf. J. Morin, *op. cit.*, part. III, exercit. XI, c. II. Ce seraient des abus qui n'engagent pas l'autorité de l'Église.

Il ne semble pas cependant qu'on doive se montrer aussi rigide. Benoît XIV dit expressément qu'on peut librement discuter *an vetustioribus temporibus a diaconatu factus sit transitus ad episcopatum, ordine presbyterali non antea suscepto.* Epist. *In postremo*, 20 oct. 1756, § 17. Dès lors qu'on admet que l'épiscopat est un ordre distinct adéquatement du simple presbytérat, on peut le concevoir comme renfermant éminemment en lui-même tous les pouvoirs du sacerdoce. Les apôtres n'ont-ils pas été ordonnés évêques sans passer par le presbytérat ? Voir Act., XIII, 3. Dans l'Église apostolique on ne connaissait même que les évêques-presbytres et les diacres : voir surtout Phil., I, 1, et Clément de Rome, *Cor.*, XLII. Tant de papes, dans les premiers siècles principalement, ont été élevés immédiatement du diaconat au souverain pontificat sans recevoir d'autre ordination que la consécration épiscopale ! On rappelle aussi l'ordination de l'antipape Constantin. Voir *Liber pontificalis*, n. 227, 257, 292, 427, 455, 579, 264-265. Telle est la thèse de Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. I, n. 5; de Philipps, *Kirchenrecht*, I, § 36; de Mabillon, *Comm. præv. ad ordinem romanum*, § 16, 18; de Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. VIII, a. 3, n. 10; de Chardon, *Hist. des sacrements*, et d'autres cités par Gasparri, *op. cit.*, t. I, n. 23-24. Voir aussi D. Parisot, *Les ordinations per saltum*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 335-369; Many, *Prælect. de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 16-24. Sans doute, on peut répondre en recourant à l'hypothèse jadis formulée par Bellarmin, que, dans une seule ordination, on pouvait communiquer à la fois le diaconat et la prêtrise, *de ordine*, c. V, et que les brèves indications du *Liber pontificalis* supposent plus qu'elles n'in-

diquent l'ordination sacerdotale. Quoi qu'il en soit, la conclusion du cardinal Gasparri paraît ici devoir s'imposer : *Argumenta peremptoria pro una aliave sententia non sunt. Nos igitur putamus alteram sententiam* (celle qui admet la validité de la consécration du simple diacre) *esse vere probabilem tum intrinsece, tum extrinsece, propter tot tantorumque doctorum auctoritatem. Op. cit.*, n. 26. Pratiquement, il faudrait aujourd'hui réitérer la consécration, mais sous condition. Quant aux consécrations faites dans les premiers siècles, élevant un simple diacre à l'épiscopat, elles étaient certainement valides : l'intention de l'Église était de conférer la plénitude du sacerdoce et les formules employées n'étaient pas limitatives de l'intention comme le sont celles d'aujourd'hui.

5° *L'origine de la juridiction épiscopale.* — Cette question n'appartient que fort indirectement au traité de l'ordre. Posée néanmoins dans la XXIIIe session du concile de Trente, elle fait corps avec l'ensemble de la doctrine que nous avons exposée jusqu'ici. Il convient donc de s'y arrêter, tout au moins brièvement.

Les discussions passionnées qui se produisirent au concile, lors de la discussion des textes de la session XXIII, ne pouvaient laisser indifférents les théologiens postérieurs. La controverse, on le sait, voir col. 1354, n'était pas dirimée et chacune des parties adverses pouvait garder son opinion. Il s'agissait, on l'a vu, de savoir si la juridiction ordinaire est donnée aux évêques immédiatement par Dieu ou immédiatement par le souverain pontife. L'argumentation de Laynez, juste dans sa substance, avait néanmoins laissé plus d'un point dans l'obscurité. A la longue, les positions respectives des deux opinions ont été mieux précisées, et le débat plus exactement délimité.

Il serait totalement faux de croire que la thèse « immédiatiste » n'a trouvé de partisans que chez les gallicans, les jansénistes, les fébroniens : elle a eu des défenseurs d'une note catholique incontestable, tels que Vasquez, disp. CCXL, c. IV, n. 41 ; François de Vitoria, Relect. II, *De potestate Ecclesiæ*, q. II, les théologiens de Wurzbourg, *De legibus*, n. 104 (Neubauer); Colet; Philipps, *Kirchenrecht*, I, n. 186 sq., etc. Mais ceux-ci ont précisé qu'ils n'entendaient nullement supprimer la dépendance des évêques à l'égard du souverain pontife. La controverse a été bien exposée par Muncunill, *De Christi Ecclesia*, Barcelone, 1914, p. 492.

La juridiction épiscopale procède immédiatement de Dieu en ce sens que, d'institution divine, il doit toujours exister dans l'Église des évêques, lesquels, sous l'autorité du pape, régissent, par un pouvoir ordinaire, le peuple fidèle qui leur est confié. *Episcopi sunt apostolorum successores atque ex divina institutione peculiaribus Ecclesiis præficiuntur quas cum potestate ordinaria regunt sub auctoritate romani pontificis.* Code, can. 329, § 1. Sur ce point, tout le monde est d'accord.

Mais la question se pose de savoir si *chaque* évêque pris individuellement reçoit immédiatement de Dieu sa juridiction.

Sans contestation possible, aucun évêque ne peut recevoir, retenir, exercer une juridiction quelconque contre la volonté du souverain pontife. C'est-à-dire que personne ne peut être constitué évêque sans l'intervention du pape, soit que le pape le désigne personnellement, soit que le choix s'effectue par un délégué du pape et selon les règles posées par la loi de l'Église ou les conventions fixées par le Saint-Siège. Il serait en effet contraire à la constitution même de l'Église que les pasteurs des Églises particulières pussent être constitués sans l'assentiment de celui qui, comme pasteur suprême, gouverne l'Église universelle. Aujourd'hui encore, dans les Églises orientales, les patriarches, autrefois, dans les Églises occidentales, les métropolitains confirmaient les nominations épiscopales, mais en vertu de l'autorité et de la délégation du souverain pontife, dont ils tenaient eux-mêmes leur autorité. Voir ÉLECTION DES ÉVÊQUES, t. IV, col. 2256 sq. Aujourd'hui, le pouvoir de centralisation est plus accentué : *Cuilibet ad episcopatum promovendo... necessaria est canonica provisio seu institutio qua episcopus vacantis diœcesis constituitur, quæque* AB UNO *romano pontifice datur.* Canon 332, § 1.

Étant donnée la nécessité de cette institution canonique, faite par le souverain pontife seul — nécessité qui n'est contestée par personne — la question se pose de savoir si la juridiction est conférée à chaque évêque, immédiatement, par Dieu, à l'occasion de cette institution canonique, ou si elle est communiquée directement par le pape dans cette institution canonique.

Les immédiatistes dont nous avons cité tout à l'heure les principaux représentants estiment que la juridiction est conférée immédiatement par Dieu aux évêques, soit au moment de leur sacre, soit de tout autre façon, de telle manière que l'institution canonique ne fait que limiter cette juridiction à une portion déterminée du troupeau des fidèles, ou réaliser la condition sans laquelle le Christ n'accorderait pas la juridiction aux évêques. Voilà pourquoi, dans une formule brève, nous disions : juridiction accordée par Dieu *à l'occasion* de l'institution canonique.

Les théologiens médiatistes, soit dès le Moyen Age : (Albert le Grand, *In IVum Sent.*, dist. XIX, q. XI; S. Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XX, q. I, a. 4, sol. 2; dist. XXIV, q. III, a. 2, sol. 3, ad 1um; *In IIum Sent.*, dist. ult., q. II, a. 3, expositio textus; *Cont. Gentes*, l. IV, c. LXXII; S. Bonaventure, *Breviloquium*, VI, 12; *In IVum Sent.*, dist. XVIII, part. II, q. III, concl.; Durand de Saint-Pourçain, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. V, a. 5), soit avant le concile, (saint Antonin, Cajétan), soit après le concile (Bellarmin, Suarez, Benoît XIV, et la plupart des théologiens modernes et contemporains), enseignent que la juridiction épiscopale dérive du Christ comme de sa cause première et principale, mais est conférée immédiatement par le souverain pontife, dans l'acte même qui institue les évêques pasteurs de leurs Églises. Aussi disions-nous que, selon cette opinion, la juridiction est accordée, *dans* l'institution canonique.

On peut ramener à cinq les arguments principaux en faveur de l'opinion médiatiste : 1° Le pape possède une juridiction pleine et entière sur l'Église universelle et sur chaque partie de l'Église : on ne voit pas le pourquoi d'une intervention spéciale de Dieu, alors que le pape peut très bien communiquer, de la plénitude de son pouvoir, la juridiction nécessaire pour le gouvernement d'une portion déterminée de l'Église. 2° Le pape est le pasteur suprême, *ordinaire et immédiat*, de toute l'Église : il semble donc nécessaire que toute autorité ecclésiastique inférieure descende de son propre pouvoir. 3° Il y a corrélation entre juridiction et sujets. Là où il n'y a pas encore de sujets, il ne peut encore exister de juridiction. Or, les fidèles deviennent les sujets de l'évêque par la désignation du souverain pontife. Donc, c'est par cette désignation même que les évêques acquièrent juridiction sur eux. 4° Il ne saurait être question, comme quelques-uns l'ont imaginé, d'une juridiction accordée par Dieu à l'évêque dans sa consécration. Le pouvoir de juridiction est distinct du pouvoir d'ordre, et les évêques, même non consacrés, peuvent exercer leur juridiction dès lors qu'ils ont pris possession canoniquement de leur siège (can. 334). 5° Enfin, la juridiction des évêques peut être modifiée, accrue, res-

treinte et même totalement supprimée par le souverain pontife. Or, dit avec raison Bellarmin, « il serait tout à fait étrange que la Providence qui dispose toutes choses avec suavité, n'eût pas voulu que la juridiction fût accordée aux évêques par le même moyen qui, une fois cette juridiction accordée, peut l'augmenter, la restreindre, et même la supprimer totalement. » *De romano pontifice*, l. IV, c. XXIX.

Ajoutons que la thèse médiatiste reçoit un singulier appoint d'autorité du fait de la déclaration de Pie VI : *hominem esse* (romanum pontificem)..., *a quo ipsi episcopi auctoritatem suam recipiant, quem admodum ipse a Deo supremam suam potestatem accepit...* Bref *Super soliditate*, 29 nov. 1786, Denz.-Bannw., n. 1500.

Le principal argument des immédiatistes est que les apôtres, dont les évêques sont les successeurs, ont reçu directement de Jésus-Christ leur juridiction. Mais cet argument a plus d'apparence que de solidité. En effet, la juridiction ordinaire que les apôtres possédaient sur les Églises fondées et administrées par eux (en quoi ils étaient à la lettre les prédécesseurs des évêques) ne doit pas être conçue indépendante de la juridiction de Pierre. Elle n'était en eux qu'une dérivation de l'autorité souveraine du chef de l'Église. Sans doute, le Christ avait donné aux apôtres cette juridiction ordinaire, mais il la leur avait donnée dépendante et dérivée de l'autorité de Pierre, tout comme si le pape nommait directement un curé dans un diocèse, la juridiction de ce curé serait néanmoins dérivée et dépendante de l'autorité de son évêque propre, lequel tient lui-même son pouvoir du pape; cf. Billot, *De Ecclesia*, thèse XXVI; et J. Bouché, art. *Apostolat*, dans le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. I, col. 691. Cette explication semble bien, d'ailleurs, remonter à saint Thomas, *In IVum Sent.*, dist. XXIV, q. III, a. 2, sol. 3.

Pratiquement, la divergence des thèses immédiatiste et médiatiste est de peu d'importance : « On a beaucoup discuté, au concile de Trente, sur la question de savoir si la juridiction des évêques vient immédiatement de Dieu ou du souverain pontife. Rien n'a été défini. Au concile du Vatican, la question ne fut même pas proposée, principalement *parce qu'en pratique, il est a peu près indifférent d'admettre l'une ou l'autre opinion*. Car les théologiens qui enseignent que la juridiction épiscopale dérive immédiatement de Dieu admettent aussi sans contestation que cette juridiction est conférée avec une vraie et pleine dépendance du souverain pontife. » Billot, *De Ecclesia*, q. XV, *De episcopis*, § 1. cf. *Collectio Lacensis*, t. VII, p. 472. On voit donc avec quelle réserve il faut accueillir les réflexions tendancieuses de Schwane, *Hist. des dogmes*, tr. fr., t. V, p. 371-375, qui conclut assez légèrement que le concile du Vatican s'est prononcé contre la thèse médiatiste.

VIII. LA THÉOLOGIE ORIENTALE MODERNE DU SACREMENT DE L'ORDRE. — Nous avons suivi jusqu'ici le développement de la théologie latine du sacrement de l'ordre; il est nécessaire d'exposer, tout au moins en raccourci, la théologie orientale. Notre tâche est singulièrement facilitée par la récente publication du tome III de la *Theologia dogmatica christianorum orientalium* du R. P. Jugie, Paris, 1929. Nous en résumerons ici les conclusions, quant au sacrement de l'ordre.

Et tout d'abord, de l'exposé de la théologie des orientaux « orthodoxes », il faut éliminer les critiques adressées par les meilleurs écrivains à l'Église romaine, coupable d'avoir surajouté un ordre, la papauté, d'avoir sousajouté les ordres mineurs à la hiérarchie instituée par Jésus-Christ. Nous devons également passer sous silence les controverses relatives au célibat. Voir sur ce point CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068 sq.

On peut, avec notre auteur, diviser l'exposé en cinq paragraphes : 1° noms, définition, institution du sacrement de l'ordre; 2° nombre et distinction des ordres; 3° matière et forme de chaque ordre; 4° effets du sacrement de l'ordre et principalement le caractère; 5° ministre du sacrement de l'ordre, ministre orthodoxe, schismatique, hérétique ou déposé.

1° *Noms, définition et institution du sacrement de l'ordre.* — 1. *Noms.* — Sur la synonymie et la différence des expressions χειροθεσία et χειροτονία employées pour désigner le rite de l'ordination, voir plus haut. Il faut observer que χειροτονία signifiant l'imposition des mains en général, ne prend la signification d'ordination que selon les exigences du contexte. En tant qu'ordre sacré, déjà possédé, l'ordre reçoit différents noms dont voici les plus usités : ἱερωσύνη, *sacerdotium ;* τὸ μυστήριον τῆς ἱερωσύνης ou τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα; — ἡ τάξις, *ordo*, ou ἡ ἱερὰ τάξις (synode de Chypre, sous Germain Pessimandre, en 1260, et Jean Beccos, *Confessio fidei*, dans *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et latinæ* de A. Theiner et F. Miklosich, Vienne, 1872, p. 28); ἡ τάξις τῆς ἱεροσύνης (Gabriel Sévéros, dans son Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων καὶ ἱερῶν μυστηρίων, Venise, 1691, p. 90); — τὸ μυστήριον τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων (Joasaph d'Éphèse, vers le XIVe siècle, dans *Responsa canonica*, resp. XLVII, édit. A. J. Almazov, Odessa, 1903, p. 38); — τὸ μυστήριον τῆς ἱερατικῆς χειροτονίας (*Confessio* de Michel Paléologue, dans *Monumenta...* de A. Theiner et F. Miklosich, p. 18). Les ordres se nomment τάξεις ou τάγματα ou, plus souvent encore, οἱ βαθμοὶ (degrés) τῆς ἱεροσύνης ἢ τῆς χειροτονίας. Les clercs revêtus des différents ordres constituent la hiérarchie sacrée, τὴν ἱερατικὴν ἱεραρχίαν; cf. Jugie, *op. cit.*, p. 394-397. L'expression ἱεροσύνη se lit dans la *Confession de Moghila*, part. I, q. XCI; dans les *Actes* du synode de Jassi de Métrophane Critopoulos, c. XI, les différents ordres étant appelés ici τάξεις, etc. Voir Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. I, Iéna, 1850, p. 188, 414, 456; t. II, p. 138, 141, 221.

2. *Définition.* — Les définitions proposées par les auteurs sont assez variables. Voir différents spécimens dans Jugie, p. 397-398, Les unes englobent le rite et les effets du sacrement; d'autres font une allusion plus particulière au caractère. Certains auteurs, comme Androutsos, restreignent expressément leur définition aux seuls ordres supérieurs. *Dogmatique*, p. 389. D'autres restreignent davantage encore et ne formulent qu'une définition convenant à l'épiscopat. Le P. Jugie rapporte une excellente définition, celle du catéchisme de Philarète : « Le sacerdoce est un sacrement dans lequel l'Esprit-Saint, par l'imposition de la main de l'évêque, rend le sujet légitimement élu, apte à conférer les sacrements et à paître le troupeau du Christ. »

3. *Institution de ce sacrement par le Christ.* — Il semble bien que les auteurs orthodoxes acceptent l'institution du sacrement de l'ordre par Jésus-Christ lui-même. Mais certaines théories paraissent difficilement conciliables avec ce principe. Aucune difficulté chez ceux qui enseignent que le sacerdoce a été institué à la Cène par les paroles : « Faites ceci en mémoire de moi; » auxquelles ils ajoutent les paroles prononcées après la résurrection : « Recevez le Saint-Esprit, » etc. (N. Bulgaris, XVIIe siècle, né en 1634, Ἱερὰ κατήχησις ἤτοι ἐξήγησις τῆς θείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας, c. I, édit. d'Hermopolis, 1884, p. 6), ou bien simplement la promesse générale du pouvoir de lier et de délier, Matth., XVIII, 18 (Confession de Dosithée, XV; Kimmel, t. I, p. 449), ou bien encore

les deux à la fois (Maltzev, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, introduction, p. CCXXXI). Un plus grand nombre d'auteurs tiennent que ce sacrement fut conféré aux apôtres après la résurrection, quand le Christ leur dit : « Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie.., Recevez le Saint-Esprit, » etc. Joa., XX, 21-23, paroles auxquelles il convient d'ajouter, Matth., XXVIII, 19-20 : « Allez, enseignez... Voici que je suis avec vous, » etc. (Gabriel Sévéros, Συνταγμάτιον, p. 94-95; Sylvestre Lebedinsky, *Compendium theologiæ classicum*, Moscou, 1805; Athanase de Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 375; Antoine Amphitheatrow, *Théologie dogmatique* (en grec), Athènes, 1858, § 314; K. J. Dyobuniotis, Τὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1915, p. 152, n. 2; Mésoloras, Συμβολική, t. II, Athènes, 1904, 2e éd., p. 325). On sait que saint Thomas appuie ce sentiment : *Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, ubi dictum est eis : Accipite Spiritum sanctum*, Joa., XX, 22. Suppl., q. XXXV, a. 4, *sed contra*. Malinovsky croit découvrir un certain rite d'ordination des apôtres dans le double signe tracé sur eux par le Christ, lorsque, leur conférant le pouvoir de remettre les péchés, il souffla sur eux et lorsque, remontant au ciel, il les bénit. Luc., XXIV, 50. C'est progressivement que les apôtres auraient été menés à la possession du sacerdoce souverain. *Somme de la théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), t. II, Serghief-Possad, 1908, p. 414-416. Beaucoup opinent que les apôtres ont reçu la plénitude du sacerdoce au jour de la Pentecôte. Ainsi, le synode de Chypre, sous Germain, dont les termes sont repris par le patriarche Jérémie II dans sa *Réponse I* aux théologiens luthériens de Tubingue, c. VII, dans Gédéon de Chypre, Κριτὴς τῆς ἀληθείας, t. I, Leipzig, 1758, p. 40; et surtout dans Nectaire Céphalas, Μελέται περὶ τῶν θείων μυστηρίων, Athènes, 1914, p. 107-108 (voir le texte dans Jugie, *op. cit.*, p. 400). Un seul auteur place l'ordination des apôtres au moment où le Christ les choisit pour prêcher l'Évangile et fonder l'Église : G. S. Gegle, Ὀρθόδοξος χριστιανικὴ κατήχησις, Patras, 1899, p. 81.

2° *Nombre et distinction des ordres.* — 1. *Nombre.* — On a vu plus haut (col. 1232) que, tandis que l'Église latine admet sept ou même huit degrés dans l'ordre, l'Église orientale n'en admet que cinq. On sait, en effet, que le psalmistat (office de chantre) est conféré, chez les Grecs, simultanément avec le lectorat. Seul l'eucologe d'Allatius, *Codex Barberinus 390* (XIIIe siècle) renferme un rite distinct pour le psalmistat et pour le lectorat; cf. Morin, *op. cit.*, part. II, p. 85-87. Il faut également se souvenir que si, dans l'ancienne Église gréco-byzantine, on trouve des *fonctions* correspondant plus ou moins aux *ordres* mineurs de l'Église latine, ces fonctions n'ont jamais été considérées en Orient comme des ordres véritables.

Nonobstant cette précision dogmatique incontestable des cinq ordres orientaux, il faut reconnaître que les théologiens russo-byzantins sont loin d'accepter unanimement ce chiffre de cinq.

Les uns, à l'instar des Latins, énumèrent sept ordres. Ainsi Gabriel Sévéros admet : 1° Les portiers et acolytes; 2° les exorcistes; 3° les lecteurs; 4° les sous-diacres; 5° les diacres; 6° les prêtres; 7° les évêques. *Op. cit.*, p. 91. Le P. Jugie, *op. cit.*, p. 404, note 3, émet l'hypothèse que Sévéros fait cette énumération pour capter la faveur des Latins et éviter, lors de l'impression de son livre à Venise, toute difficulté avec l'Inquisition. De Sévéros semble dépendre Métrophane Critopoulos, qui, dans sa *profession de foi*, c. XI, énumère les mêmes ordres, moins les acolytes (dont, en effet, les Pères orientaux n'ont jamais fait mention). Kimmel, *op. cit.*, t. II, p. 139. La confession orthodoxe de Pierre Moghila ne semble pas distinguer le simple sacerdoce de l'épiscopat, q. CIX; mais elle cite, comme ministres inférieurs aux prêtres, les lecteurs, les chantres, les *lampadaires*, les sous-diacres, q. CXI, Kimmel, t. I, p. 186, 188. Il n'est pas question du diaconat. Mais elle distingue le sacerdoce spirituel, qui appartient à tous les fidèles; cf. I Pet., II, 9, et le sacerdoce sacramentel, qui n'appartient qu'aux ministres sacrés. Du « lampadaire », il n'est question dans la liturgie grecque que comme fonction et non comme ordre ; cf. Goar, *Euchologion*, Paris, 1647, p. 230, 240; L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, Paris, 1895, v° Λαμπαδάριος. A. von Maltzev énumère les cinq ordres habituels et y ajoute le *céroféraire*, *op. cit.*, p. CCXXXI sq. S. Lebedinsky admet l'énumération habituelle des cinq ordres; mais il ajoute, au-dessus, les patriarches, les métropolitains, les archevêques (c'est également ce que fait le Maître des Sentences, voir col. 1303); au-dessous, les acolytes les chantres, les psalmistes, *op. cit.*, p. 521-522. L'auteur n'indique pas la différence entre chantres et psalmistes, pas plus qu'il ne définit l'acolytat. La plupart des auteurs récents se contentent de parler des trois ordres appartenant au sacrement, l'épiscopat, la prêtrise, le diaconat. Ainsi Athanase de Paros, *op. cit.*, p. 375-376; Gumilewsky, *Dogmatique* (en russe), t. II, p. 208-209; Antoine Amphitheatrow, *op. cit.*, § 317; Malinovsky, *op. cit.*, p. 420-424.

2. *Distinction.* — Les Grecs orthodoxes distinguent, sinon en théorie, du moins en fait les ordres *majeurs* et les ordres *mineurs*. Les premiers sont conférés à l'intérieur du sanctuaire et pendant le sacrifice de la messe, par une χειροτονία proprement dite, précédée de la formule d'élection : *Divina gratia*. Sur cette formule, voir col. 99 et 106. Les ordres mineurs, sous-diaconat et lectorat, sont conférés hors du sanctuaire et sans la célébration de la messe, avec une simple χειροθεσία sans la solennelle proclamation *Divina gratia*. Selon Siméon de Thessalonique, le sous-diacre doit être dit χειροθετεῖσθαι et le lecteur σφραγίζεσθαι, quoiqu'ils soient ordonnés tous deux par la χειροθεσία de l'évêque. La σφραγὶς du lectorat est une tonsure en forme de croix faite sur la tête de l'ordinand. Toutefois, tonsure et lectorat demeurent pour les Grecs eux-mêmes choses distinctes, quoique inséparables dans la cérémonie de l'ordination.

Les Gréco-Russes tiennent à peu près unanimement que l'épiscopat est un ordre adéquatement distinct du simple sacerdoce. Pierre Moghila, en confondant plus ou moins l'un et l'autre, a subi certainement des influences latines. MOGHILA (*Confession de*), t. X, col. 2077. Voir, sur la dualité d'ordre dans le presbytérat et l'épiscopat, Lebedinsky, *op. cit.*, p. 529; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 159, n. 1. Pour les Orientaux, les ordres inférieurs, y compris le sous-diaconat, ne sont pas des sacrements possédant une origine divine, mais de simples sacramentaux d'origine ecclésiastique; cf. N. Milasch, dans son *Droit ecclésiastique* (trad. grecque), Athènes, 1906, p. 334, 339; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 157. Les trois degrés supérieurs sont seuls tenus pour sacrements. N. Bulgaris, *op. cit.*, p. 13; Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, t. II, Pétersbourg, 1883, p. 491-492; Mésoloras, *op. cit.*, p. 329.

Le sous-diacre, dans la discipline canonique byzantine, est tenu au célibat, comme le diacre et le prêtre : il ne peut donc se marier qu'avant son ordination et les secondes noces lui sont interdites. C'est l'antique discipline des canons des Apôtres, can. 26, promul-

guée à nouveau par le concile *in Trullo*, can. 6 et 13. Les fonctions du sous-diacre grec ne ressemblent pas d'ailleurs aux fonctions du sous-diacre latin; voir Jugie, *op. cit.*, p. 407. Le lecteur grec a des fonctions assez chargées : il remplit une partie des fonctions de l'acolyte, une partie des fonctions du sous-diacre latin; voir Siméon de Thessalonique, *op. cit.*, c. CLX, col. 365-368.

3° *Matière et forme du sacrement de l'ordre.* — 1. *Matière.* — Peu de choses sont à ajouter à ce qui a été dit plus haut ; voir col. 1257. Quelques remarques empruntées à J. Morin font ressortir opportunément les divergences de l'Église latine et des Églises orientales.

Dans l'Église latine, ne sauraient jouer le rôle de matière du sacrement : pour l'épiscopat et la prêtrise, que l'imposition des mains, la porrection des instruments, l'onction; pour le diaconat, que l'imposition des mains et la porrection des instruments; pour le sous-diaconat et les ordres mineurs que la porrection des instruments. Dans l'eucologe byzantin, seule l'imposition des mains, χειροτονία ou χειροθεσία, peut jouer le rôle de matière du sacrement, non seulement pour les trois degrés supérieurs, mais encore pour le sous-diaconat et le lectorat. Il y a bien, chez les Grecs, une certaine tradition des instruments, mais cette tradition ne se fait qu'une fois l'ordination déjà terminée, et, exception faite pour l'imposition de l'évangéliaire sur le cou du candidat à l'épiscopat, qui est une cérémonie très ancienne commune aux Grecs et aux Latins, elle n'est pas primitive. Il faut encore ici remarquer que l'imposition de l'évangéliaire au futur évêque ne se fait pas dans toutes les Églises orientales : l'Église d'Alexandrie, par exemple, l'omet. J. Morin, *op. cit.*, part. II, exercit. XI, c. VII, p. 171.

Avec Morin, il faut noter une triple différence dans la tradition des instruments chez les Grecs et chez les Latins : 1° Chez les Latins, cette tradition a lieu au début du rite de l'ordination; chez les Grecs, elle ne se fait qu'une fois l'ordination achevée. — 2° Chez les Latins, la tradition des instruments, tout au moins pour le sous-diacre et les ordinands inférieurs, est le rite même de l'ordination; chez les Grecs, ce n'est qu'un symbole qui marque les prérogatives déjà concédées dans l'ordination. — 3° Chez les Latins, la tradition est accompagnée de formules expressives, qui sont comme la forme du rite; chez les Orientaux, il n'y a aucune formule accompagnant la tradition des instruments. *Id.*, exercit. XI, c. VII, p. 170.

D'où vient cette divergence dans le choix de la matière des ordres inférieurs ? C'est, pense Morin, qu'en Orient, les formules employées pour l'ordination de l'évêque, du prêtre et du diacre ont été étendues à l'ordination des clercs inférieurs; en Occident, l'Église a fait emprunt des formules et gestes par lesquels on créait les titulaires des emplois civils. *Id.*, exercit. XI, c. V, p. 165.

L'onction faite avec l'huile n'a jamais été pratiquée dans l'Église orientale : la seule onction dont parlent les Pères est l'onction spirituelle et mystique, qui signifie la collation des grâces de l'Esprit-Saint. Seul, Job le Pécheur fait allusion à l'onction matérielle employée pour le sacre des empereurs, ou, *dans certaines églises*, pour le sacre des évêques. Bibl. nat., *Supplém. grec. n. 64*, fol. 246. Mais cette allusion ne peut concerner que le rite latin ou le rite arménien. *Id.*, exercit., VI, c. I, p. 97-98. Cf. Arcudius, *De concordia Ecclesiæ orientalis et occidentalis...*, Paris, 1619, l. VI, c. I, p. 476-479.

Tous les théologiens orientaux admettent donc unanimement que la seule matière du sacrement de l'ordre est l'imposition de la main de l'évêque. Gabriel Sévéros, *op. cit.*, p. 93, et Pierre Moghila, *Confession orthodoxe*, part. I, q. CIX, Kimmel, t. I, p. 186; q. CXI, p. 189, parlent de la porrection des instruments comme matière de l'ordination; mais, déclare le P. Jugie, c'est pour « latiniser ». L'interprétation des PP. Malvy et Viller de la pensée de Pierre Moghila ne paraît pas exacte. *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1928, p. 66, n. 2 (texte grec).

2. *La forme.* — En ce qui concerne le sous-diaconat et le lectorat, il ne saurait y avoir de difficulté. Les eucologes indiquent l'oraison, qui doit être récitée sur l'ordinand pendant l'imposition de la main : et telle est la forme.

Mais pour les ordres supérieurs, la discussion que nous avons déjà rencontrée, voir ci-dessus, se retrouve chez les théologiens orthodoxes. Ou plutôt, la plupart d'entre eux acceptent purement et simplement que la formule efficace soit la prière *Divina gratia*, suivant en cela le sentiment d'Arcadius, de Goar et des autres signalés plus haut. Tels sont N. Bulgaris, *op. cit.*, p. 18; Mésoloras, *op. cit.*, p. 328; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 154; Koidakis, Κατήχησις, Athènes, 1906, p. 164, parmi les théologiens grecs modernes; et, parmi les russes, Lebedinsky, *op. cit.*, p. 523; Antoine Amphitheatrow, *op. cit.*, § 315; Ph. Gumilevsky, *op. cit.*, p. 206-207; Macaire, *op. cit.*, p. 494-495. On retrouve la même opinion professée par le synode ruthène de Zamosz, 1720, *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosiæ*, 2e édit., Rome, 1838, p. 100; par un autre synode ruthène de Lwow, 1891; cf. *Acta et decreta synodi Leopoliensis*, Rome, 1895. Il semble bien que le fondement de cette opinion soit l'interprétation donnée par Siméon de Thessalonique sur le sens de la prière *Divina gratia*, *op. cit.*, c. CLXIX, col. 377 A B.

Un seul auteur contemporain, Malinovsky, se rallie à la solution préconisée par le P. Hanssens, *op. cit.*, p. 418. Le P. Jugie préconise la solution de J. Morin, *op. cit.*, p. 418.

4° *Des effets du sacrement de l'ordre et principalement du caractère.* — 1. *La grâce.* — La formules de l'ordination dans les différents rites orientaux sont assez expressives pour qu'aucun théologien ne puisse révoquer leur efficacité quant à la grâce conférée par le sacrement. Mais un certain nombre de théologiens orthodoxes contemporains ne parlent pas de grâce sanctifiante, mais plutôt de pouvoir spirituel conféré par le sacerdoce. Aussi affirment-ils l'inamissibilité de cette grâce, tandis que par une inconséquence étonnante, ils nient l'existence du caractère. S. Lebedinsky, *op. cit.*, dont la théorie de la justification est d'ailleurs empruntée aux luthériens; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 159. Par contre, certains canonistes et théologiens byzantins exagèrent tellement l'efficacité de l'épiscopat, qu'ils assimilent cet ordre au baptême, déclarant que τὸ χρίσμα τῆς ἀρχιερωσύνης efface totalement les péchés commis avant sa réception. Voir, sur ce point, Théodore Balsamon, *In can. 12 concilii Ancyrani*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1156-1157; Démétrius Chomaténos, *Responsum XV ad C. Cabasilam*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. VII, col. 645-646. Sur les raisons qui sont invoquées par ces auteurs, voir Jugie. *op. cit.*, p. 420-421.

2. *Le caractère indélébile.* — Le caractère indélébile a été attaqué, en Russie, par Philarète Drozdov, pour complaire au procureur du Saint-Synode, désireux de promulguer une loi réduisant les clercs à l'état laïque. *Sobranie mnenii i otzyvov Philareta* (Collection des mémoires et réponses de Philarète), t. IV, Moscou, 1886, n. 539, p. 478-482; n. 561, p. 579-582. Pour cet auteur, il n'est question du caractère de l'ordre ni dans l'Écriture, ni chez les Pères, ni dans les canons conciliaires. Il n'est question que du caractère du

baptême et de la confirmation. S'il est vrai qu'on ne réitère pas l'ordre, il reste cependant que le prêtre tombé dans l'hérésie ou l'apostasie est réduit à l'état laïque. De plus, la *Confession* de Pierre Moghila ne dit rien du caractère sacerdotal. Il en est de même de la confession de Dosithée, décret XVI (ce qui est faux, car le texte original, « expurgé » à dessein par Philarète, porte : ἐντίθησι δὲ τὸ βάπτισμα καὶ χαρακτῆρα ἀνεξάλειπτον, ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη, Kimmel, t. I, p. 456). D'où il résulte, conclut notre auteur, que la doctrine du caractère de l'ordre n'appartient pas au dogme, mais a été introduite par les théologiens scolastiques et consacrée par le concile de Trente. A la suite de la promulgation de la loi russe réduisant à l'état laïque certains clercs coupables, nombre de théologiens russes ont admis la thèse de la non-existence du caractère sacerdotal, par exemple, J. Gortchakov, *Droit ecclésiastique* (en russe), Pétersbourg, 1909, p. 99-100; Iastrebov, *Des sept sacrements* (en russe), dans les *Trudy* de l'Académie de Kiev, t. II, 1908, p. 198-199. Mais, par contre, d'autres auteurs ont maintenu la doctrine véritable : Sylvestre Malevansky, dans son *Cours de théologie orthodoxe* (en russe), t. IV, 2e éd,. Kiev, 1897, p. 381; Von Maltzev, *Die Sakramente*, p. CCXXXIII; V.-I. Ekzemplarsky, dans sa dissertation sur la *Doctrine biblique et patristique touchant l'essence du sacerdoce* (en russe), Kiev, p. 245. Plus récemment encore, en 1917-1918, lors du concile général russe, des voix se firent entendre en faveur du caractère sacerdotal inamissible. A. Khotovitsky, N.-G. Popov, etc. Voir Jugie, *op. cit.*, p. 435.

Quoi qu'il en soit de la doctrine du caractère, les Orientaux tiennent unanimement que l'ordre ne saurait être réitéré. On cite cependant quelques cas de réordination, celui (en 1559) de Job, premier patriarche de Moscou; celui (en 1619) de Philarète Nikitisch et de ses successeurs. Mais ce sont là de purs abus. Jugie, p. 426. Ce qui est plus fréquent en Russie est la réduction d'un prêtre à l'état laïque, *comme si aucune ordination ne lui avait été conférée.* C'est ce que les théologiens russes, partisans de la non-existence du caractère indélébile, appellent *nizvergenie, lichenie, sniatie.* Ainsi comprise, la réduction à l'état laïque ne différerait en rien de la doctrine protestante condamnée au concile de Trente, sess. XXIII, can. 4.

5° *Du ministre du sacrement de l'ordre.* — Tous les théologiens orientaux professent que le seul évêque est ministre des trois ordres majeurs, épiscopat, prêtrise, diaconat; cf. *Confession* de Dosithée, décret X; Kimmel, t. I, p. 437. Par délégation de l'évêque, le simple prêtre peut conférer les ordres du sous-diaconat et du lectorat. Toutes les discussions entre théologiens orthodoxes portent sur la validité des ordinations conférées par un ministre simoniaque; déposé ou dégradé ; hérétique ou schismatique; né et ordonné dans une secte hérétique ou schismatique; catholique de rite latin ou de rite oriental; anglican. Elles rappellent les discussions que l'Église latine a connues du IXe au XIIe siècle.

1. *Le ministre simoniaque.* — L'ordination conférée par un simoniaque est frappée de graves censures, mais nulle part n'est dénoncée comme nulle. On ne trouve aucun auteur, ni à l'époque byzantine, ni dans l'époque moderne qui professe un tel sentiment. Peut-être pourrait-on interpréter dans le sens de la nullité certaines expressions de saint Taraise, *Epist. ad Hadrianum papam I adversus simoniacos*, ou encore de l'*Epistola ad Joannem higoumenum*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1444, 1456. *Si non venditur Spiritus, non est procul dubio in eis gratia Spiritus Sancti, id est sacerdotii sanctitas.* Ou encore, le simoniaque convaincu de son crime *a sacerdotio decidit*, τῆς ἱερωσύνης ἐκπίπτει. Mais nous avons trouvé chez les Latins des expressions analogues, qui n'impliquent pas la nullité de l'ordination reçue. Saint Théodore le Studite affirme la validité des ordinations reçues de bonne foi d'un simoniaque; il ne statue pas sur la validité des ordinations reçues sciemment. *Epist.*, I, 53, *P. G.*, t. XCIX, col. 1105. On peut concevoir quelque doute sur la pensée de Georges Scholarios, *De simoniaca hæresi*, dans *Paris. græc. 1289*, fol. 56 a.

2. *Le ministre déposé et dégradé* — On sait que la loi russe admettait une dégradation telle que l'évêque déposé était assimilé à un simple laïque, ne possédant plus aucun pouvoir d'ordre. Cette situation (inadmissible au point de vue de la vérité du caractère indélébile) a été envisagée, comme nous l'avons déjà constaté, par Philarète Drozdov et nombre de théologiens russes récents, auxquels il faut ajouter le Serbe Milasch, *op. cit.*, p. 385-387, 403, et quelques grecs, comme Andrutsos, *Dogmatique*, p. 391, n. 3 et Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 159, note, qui, tout en réprouvant la pratique russe, rejettent l'existence du caractère sacerdotal. Mais on pourrait concevoir que le pouvoir d'ordre, chez les évêques déposés et dégradés, soit tellement lié par l'autorité de l'Église, que les ordinations faites par eux soient non seulement illicites, mais invalides. C'est la thèse que nous avons vu soutenir à l'époque des réordinations latines, voir col. 1287, et par J. Morin lui-même. Peut-être est-ce en ce sens simplement que Milasch nie la validité des ordinations faites par les évêques déposés et dégradés. C'est aussi vraisemblablement l'opinion de Koidatis, dans sa *Catéchèse*, Athènes, 1906, p. 165, des auteurs du *Pédalion*, édit. d'Athènes, 1908, p. 44-45, et peut-être de saint Théodore le Studite, *Epist.*, l. II, epist. CCXXV, *P. G.*, t. XCIX, col. 1652.

En pratique, comme les sentences de déposition, même totale, sont souvent l'effet d'une sentence, sinon injuste, du moins discutable, les Orientaux ont l'habitude de restituer en leurs pouvoirs et grades les prêtres et évêques déposés dont la sentence de déposition vient à être rapportée; cf. Jugie, *op. cit.*, p. 433-434.

3. *Le ministre hérétique ou schismatique.* — La question devant être reprise à l'art. RÉORDINATIONS, il suffira ici de signaler la grande confusion doctrinale qui règne en Orient depuis le IVe siècle jusqu'au IXe siècle au sujet de la validité des ordinations conférées par des hérétiques. Aujourd'hui encore, l'accord est loin de régner. Les uns professent l'indulgence et, par le système de l'*œconomia*, admettent la validité de telles ordinations : ils se réfèrent aux canons 8 de Nicée, 71 de Carthage, 95 du concile *in Trullo.* D'autres penchent pour la sévérité et refusent de reconnaître ces ordinations; ils se réfèrent aux canons des apôtres, 46, 37, 68 et aux canons 1 et 47 de saint Basile.

Une théorie a été esquissée sur ce point au IXe siècle par Théodore le Studite, après Timothée, prêtre de Constantinople. Il distingue trois classes d'hérétiques : les canons apostoliques et ceux de saint Basile ne visent que la première classe, les hérétiques proprement dits, dont le baptême n'est pas conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Les hérétiques de la seconde et de la troisième classe sont plutôt des schismatiques dont l'ordination serait valide. *Epist.*, l. I, epist. XL, *ad Naucratium*, *P. G.*, t. XCIX, col. 1053-1057. Photius admet la validité des ordinations faites par des hérétiques, dans son opuscule Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις; cf. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, t. II, 1867, p. 360. Se rangent à cet avis, parmi les anciens canonistes byzantins, Démétrios Chomatène, *Responsum III ad C. Cabasilam*, dans Pitra, *Analecta sacra*, t. VII,

col. 630; parmi les modernes gréco-russes, la plupart des théologiens russes depuis le XVIIIe siècle, tout au moins en ce qui concerne les ordinations nestoriennes, monophysites et catholiques. Voir Bernardakis, Κατήχησις, 3e édit., Constantinople, p. 178-179; Andrutsos, dans sa *Symbolique*, p. 329, bien qu'il enseigne le contraire dans sa *Dogmatique*. La pensée de Macaire, *op. cit.*, p. 497, est assez imprécise : elle semble pencher pour l'invalidité. Très nettement pour l'invalidité se prononcent les anciens canonistes Zonaras. *In can. 68 apostolorum, P. G.*, t. CXXXVII, col. 176; C. Balsamon, *id.*, *ibid.*, col. 176, et la plupart des auteurs grecs modernes, surtout depuis le décret de Cyrille V, patriarche de Constantinople (1755), imposant de rebaptiser les Latins et les Arméniens. Le serbe Milasch n'a pas sur ce point une doctrine bien précise : il fait dépendre la validité de l'ordination de différentes causes dont la constatation est assez difficile : foi du ministre, succession ininterrompue jusqu'aux apôtres, gravité de l'erreur propagée par le ministre, etc. *Op. cit.*, p. 387, 400-404.

4. *Le ministre catholique.* — Jusqu'au décret de Cyrille V, l'ordination conférée par un évêque catholique, soit de rite latin, soit de rite oriental, était tenue pour valide, tout au moins par les Byzantins. On les recevait dans l'orthodoxie par une simple profession de foi à laquelle on joignait quelquefois une onction du saint chrême; cf. S. Pétridès, *Sentence contre le clergé unioniste* (1283), dans les *Échos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 133-136; Démétrios Chomatène, *loc. supra cit.*, col. 625-630; J. Bryennios, *Opera*, t. III, édit. E. Bulgaris, p. 130. En 1657, Macaire, patriarche d'Antioche, interdisait la réordination des Latins; cf. Serge, évêque de Viatk, *Des règles et devoirs à observer dans la réception des chrétiens hétérodoxes revenant à l'orthodoxie* (en russe), Viatk, 1894, p. 160-161. Depuis le décret de Cyrille V, la discipline grecque est assez variable. En 1860, les évêques et prêtres melkites unis passant à l'orthodoxie ont été reçus par le patriarche de Constantinople avec une simple chrismation et une profession de foi ; en 1846, Macaire, évêque-uni de Diarbékir, fut reçu en simple laïque et réordonné dans tous les degrés de la hiérarchie. Théotokas, Νομολογία..., Constantinople, 1897, p. 371-373.

5. *Le ministre anglican.* — Sur la validité des ordinations anglicanes, les avis sont partagés chez les auteurs orthodoxes. Beaucoup considèrent ces ordinations commes nulles. Ainsi, Macaire; cf. Théotokas, *op. cit.*, p. 498; von Maltzev, *op. cit.*, p. CIII-CX; Malinovsky, *op. cit.*, p. 433. Le Serbe Milasch les rejette, *op. cit.*, p. 403. A plus forte raison encore les rejettent tous ceux qui n'admettent pas la validité des ordinations hérétiques, quelles qu'elles soient. Certains auteurs n'osent se prononcer, tant que l'Église anglicane n'aura pas promulgué officiellement sa foi dans le sacrement de l'ordre. Ainsi Sokolov, en plusieurs écrits, mais notamment dans sa *Hiérarchie de l'Église anglicane épiscopale* (en russe), Serghiev Possad, 1897; Andrutsos, dans un opuscule spécial, Τὸ κῦρος τῶν ἀγγλικῶν χειροτονιῶν, Constantinople, 1903; Dyobuniotis, *op. cit.*, p. 164, n. 1; et le récent synode de l'Église roumaine, voir *Échos d'Orient*, t. XXIV, 1925, p. 108-109. D'autres enfin reconnaissent ces ordinations comme valides. Ce sont principalement : Bernardakis, *op. cit.*, p. 180; Mélétios IV Métaxakis, patriarche de Constantinople, dans sa lettre encyclique d'août 1922, adressée à toutes les Églises autocéphales; Damien, patriarche de Jérusalem, avec son synode, le 12 mars 1923, dans une lettre adressée au primat d'Angleterre. Voir Bell, *Documents on christian unity*, p. 97-98; Cyrille, métropolite de Chypre, dans sa lettre au patriarche œcuménique, 2 mars 1923; cf. Bell, *op. cit.*, p. 98-99; voir aussi *Documentation catholique*, t. XIV, 1925, col. 1021-1022.

IX. LES DISPOSITIONS CANONIQUES LES PLUS IMPORTANTES CONCERNANT LE SACREMENT DE L'ORDRE ET L'ORDINATION. — Le code traite de l'ordre au l. III, *De rebus*, tit. VI, can. 948-1011. Il apporte, même au point de vue dogmatique, quelques utiles précisions à la théologie du sacrement de l'ordre, dans le droit latin.

1° *Nature de l'ordre.* — Sans entrer dans la définition proprement théologique de l'ordre, le Code déclare que, *par l'institution du Christ, l'ordre distingue les clercs des laïques en vue du gouvernement des fidèles et de l'exercice du culte divin* (can. 948).

Sans justifier l'énumération, le code rappelle la division des ordres en *majeurs :* presbytérat, diaconat, sous-diaconat, et *mineurs :* acolytat, exorcistat, lectorat et ostiariat. Il faut, en outre, compter la consécration épiscopale et la tonsure qui n'est qu'une cérémonie préparatoire aux ordres (can. 949, 950).

2° *Du ministre de l'ordination valide.* — 1. Le ministre *ordinaire* de l'ordination est l'évêque qui a reçu la consécration épiscopale (can. 951). Ce canon doit être complété, au point de vue de la discipline, par les dispositions du code relatives à la réception des ordres près d'un évêque notoirement excommunié ou suspens, ou apostat, hérétique ou schismatique. « Il y a suspense *a divinis*, réservée au Saint-Siège, pour ceux qui reçoivent au mépris des canons les ordres d'un excommunié, etc..., après sentence déclaratoire ou condamnatoire, ou d'un apostat, hérétique ou schismatique notoire; s'ils ont été de bonne foi, ils s'abstiendront d'exercer l'ordre ainsi reçu jusqu'à ce qu'ils y soient autorisés (can. 2372). »

2. Le ministre *extraordinaire* est celui qui, sans être revêtu du caractère épiscopal, peut conférer certains (*aliquos*) ordres, en vertu du pouvoir que lui donne le droit général ou l'indult particulier qu'il a reçu du Saint-Siège (can. 951). D'après le droit commun présent, le pouvoir de conférer la tonsure et les ordres mineurs appartient : aux cardinaux, non revêtus du caractère épiscopal (mais prêtres comme il ressort du canon 232, 1°), pour les ordinands qui ont des lettres dimissoires de leur propre ordinaire (can. 239, 22°); aux abbés réguliers de gouvernement, prêtres et régulièrement bénits, pour leurs sujets qui ont fait au moins la profession simple (can. 964, 1°); aux vicaires et préfets apostoliques, aux abbés et prélats *nullius* pour leurs propres sujets ou pour ceux qui présentent des dimissoires en règle, pourvu qu'ils fassent l'ordination sur leur propre territoire et pendant la durée de leur emploi (can. 957, § 2). Toutes ces conditions sont exigées pour la *validité*.

3. *Du ministre de l'ordination licite.* — *a*) *Clercs ordonnés par le pontife romain.* — Ils ne peuvent, de droit commun, être élevés à un ordre supérieur, sans une autorisation du Saint-Siège (can. 952).

b) *Consécration des évêques.* — La consécration épiscopale est réservée au souverain pontife, de telle sorte qu'aucun autre évêque ne peut procéder à un sacre sans mandat pontifical certain (can. 953). Il y aurait suspense *ipso facto*, réservée au Saint-Siège, pour l'évêque consécrateur, ses assistants, et celui qui est consacré, si le sacre se faisait sans le mandat requis (can. 2370). Dans la consécration épiscopale, l'évêque consécrateur doit être assisté de deux autres évêques, à moins que le Saint-Siège n'ait accordé une dispense (can. 954).

c) *Ordination des séculiers.* — La règle est que l'on doit recevoir les ordres de son *propre évêque ;* si l'on s'adresse à un autre, il faut présenter des lettres dimissoires de l'évêque propre. Le propre évêque doit ordonner lui-même ses sujets, à moins d'un

empêchement légitime; il lui faudrait cependant un indult apostolique pour ordonner licitement un sujet de rite oriental (il s'agit, évidemment, d'un évêque latin, can. 955, § 1, 2). Les vicaires et préfets apostoliques, les abbés et prélats *nullius, revêtus du caractère épiscopal,* sont assimilés à l'évêque diocésain (can. 957, § 1). S'ils n'ont pas le caractère épiscopal, ils peuvent conférer certains ordres, dans certaines conditions. Voir ci-dessus.

Qu'appelle-t-on le propre évêque ? C'est, « lorsqu'il s'agit de l'ordination des séculiers, uniquement l'évêque du diocèse où l'ordinand a son domicile; si le lieu du domicile est aussi le lieu d'origine, aucune autre condition n'est requise; dans le cas contraire, l'ordinand doit affirmer par serment qu'il a l'intention de demeurer perpétuellement dans le diocèse : cependant on ne demandera pas ce serment aux clercs qui ont déjà été incorporés au diocèse par la réception de la tonsure, à ceux que leur propre évêque ordonne pour le service d'un autre diocèse et aux religieux profès qui sont soumis pour l'ordination au droit des séculiers (can. 956). » M. A. Cance, *Le code de droit canonique,* à qui nous empruntons ces indications, fait observer que le code « ne maintient pas les autres manières dont un évêque pouvait être le propre évêque d'un ordinand : 1° origine seule; 2° la possession d'un bénéfice; 3° la familiarité (service de l'évêque pendant trois ans). Sur les lettres dimissoriales, voir Dimissoriales (*Lettres*), t. iv, col. 1348, en se référant à un commentaire du code, pour les modifications survenues depuis la publication de l'article.

d) *Ordination des réguliers.* — L'abbé régulier (profès d'un ordre à vœux solennels), en exercice (*de regimine*), même s'il n'est pas à la tête d'un territoire *nullius,* peut conférer à ses sujets la tonsure et les ordres mineurs à trois conditions : que le sujet ait fait au moins profession simple, que l'abbé soit prêtre et qu'il ait reçu la bénédiction abbatiale légitimement. Toute ordination conférée à d'autres ou sans que ces conditions soient remplies serait nulle, à moins que l'abbé n'ait le caractère épiscopal.

Les ordres majeurs doivent être reçus de l'évêque du diocèse où se trouve la maison religieuse à laquelle appartient l'ordinand; quelquefois par un autre évêque, dans des conditions que fixe le droit (can. 964, 965, 966), et auxquels les supérieurs doivent se soumettre sous peine de suspense *ipso facto* à encourir pendant un mois (can. 967, cf. 2410).

3° *Du sujet de l'ordination.* — 1. *Conditions générales de validité et licéité.* — Pour recevoir *validement* l'ordination, il faut être baptisé, du sexe masculin; pour la recevoir *licitement,* il faut être doué, au jugement de l'ordinaire, des qualités requises par les canons et n'être sous le coup d'aucune irrégularité ou empêchement (can. 968, § 1). Celui qui recevrait les ordres sous le coup d'une censure, irrégularité ou autre empêchement, devrait être puni suivant les circonstances (can. 2374), en tout cas, il ne peut exercer les ordres reçus (can. 968, § 2). — Un séculier ne peut être ordonné que si son évêque le juge utile ou nécessaire à son diocèse (can. 969, § 1). L'évêque peut ordonner un de ses sujets qu'il destine à un autre diocèse (*id.,* § 2). Il peut, même sans aucune procédure judiciaire, interdire à ses clercs l'accès des ordres; même faculté pour les supérieurs religieux. Par contre, le clerc ou le religieux peut faire appel de l'interdiction à Rome ou au supérieur général, s'il s'agit d'une interdiction portée par un supérieur provincial (can. 970).

Le Code prévoit ensuite la *liberté* qu'il faut laisser aux futurs ordinands et la préparation sérieuse, au point de vue intellectuel et moral, à laquelle doivent se soumettre les candidats futurs aux ordres (can. 971, col. 2352; can. 972, § 1 et 2; can. 976).

2. *Conditions particulières dans le sujet lui-même.* — Pour recevoir *licitement* les ordres, le sujet doit : 1° avoir la *vocation divine* (can. 1353) et canonique (can. 968, § 1), dont l'Ordinaire est juge (can. 969, § 1); 2° avoir l'*intention* de s'élever jusqu'à la prêtrise (can. 973); 3° être confirmé (can. 964, § 1, 1°); 4° avoir une conduite en rapport avec l'ordre à recevoir (can. 974, § 1, 2°) ; 5° avoir l'*âge canonique :* le sous-diaconat exige 21 ans; le diaconat, 22; la prêtrise, 24; ces années doivent être accomplies (can. 975); mais on les compte à partir du jour de la naissance (can. 34, § 3, n. 3). Celui qui, de mauvaise foi, reçoit les ordres avant l'âge canonique est suspens *ipso facto* de l'ordre reçu (can. 2374). Il n'y a pas d'âge canonique directement requis pour la tonsure et les ordres mineurs; ces ordinations ne peuvent pas être reçues avant le commencement des études théologiques (can. 976, § 1); 6° avoir la *science requise :* la tonsure après le commencement des études théologiques ; le sous-diaconat, vers la fin de la troisième année de théologie; le diaconat, au début de la quatrième; la prêtrise, pas avant le milieu de la quatrième (can. 976, §§ 1 et 2). Le cours de théologie ne saurait être fait en particulier (can. 976, § 3), mais dans les écoles spéciales et conformément au programme tracé au can. 1365. Recevoir successivement les ordres : les ordinations *per saltum* sont tout à fait interdites (can. 977); 7° observer les *interstices.* Voir ce mot, t. vii, col. 2313; 8° avoir un *titre canonique.* Nous ne pouvons ici qu'indiquer brièvement les espèces diverses de titres canoniques : *bénéfice,* ou, à défaut, *patrimoine* ou *pension* ou encore, comme titres supplétifs, *service du diocèse* ou *mission,* pour les séculiers; *pauvreté, mense commune, congrégation* ou similaires pour les religieux. On se reportera pour les détails et modalités d'application, au code lui-même, can. 979-982, et aux commentateurs.

3. *Irrégularités et autres empêchements.* — Voir l'art. Irrégularités, t. vii, col. 2553-2566. Les empêchements sont étudiés à la col. 2565. Les dispenses et demandes de dispenses, col. 2565-2566.

5° *De la préparation à l'ordination.* — Après que l'ordinand a fait sa demande à l'évêque ou à celui qui le remplace (can. 992), il doit présenter un certain nombre de certificats et lettres *testimoniales,* se soumettre à un *examen,* faire publier ses *bans* et enfin accomplir une *retraite* préparatoire.

1. *Certificats et lettres testimoniales.* — *a*) *Séculiers et religieux assimilés* (can. 964, 4°). — Ils doivent apporter les certificats suivants : certificat de la dernière ordination ou, s'il s'agit de la première tonsure, certificats de baptême et de confirmation (can. 993, 1°); attestation concernant les années d'études requises pour l'ordre qu'ils vont recevoir (can. 993, 2°); certificat de bonne vie et mœurs donné par le supérieur de séminaire ou le prêtre dont ils dépendent (can. 993, 3°). Ils doivent apporter aussi des lettres testimoniales données par les ordinaires des lieux où ils sont demeurés assez longtemps pour pouvoir y contracter un empêchement canonique (can. 993, 4°); s'ils sont religieux, des lettres testimoniales de leur supérieur majeur (can. 993, 5°). A partir de l'âge de la puberté (14 ans), le temps pendant lequel un ordinand est censé avoir pu contracter un empêchement canonique est, régulièrement, une durée de trois mois (moralement) continus, pour les soldats, et pour les autres, de six mois; mais l'évêque qui confère les ordres, s'il le juge prudent, peut exiger des lettres testimoniales même pour un séjour plus court, et pour le temps qui a précédé la puberté (can. 994, § 1). Si des difficultés (qu'énumère le § 2) empêchent l'évêque d'obtenir des renseignements suffisants, il pourra au moins faire prêter

à l'ordinand un serment supplétif. Enfin, si après avoir obtenu d'un diocèse les lettres testimoniales et avant d'avoir reçu l'ordination, l'aspirant aux ordres fait un nouveau séjour dans le même diocèse, il lui faut de nouvelles lettres testimoniales de l'Ordinaire du lieu (can. 994, § 3). Ceux qui reçoivent les ordres sans ces lettres testimoniales sont punis selon les circonstances (can. 2374); l'évêque qui a conféré les ordres à l'un de ses sujets, sans lettres testimoniales, encourt *ipso facto* la suspense d'un an de la collation des ordres, réservée au Saint-Siège.

b) Religieux ordonnés avec lettres dimissoriales des supérieurs. — C'est le supérieur qui doit donner les attestations requises, savoir : que ce religieux a fait profession, qu'il fait partie d'une de ses maisons religieuses, qu'il a fait les études exigées et remplit toutes les autres conditions de droit (can. 995, § 1). Avec de telles lettres dimissoriales, l'évêque peut ordonner licitement sans autres témoignages (can. 995, § 2).

2. *Examen.* — Un examen préalable *sérieux* est exigé (can. 996, § 1). Il doit porter, pour tous les ordinands, sur l'ordre à recevoir (can. 996, § 1) et, pour ceux qui doivent être promus aux ordres sacrés, sur les autres traités de la théologie (can. 996, § 2) que l'évêque détermine lui-même (can. 996, § 3). L'évêque doit aussi préciser la méthode de ces examens et devant quels examinateurs on doit les passer (can. 996, § 3). En principe, c'est l'Ordinaire du lieu à qui revient de droit l'ordination qui doit faire passer cet examen (can. 997, § 1). S'il s'agit d'un sujet étranger, muni de lettres dimissoriales régulières attestant que l'ordinand a subi l'examen requis et a été jugé digne de recevoir les ordres, l'évêque peut s'en remettre à cette attestation, ou, s'il le juge à propos, examiner le candidat et, en cas d'insuffisance, il ne doit pas l'ordonner (can. 997, § 2).

3. *Publication des bans.* — Les noms de ceux qui doivent recevoir un des ordres sacrés, à l'exception des religieux à vœux perpétuels, doivent être publiés dans leur église paroissiale (can. 998, § 1), un jour de fête de précepte à la messe solennelle ou à un autre jour et à une autre heure où l'église est plus fréquentée (can. 998, § 3). L'évêque peut, s'il le juge prudent, dispenser de cette publication ou lui substituer l'affichage public pendant quelques jours comprenant au moins un jour de fête (can. 998, § 1). La publication vaut pour six mois, à moins que l'évêque n'en juge autrement (can. 998, § 3). Tous les fidèles sont obligés de révéler, avant l'ordination, à l'Ordinaire ou au curé, les empêchements aux ordres qu'ils pourraient connaître (can. 999). Enfin, le certificat de publication doit être transmis à la curie (can. 1000, § 1). Il est toujours loisible à l'Ordinaire de faire des suppléments d'enquête près de personnes dignes de foi, et des recherches même privées (can. 1000, § 1 et 2).

4. *Retraite.* — Ceux qui doivent recevoir les ordres mineurs ou la tonsure doivent faire au moins trois jours de retraite; ceux qui se préparent aux ordres majeurs, au moins six jours (can. 10001, § 1). Mais si l'ordinand reçoit plusieurs ordres majeurs dans une une période de six mois, l'Ordinaire peut abréger la retraite préparatoire au diaconat, sans pouvoir la réduire à moins de trois jours (can. 1001, § 1). Si l'ordination est différée au delà de six mois, une nouvelle retraite est nécessaire; si le délai ne dépasse pas six mois, l'Ordinaire est juge s'il faut imposer ou non à l'ordinand une nouvelle retraite.

Les religieux feront leur retraite dans leur propre maison, ou dans une autre, selon le choix prudent du supérieur. Les séculiers la feront au séminaire ou dans une pieuse maison, religieuse ou non, désignée par l'évêque (can. 1001, § 2).

L'évêque doit être informé que la retraite a été faite; dans ce but, un certificat lui sera fourni par le supérieur de la maison où l'ordinand a fait les exercices ou, s'il s'agit d'un religieux, par leur propre supérieur majeur (can. 1001, § 4).

6° *Des rites et cérémonies de l'ordination.* — Le code précise ici peu de choses : tout d'abord il est clair que le pontifical doit être suivi scrupuleusement; il n'est permis pour aucun motif de supprimer ou d'intervertir quelques-uns des rites de l'ordination (can. 1002).

Le ministre même de l'ordination ou de la consécration épiscopale doit célébrer la messe de l'ordination ou de la consécration (can. 1003).

Si un ordinand, déjà promu à quelques ordres dans un rite oriental, obtient du Saint-Siège la permission de recevoir les ordres supérieurs dans le rite latin, il doit d'abord recevoir dans le rite latin les ordres qu'il n'aurait pas reçus dans le rite oriental (can. 1004). On sait que les rites orientaux n'ont pas tous les ordres mineurs.

Tous ceux qui reçoivent un ordre sacré sont obligés de communier à la messe même de l'ordination (can. 1005).

7° *Temps et lieu de l'ordination.* — 1. *Temps.* — La *consécration épiscopale* doit être donnée pendant la messe un dimanche ou un jour de fête des apôtres, *die natalitio* (can. 1006, § 1). Les *ordres majeurs* doivent être conférés pendant la messe l'un des six samedis liturgiques : samedis des Quatre-Temps, samedi avant la Passion, samedi-saint (can. 1006, § 2). Toutefois, pour une raison grave, l'évêque peut conférer les ordres sacrés un dimanche ou un jour de fête de précepte (can. 1006, § 3), c'est-à-dire l'un des jours de fête imposés par le droit commun (can. 1247, § 1) à l'Église universelle et aussi, semble-t-il, aux jours de fête supprimée. Les *ordres mineurs* peuvent être conférés le matin, tous les dimanches et tous les jours de fête double (can. 1006, § 4). La première tonsure peut être conférée tous les jours et à n'importe quelle heure (can. 1006, § 4).

Ces règles s'imposent à l'évêque latin qui ordonne un clerc de rite oriental, et réciproquement, à l'évêque oriental qui ordonne un clerc de rite latin (can. 1006, § 5). Chaque fois qu'il faut réitérer l'ordination ou suppléer quelque rite soit absolument, soit sous condition, on peut le faire secrètement et en dehors du temps canonique (can. 1007).

2. *Lieu.* — L'évêque qui confère les ordres doit le faire sur son propre territoire (can. 1008), et dans son église cathédrale, tout au moins pour les ordinations générales de l'un des six samedis (can. 1009, § 1). En dehors de la ville épiscopale, il faut choisir l'église la plus digne. Dans l'église cathédrale, les chanoines doivent y assister; dans une autre église, le clergé de cette église (can. 1009, § 1). Les ordinations particulières peuvent être faites dans d'autres églises que la cathédrale, ou dans un oratoire de l'évêché, du séminaire ou d'une maison religieuse (can. 1009, § 2). La tonsure et les ordres mineurs peuvent être conférés dans des oratoires privés (can. 1009, § 3).

3. *Après l'ordination.* — Après l'ordination, on inscrira les noms de tous les ordinands et de celui qui a conféré les ordres, ainsi que le lieu et la date de l'ordination, sur un livre spécial qui sera gardé avec soin dans la curie du lieu de l'ordination, avec tous les documents relatifs à ces ordinations (can. 1010, § 1). On remettra à chaque ordonné un certificat authentique de son ordination, et ceux qui auront été ordonnés par un autre évêque que le leur avec des lettres dimissoriales devront présenter ce certificat à leur Ordinaire, pour que leur ordination soit inscrite sur le livre spécial à conserver aux archives (can. 1010,

§ 2). Enfin, l'ordination de chaque sous-diacre devra être notifiée au curé de la paroisse où il a été baptisé, afin que celui-ci mentionne son ordination sur l'acte de baptême. Cette notification est faite par l'Ordinaire du lieu s'il s'agit de séculiers, par le supérieur majeur, s'il s'agit de religieux ordonnés avec ses lettres dimissoriales (can. 1011).

A. Michel.

OREGGI Augustin, né en 1577 à Santa-Sofia, en Émilie, de parents d'humble condition, fut envoyé à Rome vers l'âge de 17 ans pour y suivre les cours du Collège romain; il y fut remarqué par Bellarmin à la suite de deux incidents qui avaient fait sensation parmi la gent écolière : Oreggi avait échappé miraculeusement aux cornes d'un taureau sauvage, et héroïquement aux poursuites d'une femme de mauvaise vie. Ayant terminé brillamment ses études, et conquis le même jour ses doctorats en philosophie, en théologie et en l'un et l'autre droit, il fut nommé chanoine théologal de Faënza, s'attacha dès lors au service du cardinal Maffeo Barberini, qui était légat de Bologne; il apprit à ce moment le grec au point de pouvoir traduire et commenter Aristote. En 1623, Maffeo Barberini devient pape, sous le nom d'Urbain VIII; il appelle son théologien avec lui à Rome, le fait consulteur du Saint-Office et des Rites et chanoine de Saint-Pierre; l'emploie à des affaires importantes et finalement, le 28 novembre 1633, le crée cardinal prêtre du titre de Saint-Sixte. Les cardinaux, sortant du Consistoire, en apportèrent la nouvelle au cours d'une discussion théologique qu'Oreggi soutenait contre le P. César de Bosco, S. J. La discussion, sans émotion apparente, se poursuivit pendant plus d'une heure.

Urbain VIII avait aussi nommé Oreggi archevêque de Bénévent. Quant on connaît l'emploi de son temps, on peut comprendre que ce grand homme d'Église fut considéré comme l'un des pasteurs les plus zélés et à la fois l'un des plus solides théologiens de son époque. Il prenait très peu de sommeil. Dès le grand matin, il donnait deux heures au moins à des travaux théologiques; à table il lisait ou se faisait lire saint Thomas, Tolet, Baronius, ou les conciles, presque chaque jour il faisait le catéchisme ou une exhortation de piété à ses serviteurs; sa maison était réglée comme un cloître. Il se plaisait à parcourir son diocèse et à réunir de grandes troupes d'enfants, qu'il catéchisait lui-même avant de leur administrer le sacrement de confirmation. Ce savant était d'une piété exquise. Il mourut à Bénévent le 12 juillet 1635, et fut inhumé dans sa cathédrale.

Œuvres : *Explicatio Aristotelis de rationalis animæ immortalitate*, Rome, in-4°, 1631, et in-16, 1632; *De Deo uno et trino*, Rome, 1630; *De Deo uno, De individuo SS. Trinitatis mysterio*, Rome, 1630; *De sacrosancto incarnationis mysterio*, Rome, 1633; *De angelis et opere sex dierum*, Rome, 1632; *De ecclesiastica hierarchia*, dans le t. IV de la *Bibliotheca pontificia* de Roccaberti; *Opera*, Rome, 1637 et 1642.

Oldoinus, *De vitis pontificum*, t. IV, p. 594; Eggs, *Purpura docta*, t. III, 1714, p. 353; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. XLIX, p. 87; Hurter, *Nomenclator*, t. III, 3e édit., col. 650.

F. Bonnard.

ORESME Nicole († 1382). — Bien qu'il ait joué à la cour de Charles V de France un rôle considérable, ce personnage n'est pas bien connu. Il est Normand d'origine, sans que l'on puisse dire avec certitude s'il est né à Allemagne, petit village près de Caen. La date de sa naissance ne peut être fixée qu'approximativement, autour de 1325. Denifle a réussi à préciser quelques-uns des points de son *curriculum vitæ*, *Chartul. universitatis Parisiensis*, t. II, p. 641, note. En 1348, Nicole était étudiant en théologie; en 1356, déjà docteur en cette discipline, il devient grand-maître au collège de Navarre dont il avait d'abord été boursier; au cours des années suivantes il reçut divers bénéfices : le 23 novembre 1362 un canonicat à Rouen, le 10 février 1363 un autre à Paris, avec une demi-prébende. Le 18 mars 1364 (et non 1361 comme on l'a toujours écrit), il devient doyen de la cathédrale de Rouen; il dut alors résigner sa charge de grand-maître de Navarre; cf. Launoi, *Regii Navarræ gymnasii Parisien. historia*, part. I, l. I, c. IX, *Opera*, t. IV *a*, p. 323. Mais ces titres successifs ne l'empêchent pas de résider de façon continue à Paris; divers documents des années 1364, 1371, 1372, 1375 le montrent comme professeur de théologie en exercice. Voir *Chartul. univers. Paris.*, t. III, p. 115-123, 193, 204-205, 224-225. A ces mêmes moments on le voit en grande faveur à la cour du roi Charles V. Si l'on ne peut dire proprement qu'il ait été le « précepteur » de ce souverain, il a été du moins son conseiller très écouté et, comme dit un historien du temps de Charles VII, « l'instructeur » du roi en philosophie et en religion, C'est sur l'ordre de la cour de France qu'il se rend en Avignon à Noël 1363, pour détourner Urbain V du projet caressé par celui-ci de rentrer à Rome. Charles V récompensera Nicole Oresme de ses bons services en le faisant nommer, le 3 août (et non le 16 novembre) 1377, évêque de Lisieux. C'est dans cette ville que le prélat passera ses dernières années; il y mourut le 11 juillet 1382. Voir Eubel, *Hierarchia cathol. Medii Ævi*, t. I, p. 317.

Nicole Oresme est un des plus brillants et des plus complets représentants de cette première renaissance qui, dans la deuxième moitié du XIVe siècle, s'affirmait à l'université de Paris et trouvait à la cour de France de précieux encouragements. Avant d'être théologien, Oresme exerça à la faculté des arts une influence considérable et il ne fut pas étranger au développement d'une curiosité scientifique qui se déploya dans les domaines les plus divers; passé à la théologie, le maître continua à s'intéresser à de multiples questions qui nous sembleraient aujourd'hui passablement étrangères aux sciences ecclésiastiques. Il est malheureusement regrettable que l'œuvre de Nicole Oresme n'ait été ni publiée, ni étudiée comme elle le mériterait. Les quelques coups de sonde donnés par les chercheurs modernes permettent néanmoins de se faire une idée de la haute valeur scientifique du personnage.

Mathématicien des plus distingués, Oresme occupe une place honorable dans l'histoire de cette discipline. Max. Curtze a donné de ses travaux, imprimés et inédits, une description exacte : *Die mathematischen Schriften des Nicole Oresme*, Berlin, 1870. C. Cantor, dans son histoire des mathématiques, relève toute l'importance de ses écrits : *Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik*, t. II, 1892, p. 116-125. P. Duhem surtout a montré le rôle de précurseur qu'a joué Oresme. Précurseur de Copernic, Oresme montre, dans son *Traité du ciel et du monde*, qu'il est possible d'admettre le mouvement diurne de la terre, et cela par des arguments dont la clarté et la précision dépassent de beaucoup ce que Copernic a écrit sur le même sujet; cf. *Un précurseur français de Copernic, Nicole Oresme (1377)*, dans *Revue générale des sciences*, 15 nov. 1909; voir, du même, une note dans *Archivum franciscanum historicum*, 1913, t. VI, p. 23-25. Précurseur de Descartes, le maître de Navarre invente la théorie des coordonnées rectangulaires et pose ainsi les fondements de la géométrie analytique, avec une claire vue de ce qu'a d important, au point de vue philosophique, ce passage

de la quantité à la qualité. Cette importante acquisition est fournie par le traité *De difformitate qualitatum* (appelé aussi *De uniformitate et difformitate intentionum*), contenu dans les mss. *lat. 7371, 14 579, 14 580* de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce même traité établit la « loi des espaces » dans les mouvements uniformément variés que retrouvera Galilée. Sur toutes ces questions, voir P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, t. III, 1913, p. 346-405. On remarquera d'ailleurs que c'est en français que Nicole Oresme traite une partie de ces questions; son *Traité de la Sphère* (de *l'Espère*, comme il dit) et son commentaire sur le *Traité du ciel et du monde* d'Aristote lui apparaissent à lui-même comme un véritable cours « de philosophie naturelle », fort propre à élever l'intelligence de ses contemporains. Contenus l'un et l'autre dans le ms. *1083* du fonds français de la Bibliothèque nationale. Le *Traité du ciel* fait allusion à un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, qui est malheureusement perdu.

Aux écrits de pure mathématique et de physique se rattachent les traités relatifs à l'astrologie judiciaire, contre laquelle Oresme prend vivement parti. D'après Ch. Jourdain, le premier en date de ces traités est celui qui a pour titre : *Contra astronomos judiciarios*, contenu dans le *Paris. lat. 14 580*, fol. 100 v°, col. 2-104 v°, col. 1. Incip. : *Multi principes et magnales noxia curiositate sollicili vanis nituntur artibus occulta perquirere et investigatione futura, ad cujus erroris impugnationem ordinavi tractatum qui sequitur.* Pour atteindre davantage son but, Oresme fit une adaptation française fort libre de son premier traité, c'est le *Liber de divinacionibus*, contenu dans les mss. de la Bibl. nat., *fonds français 19 951* et *1350*. Voici l'*incipit* du premier de ces mss. : « Mon intention à l'aide de Dieu est de monstrer en ce livret par expérience, par auttorité, par raison humaine que fole chose mauvaise et perilleuse temporelment est mettre son contente à vouloir savoir ou deviner les aventures et les fortunes à venir ou les choses occultes par astrologie, par nigromance, par geomance ou par quelzconques telz ars, se on les doit appeler ars. » L'ensemble déborde de beaucoup la question de l'astrologie, et il s'agit bien, comme le titre l'indique de toutes sortes de divinations. Oresme les condamne toutes, soit au nom du bon sens et de la raison « onques homme qui sceust la nature des choses, ou qui eut discretion en lui n'y adjousta foi », soit au nom de la morale. C'est le cas pour la sorcellerie, à la réalité de laquelle l'auteur ne voudrait pas faire objection, mais qui se révèle souverainement dangereuse. — En 1370, Nicolas revient sur la question avec beaucoup plus d'ampleur. Dans le ms. *Paris. lat. 15 126* se lit une série de dissertations relatives à la divination, et d'abord : *Utrum res futuræ per astrologiam possint præsciri*, fol. 1 r°-39 r°; cette dissertation se termine par les mots suivants : *Et sic finitur questio contra divinatores facta anno 1370 quam non feci causa alicujus invidiæ nec causa apparentiæ sed ut se corrigant et advertant quos detinuit error de unis(?) quia sæpe in astrologis studui et codices eorum revolvi et eum actoribus contuli et ad experiendum musavi sed ultra quam posuerim veritatem non inveni, igitur vigilate.* Aussitôt après commence, fol. 39 r°-80 r°, une nouvelle dissertation dont voici l'*incipit* : *Ut autem aliqualiter pacificentur animi hominum, quamvis sit extra propositum, aliquorum quæ mirabilia videntur causas proposui hic declarare.* Oresme entreprend de montrer que les faits les plus merveilleux s'expliquent naturellement, sans qu'il soit nécessaire de recourir ni à l'influence des astres, ni à celle du démon, ni même à la volonté spéciale de Dieu; on trouve en cette dissertation toute la théorie de la perception sensible et de l'hallucination présentée avec beaucoup de finesse. Au fol. 80 r°, après une brève récapitulation de ce qui précède, les mêmes problèmes sont repris sous forme de questions qui vont jusqu'au fol. 93 v°. A partir du fol. 95 v° (les fol. 93 v°-94 sont restés en blanc), commence la solution des dits problèmes jusqu'au fol. 156 v°. Suit une table du contenu du ms. qui présente chacune des dissertations susdites comme un traité particulier; elle donne les titres suivants : 1. *Quæstio determinata utrum res futuræ per astrologiam possint præsciri;* 2. *Rationes et causæ plurium mirabilium in natura;* 3. *Plura quodlibeta et diversæ quæstiones;* 4. *Solutiones prædictorum problematum.*

En combattant l'astrologie, c'était l'assainissement de l'opinion publique à la cour de France que se proposait Oresme. De même, c'est pour remédier à l'un des abus économiques les plus graves de son époque qu'il compose son traité : *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, d'abord publié en latin et traduit plus tard en français par l'auteur lui-même sous le titre : *Traictie de l'origine, nature, droits et mutations des monnaies.* Texte et traduction ont été publiés dès le XVIe siècle; latin par Thomas Keet, Paris, s. d., reproduit dans les diverses éditions de la *Bibliotheca vet. Patrum*, Paris, t. IX, p. 129; Cologne, t. XIV; Lyon, t. XXVI, p. 226; reproduit aussi en appendice au *De re monetaria* de Marquard Freher, Lyon, 1605; sur l'édition française, voir Brunet, *Manuel du libraire*, t. V, 5e édit., col. 923-924, et Copinger, *Suppl. to Hain's Repertorium*, n. 4534.

Jamais autant qu'au XIVe siècle la monnaie n'avait été soumise, du fait des princes, à de brusques changements de valeur. Cela avait commencé sous Philippe le Bel, mais, sous Jean le Bon, les oscillations de la monnaie étaient devenues d'une fréquence et d'une amplitude absolument déconcertantes. De 1351 à 1360, la livre tournois changea soixante et onze fois de valeur, les cours extrêmes étant représentés par les valeurs respectives de 13 fr. 59 et de 3 fr. 22. L'administration royale cherchait en ces continuelles mutations des sources de bénéfice, sans s'apercevoir qu'elle ruinait par là toute l'économie du royaume. Des plaintes fréquentes s'étaient déjà fait entendre. Elles avaient été particulièrement vives lors des troubles qui suivirent la captivité de Jean le Bon, alors que Charles V était régent. C'est pour détourner le nouveau roi des errements funestes suivis par tous ses prédécesseurs, que Nicole Oresme composa ce remarquable traité, où, pour la première fois est étudié, en lui-même, le problème monétaire. Les économistes d'aujourd'hui ont été frappés de la netteté et de la force avec laquelle le futur évêque de Lisieux a précisé le rôle et le caractère de la monnaie. Après avoir fait la théorie générale de cet instrument économique, Oresme aborde résolument le point capital du débat : voir les c. XIV sq. de la traduction française : « La mutation composée de la monnaie. — Comment le gain qui vient à un prince par la mutation de la monnaie est injuste. — Comment il est contre nature. — Et pire encore qu'usure. - Que telles mutations de monnaie ne sont à permettre. — Les inconvénients touchant le prince lesquels s'ensuivent. — Aucuns autres touchant toute la communauté. — Ou seulement une partie. — Si la communauté peut faire telles mutations de monnaies. » Et cette dernière question amène Nicole Oresme à élargir encore le débat. « La communauté, dit-il, à laquelle appartient la monnaie, peut-elle se dépouiller de son droit et l'abandonner totalement au prince ? » Et Oresme de repousser cette pensée avec indignation : « La communauté, qui naturellement est franche et tend à la liberté, jamais sciem-

ment ne se soumettrait à la servitude ou ne s'abaisserait au jugement de la puissance tyrannique. De même que la communauté ne peut octroyer au prince qu'il ait puissance et autorité d'abuser des femmes de ses citoyens à sa volonté, pareillement elle ne lui peut donner privilège de faire à sa volonté des monnaies. » Aussi bien l'auteur consacre-t-il un chapitre spécial, le c. xv, à démontrer que le prince tyran ne peut longuement durer : « Quiconque voudrait induire les seigneurs (les rois) de France à ce régime tyrannique exposerait le royaume en grand décriement et honte. » Ces graves avertissements de Nicole Oresme furent entendus de Charles V. A l'époque où il était régent, il avait altéré les monnaies; il les respecta quand il fut roi.

Ce fut aussi à l'intention de Charles V, et sur sa demande expresse, que l'ancien grand-maître de Navarre entreprit la traduction française de plusieurs livres d'Aristote, les *Éthiques* en 1370, la *Politique* et les *Économiques* en 1371 : Launoi n'a pas connu une traduction très libre des livres du *Ciel* et du *Monde*. Elle est expressément donnée, par la préface, comme de *Nichole* Oresme, doyen de l'Église de Rouen, par le ms. *7065* du fonds français de la Bibliothèque nationale. Sur les mss. de la première série voir L. Delisle, *Observations sur plusieurs mss. de la Politique et de l'Économique de Nicole Oreme*, dans *Bibl. de l'École des chartes*, 1869, p. 601-620, et *Cabinet des manuscrits*, t. I, 1868, p. 41. La traduction des *Éthiques* a été imprimée à Paris en 1488, celle des *Politiques* et des *Économiques*, à Paris, 1489; cf. Hain, *Repertor. bibl.*, n. 1759 et 1772. Faite sur les traductions latines alors courantes, et d'ailleurs assez médiocres, la version de Nicole Oresme ne peut évidemment prétendre à l'exactitude; elle reste néanmoins fort intéressante, tant au point de vue des idées que le traducteur développe en marge de son texte, qu'au point de vue de l'histoire de la langue française. « Admirons, dit Petit de Julleville, la facilité de sa langue. Son mérite est d'autant plus grand que, jusqu'à quarante ans, il parle en latin, il pense en latin, son éducation est latine, et le français est à vrai dire la langue de son deuxième âge. Aussi, dans cette seconde manière, conservera-t-il des traces de la première : son style restera latin, le tour sera calqué sur la syntaxe latine... En somme, Oresme se trouva amené à esquisser l'œuvre que Calvin devait achever en 1535, la création d'une langue fort différente du français usuel, d'une langue calquée sur le latin et dont la forme procède de cette idée que le français n'est que du latin modifié. » *Rev. des cours et conf.*, avril-juillet, 1896, p. 208-209. Il n'y a plus lieu d'attribuer à Oresme la traduction française du livre de Pétrarque, *De remediis utriusque fortunæ*. L. Delisle a démontré que cette traduction est l'œuvre de Jean Daudin, chanoine de la Sainte-Chapelle. Voir *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale*, t. XXXIV *a*, 1891, p. 273-304.

L'œuvre proprement théologique de Nicole Oresme a été beaucoup moins étudiée. Au catalogue de Launoi il faudrait emprunter les titres suivants : *Tractatus de communicatione idiomatum*, inédit, *Paris. lat., 2831, 3074, 5755, 14 579*; Arsenal, *522* et *2128 B*; *Tractatus de Dici de omni in Divinis*, que nous n'avons pu identifier; pas plus que la *Decisio quæstionis, Utrum oporteat in omni casu judicem judicare secundum allegata et probata;* pas plus que le *Contra mendicationem*. Dès l'époque de Launoi il n'y avait plus de trace d'un traité sur l'immaculée conception dirigé contre les critiques de l'école dominicaine. Mais P. Féret signale une *Determinatio facta in resumpta in domo Navarræ*, dans le *Paris. lat. 16 535*. Par contre on a attribué à Oresme un très volumineux traité *De Antichristo et ejus ministris ac de ejusdem adventus signis propinquis simul et remotis*. Signalé par Launoi comme existant en ms. à la bibliothèque de Saint-Victor, il a été publié par Martène et Durand, au t. IX de l'*Amplissima collectio*, col. 1271-1446. Mais l'attribution à notre auteur doit être rejetée, elle ne repose que sur le titre du ms. d'après lequel les deux bénédictins ont imprimé le texte : *Liber Bonaventuræ secundum aliquos, secundum alios magistri Nicolai Oresme*. Des recherches récentes feraient attribuer l'ouvrage à Guillaume de Saint-Amour (voir P. Féret, *La Faculté de Paris*, t. II, p. 224). On a voulu également faire honneur à Nicole de la traduction française de la Bible dite de Charles V; cette traduction est l'œuvre de Raoul de Presles.

Que Nicole Oresme ait été prédicateur, il n'y a pas à en douter. Il serait même l'auteur d'un *Ars sermocinandi*, contenu dans le *Paris. lat. 7371*. Launoi a connu un ms. contenant 115 sermons rangés selon l'ordre du temporal; il y en a un à la Bibl. nationale, *lat. 16 893*. Un autre des discours de l'orateur a été publié; c'est celui qu'il prononça la veille de Noël 1363, à la cour d'Avignon. Les protestants du XVI[e] siècle, qui y lisaient des critiques assez vives des abus de la curie romaine, l'ont imprimé à plusieurs reprises, et d'abord Flacius Illyricus, en traduction allemande, dans le *Catalogus testium veritatis*, Francfort, 1573, fol. CCCXXVIII r°- CCCXXXII r°; puis Jean Wolf, en latin, au t. I des *Lectionum memorabilium et reconditarum centenarii XVI*, Lauingen, 1600, p. 648-653. L'authenticité de ce discours est certaine, et il faudrait en rapprocher un *Tractatus de malis super venturis Ecclesiam* du *Paris. lat. 14 533*. Mais il faut rejeter résolument celle d'un pamphlet, composé sous forme d'une *Epistola Luciferi* adressée aux ecclésiastiques, les remerciant du concours empressé qu'ils prêtent au chef des démons. Texte dans le recueil susdit, p. 654-656.

Il y a une monographie sur Oresme : Francis Meunier, *Essai sur la vie et les ouvrages de N. Oresme*, Paris, 1857; mais elle ne dispense pas de recourir aux anciennes notices, et elle doit être rectifiée, sur bien des points, par les recherches nouvelles. — Du Boulay, *Histor. univ. Paris.*, t. IV, 1668, p. 977; J. Launoi, *Regii Navarræ gymnasii Pariensis historia*, publiée en 1677, part. III, l. I, c. I, dans les *Opera omnia*, t. IV *a*, p. 503-506; C. Oudin, *Scriptores ecclesiastici*, t. III, 1722, p. 1111-1112; Fabricius, *Bibliotheca latina Medii Ævi*, Hambourg, t. v, 1735, p. 369-372; Moréri, *Le grand dictionnaire*, éd. de 1759, à l'art. *Oresme; Gallia christiana*, t. XI, col. 788 sq.; P. Picard, *Dissertation sur un traité philosophique de N. Oresme*, dans *Précis des travaux de l'académie de Rouen*, 1851-1852, p. 456-475; L. Wolowski, *Un grand économiste français du XIV[e] siècle, N. Oresme*, dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. LXII, 1862, p. 97-321, voir aussi p. 435-456; B. Hauréau, art. *Oresme* dans *Diction. des sciences philosophiques*, 2[e] édit., 1875, p. 1226; Ch. Jourdain, *N. Oresme et les astrologues de la cour de Charles V*, dans *Revue des quest. hist.*, t. XVIII, 1875, p. 136-159; du même, *Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du M. A.*, dans *Mém. de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. XXVIII*b*, 1874, p. 1-51; N. N. Oursel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, 1886, p. 316; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. III, Moyen Age, 1896, p. 289-301, Petit de Julleville, *Les origines de la Renaissance en France, N. Oresme*, dans *Revue des cours et conférences*, II[e] série, IV[e] an., avril-juillet 1896, p. 63-71; 200-209; E. Bridez, *La théorie de la monnaie au XIV[e] siècle, N. Oresme* (thèse), Paris, 1906.

É. AMANN.

ORGUEIL. — Ce mot traduit la *superbia* des théologiens. On le préfère au substantif *superbe* qui signale un accompagnement de faste et de vaine gloire, étranger au sens théologique du vocable latin;

au reste, la qualité française de *superbe* est-elle moins authentique que celle d'*orgueil*. Par ce dernier mot, Bossuet et Pascal ont traduit la *superbia* de saint Jean et de saint Augustin; plus généralement, ces auteurs et d'autres ont usé du mot d'*orgueil* comme du correspondant français de *superbia*. Voir : Littré, *Dictionnaire de la langue française*, aux mots : *orgueil, superbe*. — I. Origine de la notion morale d'orgueil. II. Élaboration théologique de la notion morale d'orgueil (col. 1414).

I. Origine de la notion morale d'orgueil. — 1° *Morales antiques*. — Le catalogue des vertus et des vices établi par Aristote au IIe livre de l'*Éthique Nicomachéenne* ne comprend ni l'humilité ni l'orgueil. La vertu la plus semblable à l'humilité serait celle-là que le Philosophe députe aux honneurs médiocres, et qui est à la magnanimité comme la libéralité à la magnificence; elle n'a du reste point de nom. L'homme qui la pratique et se retient de poursuivre les honneurs qu'il ne mérite pas est cependant désigné comme tempérant — σώφρων, *temperatus* — en un texte que saint Thomas d'Aquin a remarqué (*Eth. Nic.*, IV, 10, 1125*b*, 13; Comm. saint Thomas, l. IV, lect. xii), et dans lequel ce théologien discerne une annonce de la vertu d'humilité : *Philosophus in IV° Ethicorum eum qui tendit in parva secundum suum modum dicit non esse magnanimum sed temperatum : quem nos humilem dicere possumus*. IIa-IIæ, q. clxi, a. 4. Mais ce n'est ici de la part de saint Thomas qu'une accommodation, attendu qu'il ne tient ni comme orgueil ni comme contraires à l'orgueil les vices opposés à cette vertu, et qu'il connaît sous les noms de *philotimia et d'aphilotimia*, *In II Eth. Nic.*, lect. ix, signalés derechef en une étude sur la magnanimité, IIa-IIæ, q. cxxix, a. 2.

Par accident, la traduction latine de l'*Éthique Nicomachéenne* dont usait saint Thomas porte une fois le mot *superbus : Videtur autem et superbus esse audax et fictor fortitudinis. In III Eth. Nic.*, lect. xv; cf. IIa-IIæ, q. clxii, a. 7, ad 5um, par quoi est traduit le grec ἀλαζών (*Eth. Nic.*, III, 10, 1115*b*, 29), dont le dérivé ἀλαζονεία est ailleurs traduit par *jactantia* (II, 7, 1108*a*, 21 sq.; S. Thomas, l. II, lect. ix; IV, 13, 1127*a*, 13 sq.; S. Thomas, l. IV, lect. xv). Aristote oppose du reste ce vice à la vertu de vérité et c'est sous le nom de *jactantia* qu'il sera en effet introduit dans la morale thomiste : IIa-IIæ, q. cxii. Saint Thomas a expressément avoué le défaut de la vertu d'humilité, d'où se déduit la notion de l'orgueil, en la morale d'Aristote et l'on sait qu'il n'est guère enclin à appauvrir le Philosophe : *Philosophus intendit agere de virtutibus secundum quod ordinantur ad vitam civilem in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur et ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.* IIa-IIæ, q. clxi, a. 1, ad 5um. Ces observations nous disposent à mieux entendre le trait selon lequel se signalera singulièrement l'orgueil. Comme l'humilité n'est point spécialement vertu de la cité terrestre, ainsi l'orgueil troublera-t-il plus que le bon ordre des hommes entre eux ou de l'homme avec soi.

Le mot de *superbia* est fort commun dans la littérature latine, et il y désigne de préférence cette excessive élévation de l'âme et cette grandeur immodérée que nous entendons aussi sous le mot d'orgueil. On tient la *superbia* pour un vice : mais le mot n'a pas été soumis, semble-t-il, à un traitement technique qui lui fixât un sens distinct parmi ce vaste désordre de l'amour des grandeurs où la théologie catholique devait introduire tant de discernement. Et il n'apparaît pas que l'on blâme jamais dans la *superbia* cette rébellion contre Dieu qui sera la malice singulière de l'orgueil en cette même théologie.

2° *Écriture sainte*. — En maints endroits de l'Ancien et du Nouveau Testament est recommandée l'humilité, comme est blâmé l'orgueil. On le fait en des termes de morale commune, par exemple, Tob., iv, 14; Prov., xvi, 18; Eccli., x, 9; xxxii, 1; plus précisément, on signale la particulière répugnance de l'orgueil à Dieu, Prov., xvi, 5 : *Abominatio Dei est omnis arrogans ;* I Pet., v, 5 : *Omnes autem invicem humilitatem insinuate, quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam ;* Jac., iv, 6 : *Propter quod dicit : Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Le texte cité en ces deux derniers endroits est celui de Prov., iii, 34, d'après la version des LXX. Cf. Jac., iv, 10. Sur ces versets de Jac., voir le commentaire de J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1928 : la théologie catholique devait remarquer ce spécial rapport de l'orgueil avec Dieu. En des textes qui devaient faire loi et être infiniment commentés, l'Ecclésiastique a enseigné une certaine primauté de l'orgueil sur tous les péchés : *Quoniam initium omnis peccati est superbia*, x, 15; *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*, x, 14. L'un des signes du Messie, selon que l'annoncent les Psaumes, par exemple xxi, 7, et Isaïe, notamment c. liii, est son extraordinaire abaissement; les évangiles relèvent le même trait; et saint Paul a magnifiquement célébré l'exemple incomparable de l'humilité du Sauveur, Phil., ii, 5-8. Cassien et après lui saint Grégoire le Grand ont ingénieusement mais efficacement opposé, par un choix de textes scripturaires, l'orgueil du diable et l'humilité de Notre-Seigneur (cf. *infra*). L'enseignement du Sauveur a confirmé son exemple.

3° *Les auteurs ecclésiastiques et les Pères*. — On voit comme la notion morale d'orgueil obtient dans l'Écriture une force et une valeur inconnues soit des philosophies soit des consciences païennes. En méditant sur cette révélation, la tradition chrétienne découvre ou signale certains traits de l'orgueil, par où se prépare la définitive élaboration théologique de cette donnée révélée.

1. *Saint Augustin* a proposé de l'orgueil une définition désormais célèbre : *Quid est autem superbia nisi perversæ celsitudinis appetitus? Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhærere principio, sibi quodammodo fieri atque esse principium. Hoc fit cum sibi nimis placet. Sibi vero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. De civitate Dei*, l. XIV, c. xiii, *P. L.*, t. xli, col. 420. Une telle définition signale en l'orgueil cette substitution que l'on fait de soi à Dieu, qui est, en effet, la nature singulière de l'orgueil. Cf. *ibid.*, l. XIX, c. xii, col. 639 : *Sic enim superbia perverse imitatur Deum etc.* L'orgueil est un péché spécial, et tellement qu'il se rencontre jusque dans des actions d'ailleurs vertueuses; tous nos péchés ne procèdent pas de l'orgueil, *De natura et gratia*, xxix, 33, t. xliv, col. 263. Que l'orgueil soit le commencement de tout péché, ainsi que le veut Eccli. (cf. *supra*), il faut l'entendre en ce sens que le diable, qui tente de renverser l'homme, a lui-même succombé à l'orgueil (*ibid.*); ce péché de plus a été celui de nos premiers parents, *De civ. Dei*, l. XIV, c. xiii, t. xli, col. 420, et nous en héritons dans le péché originel, *Enchiridion*, xlv, t. xl, col. 254. Sur ce dernier point, voir Kors, *La justice primitive et le péché originel*, le Saulchoir, 1922, p. 17-18. Il est utile à l'orgueilleux de tomber en un péché manifeste d'où il puisse tirer remède pour son orgueil, *De civ. Dei*, l. XIV, c. xiii, t. xli, col. 422.

2. *Cassien* a exposé une doctrine importante de l'orgueil. Le suprême combat, une fois défaits les

sept premiers vices, se livre contre l'orgueil, de nos maux le plus ancien et le dernier guéri. Selon qu'il tente les parfaits ou les commençants, l'orgueil est spirituel ou charnel. L'orgueil spirituel semble être, selon Cassien, celui de l'homme vertueux qui s'attribue à soi-même sa perfection, méconnaissant ainsi la nécessité du secours de Dieu. Il fut le péché de l'ange et du premier père. A la différence de tout autre péché il s'oppose à Dieu même : *Hæc vero proprie pertingit ad Deum et idcirco eum specialiter digna est habere contrarium. De cœnobiorum institutis*, l. XII, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 435. On n'échappe à cet orgueil qu'en répétant à chaque progrès dans la vertu : *Non ego sed gratia mecum; gratia Dei sum id quod sum. Ibid.*, c. IX. En ces explications se découvre à merveille le rapport d'une notion morale inconnue des philosophes avec la doctrine chrétienne de la nécessité du secours divin et de la grâce. Au lieu que les autres vices ruinent une seule vertu, l'orgueil les ruine toutes. *Ibid.*, c. III. Dieu châtie l'orgueil en permettant que l'orgueilleux tombe dans les vices de la chair, selon que l'enseigne saint Paul aux Romains. *Ibid.*, c. XXI-XXII. Cassien distingue cet orgueil de la vaine gloire; mais ces deux vices sont ensemble séparés des six autres, et ils ne fructifient que lorsque ceux-là sont arrachés. *Collat.*, V, X, *P. L.*, t. XLIX, col. 622-624. L'orgueil charnel est celui qui rend le moine désobéissant, âpre, cupide, etc. Cette partie de l'exposé de Cassien se recommande par la description précise, piquante, judicieuse de ces moines pleins d'eux-mêmes.

3. On sait que *saint Benoît* a réduit l'essentiel de son ascèse dans le chapitre VII de sa *Règle*, où sont décrits les douze degrés d'humilité. Sous ce nom, il ne s'agit pas seulement des actes de cette vertu spéciale; mais il est signalé que la volonté propre est cela qui oppose le plus grand obstacle à la charité. Et cette pensée n'est pas sans parenté avec celle de la théologie qui attribuera à l'humilité et à l'orgueil une certaine primauté, chacun en son ordre. *P. L.*, t. LXVI, col. 372 sq. Voir dom Baker, *Sancta Sophia*, le chapitre sur l'humilité.

4. L'orgueil, selon *saint Grégoire le Grand*, est le roi suprême de cette armée du vice, dont les chefs sont les sept vices principaux. Quand l'orgueil a conquis un cœur, le reste suit : *Ipsa namque vitiorum regina superbia cum devictum plene cor cœperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Quos videlicet duces exercitus sequitur... Radix quippe cuncti mali superbia est de qua, Scriptura attestante, dicitur : Initium omnis peccati est superbia. Primæ autem ejus soboles, septem nimirum principalia vitia... Moralia*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 620-623. L'idée d'une certaine primauté de l'orgueil est donc reprise ici; cf. *ibid.*, l. XXXIV, c. XXIII : *Nulla quippe mala ad publicum prodirent nisi hæc mentem in occulto constringeret. P. L.*, *ibid.*, col. 744. La division de Cassien n'obtient pas chez saint Grégoire un égal relief; mais notre auteur reconnaît en revanche quatre espèces d'arrogance, que retiendra la théologie postérieure. L. XXIII, c. VI, col. 258-259. Par-dessus tout, saint Grégoire décrit une psychologie de l'orgueilleux, l. XXXIV, fin du c. XXII et c. XXIII. Plusieurs traits sont empruntés à Cassien, d'autres sont originaux : l'ensemble est inimitable. Les variétés de l'orgueil, les signes où il se trahit, ses effets secrets et manifestes, saint Grégoire excelle à les dénoncer, jusqu'à ce trait d'un puissant raffinement : *Hæc in eo quod sponte non appetit nulla exhortatione flectitur, ad hoc autem quod latenter desiderat quærit ut cogatur quia dum metuit ex desiderio suo vilescere, optat vim in sua voluntate tolerare. P. L.*, t. LXXVI, col. 747. On ne peut espérer retrouver dans les morales plus systématiques des théologies postérieures cette collection d'observations vives, et que la réflexion n'a pas encore dépouillées des charmes de l'expérience. A l'imitation de Cassien, saint Grégoire exploite avec beaucoup d'éloquence et dans un mouvement fort pathétique l'enseignement de l'Écriture sur l'orgueil du diable et l'humilité de Jésus-Christ. *Ibid.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 748-749. Cf. Cassien, *De cœn. inst.*, XII, VIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 435-436. Entre les effets de l'orgueil, saint Grégoire a singulièrement signalé cette impuissance où est réduit l'orgueilleux de goûter encore la saveur de la connaissance : l'orgueil induit en maintes erreurs, mais cela même qu'il laisse connaître en vérité, il ne permet pas qu'on en perçoive la douceur : *Qui etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant, ut dixi, quomodo sapiunt. Mor.*, l. XXIII, c. XVII, *P. L.*, t. LXXVI, col. 269-270. Sur ce point, saint Grégoire abonde; et l'on ne sera pas surpris que saint Thomas ne l'ait pas négligé en sa théologie.

5. *Saint Isidore* a brièvement traité de l'orgueil. *Sententiæ*, II, XXXVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 639-640. La gravité suprême de l'orgueil vient des personnes qui le commettent, des vertus d'où il procède, de sa dissimulation. Il est plus grave que la luxure, bien que moins honteux; la luxure sert de remède à l'orgueil. Tout pécheur est orgueilleux, méprisant le précepte divin dans son péché : ainsi faut-il entendre Eccli., X, 15. Principe de tout péché, l'orgueil est aussi la ruine de toute vertu. L'ange est tombé par orgueil. Thèmes remarquables, mais bruts, et que la théologie affinera. — L'étymologie du mot au l. X des *Etymologiæ*, *P. L.*, t. LXXXII, col. 393 : *Superbus dictus, quia super vult videri quam est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est.*

6. On retrouve dans l'opuscule de *saint Bernard*, *De gradibus humilitatis*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 940 sq. cette prééminence de l'orgueil entre tous les vices, attestée jusqu'ici par tant d'auteurs. Ce traité, on le sait, est une reprise des douze degrés de l'humilité selon saint Benoît, mais considérés selon l'ordre inverse, c'est-à-dire comme les douze degrés descendants de l'orgueil, le premier degré de l'orgueil correspondant au douzième de l'humilité, etc. Ici, comme en saint Benoît, il ne s'agit pas rigoureusement de ce vice ni de cette vertu, mais il demeure remarquable que l'on décrive l'accès à la vie spirituelle en ces termes-là. L'humilité conduit au premier degré de la vérité qui est la connaissance de soi-même; d'où l'on passe au second, de la connaissance miséricordieuse du prochain; d'où l'on passe au troisième, de la pure contemplation de Dieu. En contrariant l'humilité, l'orgueil est donc l'obstacle radical de la perfection : *Qui ergo plene veritatem in se cognoscere curat, necesse est ut semota trabe superbiæ quæ oculum arcet a luce, ascensiones in corde suo disponat, per quas seipsum in seipso inquirat, et sic post duodecimum humilitatis ad primum veritatis gradum pertingat. P. L.*, col. 949-950.

Maints autres auteurs ont écrit sur l'orgueil avant l'âge des systèmes théologiques. Nous avons relevé ceux-là de qui la théologie devait principalement s'inspirer. L'orgueil, proposé comme nous venons de voir, sera désormais soumis à des analyses et traité selon des méthodes qui nous livreront de cette chose morale la connaissance théologique la plus accomplie.

II. Élaboration théologique de la notion morale d'orgueil. — Nous exposerons la doctrine de l'orgueil selon saint Thomas d'Aquin, principalement *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXII; Ia, q. LXIII, a. 1-3; IIa-IIæ, q. CLXIII. Cajétan a commenté le Maître avec une sûreté et une sagacité qui semblent porter à son point extrême l'élaboration théologique. Nous proposerons en conclusion les remarques qu'appellent

les contributions ultérieures à la théologie de l'orgueil.

1° *Définition de l'orgueil.* — 1. Le mot de *superbia*, de soi, ne signifierait pas un péché. Il désigne, selon l'étymologie, surabondance ou surcroît. Les classiques latins l'emploient souvent en ce sens; mais saint Thomas se contente de renvoyer à ce texte d'Isaïe dans la Vulgate : *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generatione et generationem.* Is., LX, 15. L'usage néanmoins, attesté aux yeux de saint Thomas par saint Isidore (cf. *supra*), attache à ce mot le sens d'un surcroît immodéré, d'une surabondance déréglée, dans l'excellence que l'on se désire à soi-même. Cette détermination imposée par l'usage au sens du mot est un fait dont il ne reste au théologien, comme à tout autre, qu'à prendre son parti. Mais il importe au théologien de marquer qu'une telle signification, quoi qu'il en soit du mot, rencontre ce qui est.

L'homme désire naturellement d'être bon; dès lors, de trouver une perfection pour soi en tout bien qu'il veut, voire en toute action qu'il exerce. La plénitude et l'achèvement de son être propre en tout bien possédé comme en toute action accomplie sont ce qu'on appelle l'excellence, *Quæst. disp. de malo*, q. VIII, a. 2 : *Inter alia autem quæ homo desiderat* [*naturaliter*] *unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini sed etiam unicuique rei ut perfectionem in bono concupito desideret quæ in quadam excellentia consistit.* Cf. Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 2 : *Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem et excellentiam habeat.* Il n'est rien de mauvais en l'excellence même, comme en aucun des objets de l'appétit naturel. Il advient seulement que l'appétit, à l'endroit de cet objet comme de tout autre, se dérègle : et de même que l'on désire immodérément la nourriture, par exemple, on désire immodérément l'excellence. Ce dérèglement-là de l'appétit naturel est gourmandise; celui-ci est orgueil.

Ainsi rejoint-on la réalité que le mot, selon l'usage, signifie. En un système doctrinal, une telle observation est aussitôt élaborée selon des considérations générales et notamment celle-ci : qu'un certain vice est contraire à une certaine vertu. A quelle vertu s'oppose l'orgueil ? Il peut apparaître comme un excès de magnanimité. Cette vertu, on le sait, emporte l'âme vers la grandeur. Un tel mouvement est susceptible d'excès, lequel semble rencontrer assez exactement le dérèglement de l'orgueil. Saint Thomas ne nie pas que l'orgueil puisse être opposé d'une certaine façon à la magnanimité. Mais il tient que l'orgueil comporte supériorité : en quoi il précise le dérèglement dont il s'était agi jusqu'ici. Et, parce qu'il comporte supériorité, plus directement qu'à la magnanimité l'orgueil s'oppose à l'humilité : car le mouvement propre de cette vertu est de modérer l'espérance inconsidérée de l'âme, donc de tenir l'âme en sujétion. L'orgueilleux qui veut immodérément son excellence, ne supporte pas d'être sujet. — Par une complication due aux exigences systématiques, saint Thomas s'inquiète de trouver à l'orgueil, déréglé par excès, un vice contraire déréglé par défaut. Et il députe à cette fonction une certaine pusillanimité, non celle-là qui s'oppose à la magnanimité et consiste à ne point poursuivre les grandeurs raisonnables, mais celle-ci qui s'oppose à l'humilité et applique l'âme à des choses viles et indignes d'elle. Ce vice est à l'humilité comme l'insensibilité à l'intempérance : défauts l'un et l'autre, et moins répandus, certes! que les excès contraires. Ceux-ci sont imposés par l'universelle expérience; ceux-là obtenus davantage, on l'a dit, par déduction systématique.

Il ne se peut que l'orgueil, ainsi entendu, n'érige point l'homme contre Dieu. Saint Thomas le déduit au nom de l'opposition de l'orgueil à l'humilité. La révérence divine et la sujétion de l'homme à Dieu sont en effet un trait essentiel de l'humilité, nous l'avons relevé. Et cette attribution n'est pas arbitraire, car, en définitive, modérer ses folles prétentions, qui est certes l'idée la moins contestable que l'on puisse avoir de l'humilité, c'est se conformer au partage des biens voulu de Dieu; et le respect de l'ordre divin constitue la raison propre et dernière d'où l'humilité reçoit sa justification. Saint Thomas s'en explique exprès en un texte où il compare l'humilité avec la magnanimité : *In refrenando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni : ne, scilicet, desperando, homo se indignum reddat bono quod sibi competebat. Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competebat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum.* IIa-IIæ, q. CLXI, a. 2, ad 3um. Ce respect de l'homme pour la divine distribution des biens fournit la raison maîtresse pourquoi l'homme se retient vertueusement de prétendre à cela qui le dépasse : et c'est pourquoi le trait principal de l'humilité est la soumission de l'homme à Dieu. Inversement, l'orgueil comporte l'insoumission de l'homme à Dieu : *Humilitas proprie respicit subjectionem ad Deum, ut supra dictum est. Unde e contrario superbia proprie respicit defectum hujus subjectionis.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 5. Mais, comme on n'a pas arbitrairement considéré en l'humilité la soumission, ainsi cette insoumission n'est-elle pas non plus sans raison attribuée à l'orgueil. Car l'appétit démesuré de l'excellence y comprend une infraction à la règle divine et le refus de la distribution des biens voulue de Dieu : ...*secundum scilicet*, poursuit saint Thomas après l'endroit cité, *quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram.* Il ne faut point dire en ce cas que l'amour orgueilleux de l'excellence soit de nature à conduire l'homme, le cas échéant, jusqu'au mépris de Dieu; mais bien que l'on ne poursuit cet objet que pour avoir d'abord méprisé Dieu. Il n'est pas possible de se méprendre sur la pensée de saint Thomas. En ce sens, il interprète l'aphorisme de l'Ecclésiastique, X, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo : Scilicet*, commente-t-il, *in hoc radix superbiæ consideratur quod homo aliqualiter non subditur Deo et regulæ ipsius* (*ibid.*); et dans un autre endroit : *Apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam quam contemnit : ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 7, ad 2um; cf. Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 2, ad 2um. Dans le même sens, il tient que l'orgueil est toujours contraire à la charité : *Superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ inquantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ prout debet.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 5, ad 2um. Dans le même sens enfin, il déclare que l'acte propre de l'orgueil est le mépris de Dieu : ...*ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 6; cf. *ibid.*, a. 2 : *Per superbiam homo contemnit divinam legem per quam prohibetur a peccato, secundum illud Jer. II : Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam.*

En cela, l'orgueil se distingue de tout autre péché. De quelque façon, tout péché est un mépris de Dieu;

mais l'orgueil l'est d'une façon singulière. Car, dans les autres péchés, on n'enfreint la loi de Dieu que par ignorance ou par passion ou pour l'amour désordonné de quelque bien périssable; on enfreint la loi, certes, et c'est pourquoi l'on pèche, partant l'on méprise Dieu : mais ce sont ces causes-là, auxquelles le mépris est étranger, qui conduisent à pécher; bien plutôt souhaiterait-on que l'acte accompli ne séparât point de Dieu. Dans l'orgueil, on refuse directement de se soumettre à Dieu; l'autorité de Dieu et le précepte divin sont cela même de quoi l'orgueilleux ne veut plus. Ainsi le requiert, notons-le bien, cette supériorité même que l'on a dit tout à l'heure caractériser l'orgueil. Vouloir se dépasser, en l'espèce, ne ressemble pas à vouloir forniquer : en ce dernier cas, le pécheur transgresse la règle divine selon l'objet qu'elle interdit; dans le premier il transgresse la règle divine en sa fonction même de règle. Car la règle, selon sa fonction, mesure ce qu'elle règle : et c'est précisément le refus d'être mesuré que trahit un tel vouloir. En tout autre péché, la rupture de l'ordre, par quoi l'on veut assouvir une passion, contenter une habitude, à moins que l'on ne cède à quelque ignorance, ne signifie que l'attrait prépondérant d'un bien périssable; en celui-ci, où l'on ne prétend que supérieurement exceller, elle dénonce la rébellion de l'homme contre Dieu. Nous glosons de tout près saint Thomas : *In aliis peccatis, homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici.* Et notre auteur de citer, sous le nom de Boèce, une pensée de Cassien *ad sensum* où s'exprime exactement le sentiment traditionnel : *Cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. De cœn. inst.*, l. XII, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 434-435. Et c'est à quoi se réfère, estime-t-il, cette spéciale résistance de Dieu à l'orgueil enseignée par l'Écriture : *Deus superbis resistit.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 6.

Cette analyse nous conduit à penser qu'on n'entend exactement en ceci la langue de saint Thomas que si l'on restitue à ce mot d'*excellentia* sa valeur superlative. Le verbe latin est souvent employé chez les classiques avec cette valeur et désigne une singularité dans l'excellence : exceller ne souffre aucune comparaison. Notre mot français, en l'usage ordinaire, a perdu cette signification extrême; et Littré tient qu'il ne le comporte même pas de soi. Cependant, ce philologue remarque : « A cause du haut degré d'éminence qui est dans *excellent*, des grammairiens ont dit que ce mot ne comportait pas de degrés de comparaison. » *Dictionnaire de la langue française*, au mot *Excellent.* Un grammairien contemporain, M. Abel Hermant, rejoint pour son compte, par-dessus Littré, ses délicats ancêtres, *Xavier ou les Entretiens sur la grammaire française*, Paris, 1928, c. VI.

Cajétan a commenté saint Thomas dans le même sens : et ce théologien estime que l'orgueil comprend l'insoumission à Dieu. Comme le Maître, il en raisonne par comparaison avec l'humilité dont la racine est le respect de Dieu : *Et quoniam divina reverentia radix est humilitatis, subaudiendus est in his ordo divinæ reverentiæ : ita ut humilitas sit virtus qua homo, ex divina reverentia se conferens Deo, in omnibus se habet ut subditus; superbia vero vitium quo homo, divina abjecta reverentia, in omnibus seu communiter se habet ut celsus. In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 1, n. VI. Cf. *ibid.*, a. 5, n. III et V. Le mépris de Dieu, précise-t-il ailleurs en sa langue exacte, est compris dans la raison constitutive du genre orgueil : *Intrans rationem constitutivam sui generis. Ibid.*, a. 6, n. II. Et tant que l'appétit désordonné de la propre excellence ne procède point de ce mépris de Dieu, on n'a pas affaire avec ce qui est formellement l'orgueil : *Appetitus inordinatus propriæ excellentiæ si non sic ordinatus est quod ex aversione a Deo sit, non spectat ad superbiam formaliter, sed materialiter tantum et reductive. Ibid.* Saint Thomas ne signale pas dans les mêmes termes ces deux acceptions de l'orgueil : mais, en avouant une opposition de l'orgueil à la magnanimité (cf. *supra*), il a reconnu, semble-t-il, la réalité même que le commentateur dénomme orgueil matériel; quant à l'orgueil formel, il est ce que saint Thomas entend par orgueil, sans plus.

Niera-t-on que cet orgueil soit un vice humain? L'impatience d'être sujet et le mépris de l'autorité même divine ne sont-elles pas choses d'expérience commune? Cajétan, qui signale ce caractère, distingue de l'orgueil ainsi entendu celui qui prétendrait, non pas seulement se soustraire à l'autorité de Dieu, mais exceller sur Dieu même : d'une part, *non subjici Deo*, de l'autre, *præesse Deo.* Il est constant, dit ce théologien, que le mépris de la soumission à Dieu est l'un des vices humains; mais vouloir exceller sur Dieu est exorbitant : ce n'est plus même un vice, mais une monstruosité inhumaine et plus que diabolique : rares, infiniment, en sont les possédés. *In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 5, n. VI.

Il nous apparaît qu'en cette définition de l'orgueil, dont nous venons de suivre l'élaboration technique, saint Thomas a porté à son point d'achèvement la pensée chrétienne, telle que la déclarent les témoignages rassemblés ci-dessus.

2. De l'orgueil ainsi défini, il importe de *discerner les vices* qui ressemblent à l'orgueil, mais ne l'équivalent pas. On verra du même coup combien la morale de saint Thomas est accueillante à la variété de nos misères.

L'orgueil n'est pas la *vaine gloire*, dit littéralement saint Thomas, mais sa cause. Car l'orgueil convoite démesurément l'excellence, et la vaine gloire l'excellence manifestée. IIa-IIæ, q. CLXII, a. 8, ad 2um. Autre chose est l'excellence, autre chose est la manifestation de l'excellence : elles représentent deux raisons distinctes pour l'appétit à qui l'excellence publiée et proclamée confère un bien que l'excellence seule ne comportait pas. Mais l'appétit passe promptement d'un objet à l'autre et l'on ne convoite guère l'excellence sans convoiter aussitôt la gloire. Car la gloire est le témoignage éclatant que les hommes rendent à quelque bonté et il ne se peut que d'un tel témoignage n'advienne, à qui en est l'objet, un surcroît d'excellence : ainsi la vaine gloire procède-t-elle de l'orgueil. En revanche, on ne voit guère que la gloire désordonnée puisse être désirable à qui n'a pas le goût corrompu de sa propre excellence. — Outre cette relation de moyen à fin, Cajétan signale entre la vaine gloire et l'orgueil celle d'une quasi-propriété avec son sujet : en ce sens que nous estimons être moins excellents tant que notre excellence n'est pas connue des autres. IIa-IIæ, q. CXXXII, a. 4; Cajétan, n. III. Voir GLOIRE (*Vaine*).

L'orgueil n'est pas l'*ambition*, laquelle est l'appétit désordonné de l'honneur (on sait que l'honneur diffère de la gloire : il peut n'être que le témoignage d'un seul, elle est la proclamation d'un grand nombre; la gloire procède de beaucoup d'honneurs : IIa-IIæ, q. CIII, a. 1, ad 3um; q. CXXXII, a. 4, ad 2um). Mais comme l'honneur est aussi le témoignage d'une excellence, les mêmes rapports que l'on a dits au sujet de la vaine gloire se vérifient entre l'orgueil et l'ambition. IIa-IIæ, q. CXXXI. Voir AMBITION.

L'orgueil n'est pas la *présomption*, laquelle s'engage en des entreprises plus grandes que les ressources du sujet. IIa-IIæ, q. CXXX. En passant, saint Thomas signale que ce vice procède de l'orgueil. *Ibid.*,

q. CXXXIII, a. 2, ad 4um. On conçoit que l'orgueil est en effet propre à le causer; mais sans doute est-il aussi susceptible d'une autre origine; car l'objet de la présomption n'a point avec celui de l'orgueil les mêmes rapports essentiels que la gloire ou l'honneur; et des hommes peuvent avoir le goût des grandes affaires et des entreprises démesurées, qui n'y recherchent point l'honneur, ni la gloire, ni l'excellence.

Les vices ci-dessus sont contraires à la magnanimité et leur objet dès lors doit être grand. S'il est médiocre, ces vices se réduiront à ce que nous avons vu plus haut être la *philotimia*.

L'orgueil n'est pas la *jactance*, laquelle consiste proprement en ce qu'un homme s'élève soi-même en paroles. Avec l'ironie, son contraire, elle est partie du mensonge et s'oppose à la vertu de vérité. Elle est au catalogue d'Aristote (cf. *supra*). Mais la jactance, le plus souvent, procède de l'orgueil comme de sa cause intérieure et motrice : car de ce qu'un homme s'élève secrètement au-dessus de soi-même, il suit qu'il parle de soi avec avantage; néanmoins, il arrive que le jactance procède, non pas de l'orgueil intérieur, mais d'une certaine vanité qui se plaît en ce jeu de paroles fanfaronnes sans y attacher l'amour d'exceller. IIa-IIæ, q. CLXII, a. 4, ad 2um; q. CXII, a. 1, ad 2um.

Cajétan signifie avec beaucoup de force la singularité de l'orgueil entre les vices qui l'avoisinent. L'objet de l'orgueil, explique d'abord ce commentateur épris de distinction, est l'éminence, purement et simplement, *celsitudo simpliciter;* celui de la présomption, la grandeur en matière d'actions; celui de de l'ambition, la grandeur en matière d'honneurs etc. Mais, si nous y mettons plus de pénétration, continue-t-il, *si perspicacius perscrutati fuerimus*, nous verrons que, si, d'une part, l'éminence jointe aux actions ou aux récompenses constitue l'objet des dits vices, d'autre part, l'éminence jointe à la propre personne constitue l'objet de l'orgueil; en sorte que, comme le présomptueux tend aux actions éminentes, l'ambitieux aux honneurs éminents, ainsi l'orgueilleux tend à l'éminence de soi. Celle-ci est en effet la seule qui soit strictement éminence perverse au sens absolu du mot; les autres sont des éminences perverses partiellement, savoir dans les honneurs ou dans la gloire ou dans les actions difficiles. Et, pour mieux percevoir encore ces choses, reprend le commentateur infatigable, considérons que la propre personne peut soutenir avec le vice ou la vertu de multiples rapports : elle est objet, sujet ou terme. En tous les cas, elle est sujet. A l'endroit de plusieurs vices et vertus, elle est terme, en ce sens que l'on mesure selon la personne la convenance ou disconvenance de l'objet; ainsi la tempérance, la magnanimité, l'ambition, la présomption. L'orgueil, outre ces deux rapports, soutient celui-ci, qu'il regarde la personne propre comme objet. Entre tous les vices, il n'en est point qui en ceci lui ressemble. En sorte que l'objet propre de l'orgueilleux comme tel est *ipsemet celsus* ou l'éminence de soi, et non point l'éminence des actions ou des honneurs ou de la gloire ou quelque autre grandeur. *Superbia habet magnitudinem sui pro per se primo objecto. In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 1, n. IV-V.

S'il est vrai que l'ambition et la vaine gloire dépendent essentiellement de l'orgueil, il faut dire que ces vices supposent et requièrent, ainsi que l'orgueil, le mépris de Dieu. Mais on conçoit que l'orgueil matériel, comme parle Cajétan, soit de nature à les causer; auquel cas, ils n'obtiennent point cette redoutable signification.

2° *Les espèces de l'orgueil.* — L'amour démesuré de la propre excellence, tel qu'il suppose le mépris de Dieu : ainsi a-t-on défini l'orgueil. De ce vice, les théologiens étaient invités à marquer des espèces, car les divisions ne manquaient pas selon lesquelles les anciens auteurs, chacun à sa manière l'avaient partagé.

1. L'une était de saint Anselme (ainsi du moins le croyait saint Thomas; plus exactement, d'Eadmer, *De similitudinibus*, c. XXII sq., *P. L.*, t. CLIX, col. 612 sq.), selon qui l'exaltation de l'orgueil est tantôt dans la volonté, tantôt dans les discours, tantôt dans l'action. Mais cette division, d'après saint Thomas, signale le développement du même péché d'orgueil que l'on conçoit dans le cœur, que l'on produit en paroles, que l'on accomplit en actions. En quoi saint Thomas applique à l'orgueil une idée qui lui est familière du développement des péchés (cf. Ia-IIæ, q. LXXII, a. 7), mais ne prétend point que l'orgueil n'ait sa perfection que si l'on travaille effectivement à se rendre excellent : ce péché est un amour, et l'amour tient dans le cœur. Il reste que cette division ne propose point des espèces complètes de l'orgueil.

2. Une autre était de saint Bernard qui gradua l'orgueil en douze moments, selon le modèle qu'avait le premier dressé saint Benoît de l'humilité (cf. *supra*). Mais il est certain que ni saint Benoît ni saint Bernard n'avaient eu l'intention de représenter douze espèces d'un genre défini. Et saint Thomas, qui reproduit ces catalogues, observe justement qu'on y a enregistré non seulement des espèces, mais toutes dispositions ayant avec l'orgueil ou l'humilité quelque rapport, soit qu'elles leur fussent antécédentes, soit qu'elles leur fussent consécutives. Selon cette remarque, il faudrait retenir comme exprimant le principe et la racine de l'orgueil la *peccandi consuetudo* (12e degré), en tant qu'elle implique le mépris de Dieu; comme exprimant des variétés d'orgueil, la *libertas*, selon quoi l'homme prend plaisir à faire sa volonté, la *rebellio*, par quoi il oppose sa volonté propre à celle de ses supérieurs, la *simulata confessio*, par quoi il tente d'éviter le châtiment de ses fautes; comme exprimant le jugement faux présupposé au désordre de l'appétit, la *defensio peccatorum*, la *præsumptio*, l'*arrogantia ;* comme exprimant enfin les signes où l'orgueilleux trahit son vice, la *singularitas* quant aux actions, la *jactantia* et la *levitas mentis* quant aux paroles, la *curiositas* et l'*inepta lætitia* quant aux gestes. On voit l'accommodation que subit le sens original des mots en vue de les mieux soumettre aux catégories techniques et comment est renversé l'ordre ingénieux de saint Bernard.

3. Cassien, comme on a vu, avait divisé l'orgueil en charnel et spirituel. Quoi qu'il en fût des choses, ces mots se prêtaient à une division objective et donc spécifique de l'orgueil (cf. Ia-IIæ, q. LXXII, a. 2); mais la théologie n'a point retenu ce thème qu'un autre avait supplanté.

4. Saint Grégoire en effet, nous l'avons dit, a dénoncé quatre espèces d'arrogance que devaient recevoir, par l'intermédiaire de Pierre Lombard, les théologiens scolastiques. En saint Thomas, cette division est constante et fait figure de doctrine classique. L'élaboration théologique, en ce cas comme en beaucoup d'autres, fut de justifier rationnellement cette donnée en en manifestant la convenance avec l'analyse technique. L'objet de l'orgueil étant l'excellence, ce sont les divisions formelles de l'excellence qui marqueront les espèces de l'orgueil. Or, il est essentiel à l'excellence qu'elle ait rapport avec le bien; car c'est le bien qui confère l'excellence. Mais ce bien est en ceci susceptible de plusieurs considérations; car il rend excellent selon sa possession même, ou selon la cause par quoi on le possède, ou selon le

mode où on le possède. Les espèces de l'orgueil se fondent sur cette division du bien conférant l'excellence.

Plus grand est le bien que l'on possède, plus grande est l'excellence qu'on en reçoit. Dès lors, quand un homme s'attache à un bien plus grand que son bien véritable, son appétit, flatté de cette pensée, tend vers une excellence plus grande que celle qui convient. Ainsi exprime-t-on la troisième des espèces énumérées par saint Grégoire : *Cum aliquis jactat se habere quod non habet*, la jactance en ce cas devant s'entendre de la convoitise intérieure de l'excellence. A cette espèce, saint Thomas attribue l'orgueil de ceux qui s'excusent de leurs péchés, dont parle saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XIV, c. XIV, *P. L.*, t. XLI, col. 422, et qui par là s'attribuent le bien de l'innocence qu'en effet ils n'ont plus ; n'entendons point non plus ici les excuses verbales, mais la méconnaissance intérieure de la faute commise où l'on refuse de s'avouer à soi-même que l'on a péché.

Quelque bien que l'on possède, il est plus excellent de le tenir de soi-même que d'un autre. Cette excellence diffère formellement de la précédente et y tendre constitue une autre espèce d'orgueil. Mais l'on peut être cause de son propre bien de deux façons, soit qu'on l'ait effectivement produit, soit qu'on l'ait mérité. Selon qu'un homme considère son bien comme son propre ouvrage ou comme le prix de ses mérites, il verse dans l'une ou dans l'autre de ces deux espèces d'orgueil ainsi décrites par saint Grégoire : *Cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet*, qui est la première en son énumération; *Cum propriis meritis sibi datum desuper credit*, qui est la seconde. A ces deux espèces, saint Thomas réduit l'orgueil de l'ingratitude signalé, pense-t-il, par saint Jérôme en ces paroles : *Nihil est tam superbum quam ingratum videri ;* car l'ingrat s'attribue, en l'une ou l'autre des deux manières dites, ce qu'en effet il tient des autres.

Il est plus excellent de posséder quelque bien de manière singulière. Penser qu'aucun autre ne possède ce bien, ou du moins au degré éminent où on le détient soi-même, c'est préparer à l'appétit la pâture d'une excellence démesurée. Saint Grégoire a signifié cet orgueil en sa quatrième espèce : *Cum aliquis despectis ceteris singulariter vult videri*. Ce dernier verbe serait du reste avantageusement remplacé par *excellere :* car ce n'est point paraître que convoite formellement l'orgueilleux, mais exceller. Le jugement dont on parle favorise l'excellence de la singularité. Ce que dit saint Thomas, que la présomption semble se rapporter principalement à cette espèce, doit s'entendre sans préjudice de la distinction formelle des deux péchés ni de l'indépendance essentielle de la présomption à l'endroit de l'orgueil; mais en ce sens que, dans le cas où elle procède de l'orgueil, c'est de cette espèce-là qu'elle dérive de préférence.

En ces quatre manières de pécher par orgueil, on enfreint la règle divine, selon qu'il a été défini plus haut, au mépris de Dieu. Faute de quoi, l'on ne pèche pas formellement par orgueil.

Cajétan observe que les quatre espèces décrites concernent l'orgueil désordonné *ex parte actus*, c'est-à-dire selon l'objet même où l'acte se porte. Il s'est agi en effet du désordre de l'excellence elle-même. Mais il se pourrait que l'excellence aimée fût en elle-même irréprochable et que cependant l'on péchât par orgueil; car l'appétit excessif de la propre excellence véritable, reconnue comme due à la grâce de Dieu, à l'exclusion de toute singularité dans la possession — par quoi l'on élimine tous les désordres cités — un tel appétit est orgueil. Le désordre en ce cas concerne le mode même de l'appétit qui est excessif; et cet orgueil est considéré *ex parte appetentis*. On voit comme cette remarque rencontre la définition de l'orgueil, qui n'est point seulement : *appetitus propriæ excellentiæ inordinatæ*, mais, *appetitus inordinatus propriæ excellentiæ*. *In Iam-IIæ*, q. CLXII, a. 4, n. V.

3° *Le sujet de l'orgueil.* — 1. *L'intelligence* a sa part dans l'orgueil : nous l'avons dit en la description des espèces, ayant invoqué à chaque fois, comme la condition du mouvement désordonné de l'appétit, un jugement faux de l'intelligence. Ce jugement faux fournit à l'orgueil son objet : et c'est en quoi il se distingue de l'erreur commune à tout péché, qui concerne l'élection. Quand le fornicateur estime la fornication délectable, il ne se trompe pas; son erreur est de tenir ce plaisir pour digne d'être choisi. Au lieu que l'orgueilleux ne se trompe point seulement en jugeant digne de son choix sa propre excellence, mais bien déjà en s'attribuant une telle excellence. Néanmoins, dans le cas signalé par Cajétan d'une excellence de tout point réglée, l'erreur se situe seulement dans le rapport de cette excellence avec l'appétit et permet une adhésion déréglée de l'appétit à un objet qu'elle n'a pas créé; dans les autres, l'erreur a formé l'objet même que l'appétit se propose.

Le jugement faux dont nous parlons est celui que suppose le mouvement orgueilleux de l'appétit. Il ne concerne que la direction même de ce mouvement. Dès lors, il peut ne point procéder d'un jugement faux universel. Cette remarque excuse du péché d'infidélité les orgueilleux plus haut classés dans la première et la seconde espèce. Car il est de foi que tout bien vient de Dieu et que la grâce n'est pas causée par les mérites; et si l'orgueilleux devait nier ces propositions, il aurait refusé la foi avant de verser dans l'orgueil. Mais on sait que les propositions universelles peuvent de quelque façon demeurer dans un esprit qui professe d'ailleurs, en vue de l'action, quelque opinion particulière contraire. Cf. Ia-IIæ, q. LXXVII, a. 2, spécialement ad 3um. On peut penser juste, universellement, et, d'autre part, mal agir, concrètement. L'appétit est éminemment propre à faire ainsi dévier la rectitude; et, dans le cas présent, l'orgueil lui-même suggère les pensées pernicieuses aptes à servir ses fins. Le jugement faux présupposé à l'orgueil n'eût pas été prononcé sans l'orgueil même. Comment avec cela nous sortons du cercle et expliquons le premier péché d'orgueil : cf. *infra*, 5° La primauté de l'orgueil, col. 1427.

2. Part faite à l'intelligence, il demeure assuré que l'orgueil consiste très proprement dans un acte de *l'appétit*. Les considérations plus haut proposées le persuadent certainement. Il en va de l'orgueil comme de l'humilité ; la connaissance y dirige l'appétit, mais en l'appétit seulement s'accomplit soit la vertu soit le péché. Il ne reste qu'à préciser cette proposition.

L'excellence, estime saint Thomas, est un certain bien ardu. Dès lors, à l'intérieur même de l'appétit, c'est à l'irascible qu'il importe d'attribuer l'orgueil. Pour le faire, on propose une double acception de l'irascible. Il signifie premièrement une partie de l'appétit sensible; plus largement, on peut l'entendre de l'appétit intellectuel : ainsi attribue-t-on la colère à Dieu et aux anges, en qui il n'y a pas de passion, mais un acte de la volonté ressemblant à quelque passion. L'irascible ainsi entendu ne s'oppose pas réellement au concupiscible, cette division n'ayant pas lieu dans l'appétit intellectuel. Or, l'ardu que regarde l'orgueil n'est pas seulement une excellence sensible, celle d'être plus robuste, par exemple,

ou plus habile à la course : en ce cas, le sujet en est l'irascible proprement dit; il se rencontre communément et dans les biens sensibles et dans les biens spirituels, car on prétend à l'excellence de savoir, de commander, voire d'être vertueux : et c'est pourquoi l'on doit tenir pour sujet de l'orgueil, non seulement l'irascible proprement dit, mais l'irascible même qui se vérifie dans la volonté. Ainsi comprend-on que les démons soient orgueilleux.

Ainsi expose saint Thomas. Sur quoi l'on peut demander si l'orgueil sensible et l'orgueil volontaire sont deux genres d'orgueil ou bien si l'un ne dérive pas de l'autre. Une volonté orgueilleuse suffit à faire désirer l'excellence même sensible, comme suffit à réprimer l'espoir sensible la vertu d'humilité. De ce chef, on peut considérer l'appétit sensible comme le sujet secondaire de l'orgueil et la volonté comme le sujet principal. Ainsi Cajétan, *In II^am-II^æ*, q. CLXII, a. 3, n. I et III. D'autre part, si l'on prétend n'exceller que dans les biens sensibles, un tel appétit serat-il encore de l'orgueil? La difficulté de l'admettre serait que l'appétit sensible est incapable de mépriser Dieu, comme il est requis dans l'orgueil. Mais saint Thomas n'en est pas empêché : car l'irascible, s'il ne peut se porter à Dieu, peut se détourner de lui. Ce qui advient quand il incline vers son propre objet sans en être retenu par la révérence divine. *Quæst. disput. de malo*, q. VIII, a. 3, ad 4um. En ce dernier cas, bien entendu, on incrimine la volonté même, à qui seule il appartient de révérer Dieu : mais cette puissance ne devient pas pourtant le sujet d'un vice, limité à des biens sensibles.

En cette distribution de l'orgueil, on peut reconnaître l'élaboration théologique du partage opéré par Cassien, de l'orgueil spirituel et de l'orgueil charnel. Ce sont deux sujets de l'orgueil, et non point précisément deux espèces, dont ce partage propose la formule.

4° *La gravité de l'orgueil.* — Elle se déduit de la nature de ce péché. On y a décelé l'insoumission de l'homme à Dieu : il ne faut rien d'autre pour prononcer que l'orgueil est de sa nature péché mortel. Néanmoins, ainsi qu'il advient de tout autre péché mortel de sa nature, l'orgueil se produit en des mouvements indélibérés et hors le consentement de la raison : en ce cas, il est péché véniel.

En cette double appréciation, tient toute la doctrine de saint Thomas. Elle concerne l'orgueil même qu'a défini ce théologien, et c'est-à-dire celui qui ne peut pas ne pas inclure le mépris de Dieu. Saint Thomas ne revient pas sur l'analyse qu'il a faite et il tient que l'orgueil de sa nature est d'une gravité mortelle. Il ne l'en excuse pas par l'endroit de sa matière, mais par celui de l'acte; et des deux sortes de péchés véniels qu'il a naguère définis — *ex genere, ex imperfectione actus :* cf. I^a-II^æ, q. LXXXVIII, a. 2 — il ne retient pour l'orgueil que la seconde où l'acte humain, fût-ce en matière grave, demeure imparfait par défaut de délibération et de consentement. Il en va de l'orgueil, explique saint Thomas, comme de la fornication et de l'adultère qui, étant en eux-mêmes péchés mortels, se produisent néanmoins en mouvements indélibérés et n'encourent ainsi que la gravité vénielle. Que les mouvements indélibérés soient des péchés véniels, c'est une doctrine générale de saint Thomas dont il se contente de faire ici une application. Voir PÉCHÉ.

1. L'orgueil indélibéré qu'allègue ici saint Thomas ne peut-il s'entendre selon deux acceptions progressives? Il signifie d'abord, et l'on n'en doute pas, de secrets mouvements déréglés où la nature produit, sans l'aveu de la raison, son amour de l'excellence. Quoi de plus vif et de plus remuant qu'un tel appétit? Il est malaisé d'en prévenir toutes les saillies. Nos vertus elles-mêmes lui sont une excitation. En ceci, l'orgueil ressemble à la concupiscence, dont les mouvements insidieux pénètrent jusqu'en nos plus saintes amours. Mais il s'en distingue selon ce trait que la concupiscence trahit sa malice en son attachement au bien périssable, au lieu que l'orgueil en son amour de l'excellence ne déploie pas toute la sienne. Et telle serait la seconde acception de l'orgueil indélibéré. On s'avise que l'on poursuit l'excellence, cependant que l'on n'a pas mis en cause la soumission à Dieu. En son amour démesuré de l'excellence, le pécheur cède encore au bien de l'excellence même, et la démesure n'y est que consécutive à l'amour. Il ne brigue pas la supériorité; ou, s'il la veut, ce n'est pas une supériorité qui aille jusqu'à l'insoumission. Il se complaît en la bonté de l'excellence, en quoi il force un amour naturel; mais il ne crée pas ce mouvement de rébellion contre Dieu, à quoi n'incline pas sa nature. A ce degré, où l'on n'a délibéré que de la *conversio ad creaturam*, l'orgueil peut demeurer imparfait et véniel; car selon la *conversio*, estime saint Thomas, l'orgueil n'a pas de quoi faire un très grand péché, l'excellence démesurée ne représentant pas une extrême répugnance à l'endroit de la vertu. En cette seconde acception, l'orgueil indélibéré semble rencontrer cet orgueil que saint Thomas lui-même a dit être contraire à la magnanimité, celui que Cajétan a dénommé matériel, celui que les hommes ont communément dans l'esprit lorsqu'ils prononcent ce nom.

Dès lors, convenons-nous que le parfait orgueil soit rare. Il n'est pas inhumain, avons-nous dit, car il ne prétend point supplanter Dieu, mais seulement ne point se soumettre à lui. Mais cette insoumission même, il est rare que la volonté la veuille. A ce degré l'orgueil n'est plus un mouvement naturel et donc malaisément coercible. Un peu de réflexion le maîtrise; car outre les motifs qui nous dissuadent de convoiter notre propre excellence, la pensée de la grandeur de Dieu et l'autorité de son empire est propre à rabaisser une aussi folle prétention : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* Job, XV, 13.

Cette gravité vénielle de l'orgueil justifie que soient véniels maints péchés procédant de l'orgueil. En tout péché, nous le dirons, le pécheur poursuit de quelque manière sa propre excellence : mais dès là qu'il ne la poursuit pas sous la raison de mépris, il ne verse pas pour autant dans le péché mortel. Certains péchés, nous l'avons dit, tels l'ambition et la vaine gloire, procèdent essentiellement de l'orgueil, en ce sens que, sans l'amour désordonné de la propre excellence, on ne comprendrait pas l'attachement de l'appétit à des choses dont tout le prix vient de l'excellence qu'elles confèrent. Et c'est pourquoi ces péchés, comme l'orgueil lui-même, supposent le mépris de Dieu. Mais, comme il advient que l'on adhère à sa propre excellence sans refuser la suprématie divine, ainsi advient-il que l'on recherche les honneurs, etc., sans autre fin que l'excellence même. Saint Thomas reconnaît de la vaine gloire qu'elle peut être péché véniel, II^a-II^æ, q. CXXXII, a. 3; or, il n'en peut être ainsi que si elle ne procède pas d'un péché mortel; et, comme elle procède essentiellement de l'orgueil, il faut que ce péché même soit véniel.

2. L'orgueil complet est indubitablement péché mortel. Il comprend l'insoumission à Dieu qui est une façon de se détourner de Dieu et le péché mortel ne signifie rien d'autre qu'une telle aversion. Il advient par surcroît que l'orgueil s'oppose non seulement à l'amour de Dieu, mais à l'amour du prochain: dans le cas où l'orgueilleux se préfère démesurément à son prochain ou se dérobe à la soumission qu'il lui

doit; en ce dernier cas, on porte une nouvelle atteinte au droit de Dieu même qui a institué les rangs et préséances parmi les hommes.

Mais le jugement se précise et saint Thomas énonce que l'orgueil complet non seulement est un péché mortel, mais *gravissimum omnium peccatorum*. Il en donne cette raison que, dans les autres péchés, l'aversion est consécutive à l'amour de quelque bien, au lieu que dans l'orgueil elle est immédiate : *Superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici... Averti a Deo et ejus præceptis quod est quasi consequens in aliis peccatis per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 6. Dès lors, l'orgueil l'emporte en aversion sur les autres péchés; il est donc le plus grave des péchés.

Sur cet enseignement de saint Thomas, Cajétan a institué un commentaire d'une acuité extrême, et il ne semble pas que l'on puisse davantage analyser; d'autre part, on ne saurait dédaigner ces précisions en une matière de soi assez confuse. Il y a donc, entre l'orgueil et les autres péchés, cette différence que, dans les autres, l'aversion accompagne la conversion au bien périssable, tandis que dans l'orgueil, par un phénomène à peu près contraire, *quasi e converso*, la conversion vers la propre excellence accompagne l'aversion. Mais prenez garde, signale notre commentateur, — et en ceci il dégage une pensée cachée de saint Thomas, — prenez garde que j'ai dit : *quasi e converso* : car l'orgueil ne regarde pas proprement l'aversion comme un objet, mais comme un mode; ou, plus exactement, comme une certaine démesure, qu'il introduit dans son acte relativement à l'objet, lequel demeure la propre excellence. L'orgueil veut directement exceller : mais il se trouve qu'en cet acte même est compris un mépris de Dieu; en sorte que l'on ne veuille l'excellence que voulant simultanément, comme un mode de l'appétit, l'insoumission à Dieu. Cette observation ne nous fait pas retomber dans le cas ordinaire où l'aversion est consécutive; car le fornicateur, par exemple, voudrait bien, tout en forniquant, ne point se détourner de Dieu; tandis que l'orgueilleux, qui veut son excellence, du même coup veut l'insoumission sans quoi il n'est point pour lui d'excellence. Et Cajétan de confirmer son commentaire par cette remarque très exacte que, dans le texte de saint Thomas, conversion et aversion de l'orgueil sont expressément distinguées, l'aversion y faisant fonction d'aversion et non pas, comme il advient en certains cas, fonction de conversion.

Nous pensons aux péchés contraires aux vertus théologales, dont on peut en effet se demander, sur la foi du présent enseignement de saint Thomas, s'ils sont plus graves ou moins graves que l'orgueil. La précision de Cajétan est propre à nous en informer; et le commentateur du reste n'a pas omis de faire lui-même cette application. L'aversion, expose-t-il, se rencontre dans les péchés de deux façons : soit du côté de l'objet soit du côté de l'aversion; et, dans ce dernier cas, de deux façons encore : soit consécutivement, soit directement. La plupart des péchés ont leur aversion du côté de l'aversion et consécutivement à l'appétit de l'objet, comme le vol, l'adultère etc., où la conversion à un bien utile ou délectable est accompagnée de l'aversion loin de Dieu. Les péchés contraires aux vertus théologales, comme l'infidélité, le désespoir ou la haine de Dieu, ont leur aversion du côté de l'objet; car l'homme qui ne croit pas, qui désespère, qui hait Dieu, n'a point d'autre objet que de se détourner de Dieu; ce qu'il veut, et qui termine son appétit, est de n'adhérer pas à Dieu dans la foi, l'espérance ou la charité. Quant à l'orgueil, il a son aversion du côté de l'aversion mais directement, de la manière dite plus haut. Et cette double condition détermine la position singulière de l'orgueil entre tous les péchés. D'une part, il est plus grave que les péchés où l'aversion, située du côté de l'aversion, est seulement consécutive : on l'a dit. D'autre part, il est moins grave que l'infidélité etc., où l'aversion se tient du côté de l'objet; car on sait que la gravité essentielle d'un péché vient de son objet (cf. Ia-IIæ, q. LXXIII, a. 3), et il ne se peut concevoir d'objet plus grave que celui qui consiste dans l'aversion même loin de Dieu. Cette dernière appréciation rencontre l'enseignement de saint Thomas qui dit de la haine de Dieu, notamment, qu'elle est le plus grave de tous les péchés; et la raison qu'il en donne est que l'aversion y est plus volontaire que partout ailleurs, IIa-IIæ, q. XXXIV, a. 2. Nous comprenons maintenant qu'elle soit en effet plus volontaire que l'aversion de l'orgueil; car, dans le cas de la haine, elle a lieu selon le droit mouvement de la volonté, dans le cas de l'orgueil, selon l'appétit de l'excellence. Elle se tient là *ex parte objecti*, ici *ex parte aversionis*. Il faut donc entendre la gravité extrême de l'orgueil, *gravissimum peccatum*, *gravissimum omnium peccatorum*, selon cette importante restriction, où l'on sauve la gravité spécifique plus grande des péchés contraires aux vertus théologales, qu'il est le plus grave *ex parte aversionis*. Il n'est point le péché dont l'objet soit le plus grave; mais il est celui où l'aversion, ne faisant pas objet, se rencontre le plus directement. Mais il n'y a point d'inconvénient de dire absolument, comme fait saint Thomas, que l'orgueil est le plus grave des péchés; car c'est de l'aversion que vient au péché sa raison de mal, absolument parlant; dès lors, nommer la gravité, c'est signifier l'aversion. *In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 6, n. II et V; a. 7, n. IV.

3. Il ressort de ces considérations que l'orgueil est de nature à aggraver les autres péchés. Tout péché reçoit sa gravité essentielle de son objet, et ce n'est point celle-là que l'orgueil augmente; mais la gravité d'un péché dépend aussi dans une mesure de la cause du péché, et l'on veut dire que l'orgueil, s'il cause un péché, contribue de ce chef à le rendre plus grave. A objet égal, un péché causé par ignorance ou par passion est de moindre gravité ; causé par malice, il est de gravité plus grande. Mais en ce dernier cas même, il est moins grave que s'il procédait de l'orgueil; car la malice signifie ici un attachement très volontaire à l'objet mauvais sans exprimer directement l'aversion loin de Dieu que l'orgueil comporte. L'orgueil introduit en tout péché qu'il cause son propre mode de se détourner de Dieu. Aussi n'y-a-t'il pas lieu de restreindre aux seuls péchés de soi moins graves que l'orgueil cette aptitude à l'aggravation; en sont menacés, même les péchés contraires aux vertus théologales. Saint Thomas énonce expressément ce dernier cas : *Ex parte aversionis, superbia est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur si ex superbiæ contemptu procedat quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 6, ad 2um. Nous comprenons en effet que l'infidélité, le désespoir, la haine de Dieu puissent être causés par ignorance ou par passion : et dans ce cas, bien qu'ils conservent leur gravité spécifique, ces péchés reçoivent de leur cause un certain amoindrissement. Nous comprenons qu'ils puissent être causés par malice, s'ils procèdent de l'*habitus* d'infidélité, etc. : et dans ce cas, ils sont plus graves parce que plus purement volontaires. Nous comprenons enfin qu'ils

puissent procéder de l'orgueil, quand l'homme est incliné à refuser sa foi, à désespérer, à haïr Dieu, par un amour désordonné de sa propre excellence où est inclus de quelque façon le mépris de Dieu; et dans ces cas, ces péchés reçoivent de leur cause le plus grand surcroît de gravité; car il y a dans cette cause même une malice qui n'a son égale dans aucune des précédentes. Il semble qu'entre tous les péchés l'infidélité soit le plus exposée à procéder d'un mépris formel; car l'insoumission de l'intelligence à Dieu est chose que l'orgueil inspire d'autant plus volontiers que l'intelligence est faculté plus excellente, et l'orgueilleux croît perdre beaucoup de sa valeur s'il captive son intelligence sous un joug étranger.

5° *La primauté de l'orgueil.* — L'orgueil est le premier de tous les péchés, tient saint Thomas. Que veut-il dire? Cette partie de sa doctrine relève d'un texte de l'Écriture devenu familier à la pensée chrétienne : *Initium omnis peccati superbia*, Eccli., x, 15. Sous cette proposition, il rassemble des considérations éparses en l'enseignement traditionnel, auxquelles d'ailleurs il fait subir une élaboration proprement théologique.

1. Par une méthode remarquable, saint Thomas s'enquiert du sens littéral de ce verset duquel nous apprenons que l'orgueil est le commencement de tout péché, et selon les intentions duquel, dès lors, il faut entendre cette primauté. Or, il n'est pas douteux que le Sage parle ici de l'orgueil selon qu'il signifie l'appétit de la propre excellence; ainsi l'attestent le contexte immédiat et l'ensemble du chapitre. Comment à l'orgueil ainsi entendu attribuer quelque primauté? On la peut découvrir si l'on s'avise que tout pécheur poursuit une fin temporelle et qu'il le fait pour trouver en elle une certaine perfection et excellence : *Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem et excellentiam habeat.* Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 2, cf. supra, col. 1415. Quelque péché que l'on commette, on sert donc les fins de l'orgueil. Par où saint Thomas ne veut point dire que tout péché soit commis selon cette raison; en ce cas, tous les péchés deviendraient péchés d'orgueil principalement; tous les péchés seraient connexes dans l'orgueil. Il veut dire qu'en tout bien que l'homme cherche, et quand même il le cherche sous la raison propre de ce bien, le plaisir par exemple ou la richesse, il ne fait que traduire ainsi l'appétit d'une excellence et perfection pour soi. Cette primauté de l'orgueil rejoint exactement celle que saint Thomas a dévolu ailleurs à l'amour-propre (Ia-IIæ, q. LXXVII, a. 4), par quoi il signifiait l'équivalence de l'amour de soi avec l'amour de quelque bien voulu pour soi. Sur ce point, voir M.-D. Roland-Gosselin, *L'amour a-t-il tous les droits? peut-il être un péché?* Paris, 1929, c. XIII. Avec cela, tout péché est propre à servir formellement les fins de l'orgueil; et il n'est point d'objet désordonné en quoi l'orgueil ne puisse poursuivre formellement une excellence. En ce cas, le péché commis est principalement l'orgueil et secondairement celui que définit l'objet. Mais cette considération signale ce qui peut être, non ce qui est infailliblement.

La primauté que l'on vient de marquer est celle qui crée les péchés capitaux. Sont réputés capitaux, les péchés dont l'objet représente une fin notablement séduisante, et propre à susciter maints péchés ordonnés à la mieux atteindre. Or, l'orgueil est d'une telle nature qu'il n'est point de péché qui ne le puisse servir. Il vérifie donc la condition requise du péché capital. Davantage, il la vérifie excellemment. Car les péchés capitaux le sont dans un certain genre; l'orgueil représente une fin universelle. Certains péchés concourent à la fin de l'avarice ou de l'envie : tous les péchés sont propres à flatter l'orgueil. Et c'est pourquoi saint Thomas, à l'imitation de saint Grégoire (cf. *supra*), préfère retirer l'orgueil de la série des vices capitaux et le situer dans l'éminence que mérite son influence universelle. Il est le prince des péchés, et les péchés capitaux ne sont que ses serviteurs. L'insertion de l'orgueil dans la série des péchés capitaux, telle que l'ont adoptée des anciens et des modernes, dissimule la primauté souveraine de ce péché. Dans le système de saint Grégoire et de saint Thomas, c'est la vaine gloire et non l'orgueil qui tient rang de vice capital. Cf. Ia-IIæ, q. LXXXIV, a. 4, ad 4um.

2. Les analyses faites plus haut nous permettent d'exploiter davantage le texte de Eccli. et d'entendre avec plus de force la primauté de l'orgueil traité comme péché spécial. Car n'avons-nous pas dit que l'aversion y est directe et non pas consécutive? Cette condition confère à l'orgueil la primauté qui revient à tout ce qui est *per se* sur ce qui est *per aliud*. Il est plus parfait péché que les autres péchés. Mais, comme cette primauté est prise du côté de l'aversion, elle ne se vérifie pas à l'endroit des péchés contraires aux vertus théologales, où l'aversion va jusqu'à recevoir une valeur objective. Et, si l'on dit absolument que l'orgueil est le premier des péchés, cette proposition a le même sens et la même justesse que celle-là qui énonce l'orgueil comme le plus grave des péchés.

Cette primauté dans l'aversion concerne l'ordre de nature. Elle peut se traduire en efficience; car il n'est aucun péché où ne puisse conduire le mépris de Dieu, aucun précepte qu'il ne puisse faire transgresser. L'orgueil détient alors une primauté sur les péchés qu'il cause, en ce sens qu'il accroît leur gravité *ex parte aversionis;* et celle-ci se vérifie, selon ce que nous avons dit plus haut, à l'endroit même des péchés contraires aux vertus théologales. Saint Thomas énonce curieusement et fortement cette primauté de l'orgueil, dans l'ordre de la génération, quand il dit qu'entre les péchés graves l'orgueil est le premier : *Inter gravia peccata primum est superbia.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 7, ad 4um. Si graves qu'ils soient d'eux-mêmes ou par leur cause malicieuse, les péchés que l'orgueil fait commettre reçoivent de ce chef, *ex parte aversionis*, une gravité excellente, et que le seul orgueil peut leur communiquer. Cf. Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 7, n. III.

Au texte commenté jusqu'ici, semble faire échec le verset voisin : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*, Eccli., x, 14, où l'on fait d'un péché étranger le commencement de l'orgueil même. Saint Thomas règle aisément ce petit conflit en interprétant cette apostasie comme l'aversion même loin de Dieu, requise au mouvement d'orgueil et comprise en lui. Cf. *supra*.

3. On signale aussi, à la faveur de textes scripturaires et de gloses, que l'orgueil se rencontre le premier dans l'éloignement de Dieu, le dernier dans le retour à Dieu; il n'y a point lieu de considérer ici l'orgueil comme péché spécial. En revanche, il est vrai que, tant que l'homme s'obstine dans l'orgueil, il est impropre à recevoir la grâce; et l'humilité se situe au principe de la justification : [*per modum removentis prohibens*] *humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit et præbet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum gratiæ inquantum evacuat inflationem superbiæ*, IIa-IIæ, q. CLXI, a. 5, ad 2um.

4. Outre les précédentes, l'orgueil possède cette primauté d'avoir été le premier péché de l'ange et du premier homme. La thèse en est défendue par saint Thomas, à la suite de saint Augustin, et confor-

mément à la pensée traditionnelle (cf. *supra*). L'analyse est propre à justifier cette position; et voici comme saint Thomas y procède.

L'ange ne peut pécher qu'en ce qui convient à une nature spirituelle. Derechef, en choses spirituelles, on ne pèche que pour adhérer au bien sans observer la règle du supérieur. Or, c'est pécher par orgueil que de ne point se soumettre au supérieur en cela où l'on doit se soumettre. Le premier péché de l'ange n'a donc pu être que l'orgueil. Ia, q. LXIII, a. 2.

L'homme innocent était ainsi institué que la chair en lui ne pouvait répugner à l'esprit. Le premier désordre de l'appétit humain ne fut pas la convoitise d'un bien sensible. Il reste que son premier désordre fut de vouloir démesurément un bien spirituel. Or, l'homme ne l'aurait pas voulu démesurément s'il l'avait voulu selon la mesure déterminée par la règle divine. Son premier péché fut donc de vouloir un bien spirituel sans tenir compte de la règle divine. Et c'est là pécher par orgueil. D'où il est manifeste que le premier péché de l'homme fut l'orgueil. IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 1.

On voit la parenté de ces deux raisonnements et que l'orgueil est entendu dans l'un et dans l'autre selon la même signification. Le premier péché de l'ange comme de l'homme fut, dans l'appétit d'un bien spirituel, de ne point observer la règle fixée par Dieu. Et cette conclusion se fonde sur ce que l'ange et l'homme, quoique pour des raisons diverses, ne pouvaient vouloir que des biens spirituels; et qu'il n'y a pas d'autre manière de commettre un péché, ou du moins le premier péché, à l'endroit d'un bien spirituel, qu'en le voulant démesurément.

Saint Thomas tient donc ici pour orgueil une transgression de la règle divine. Il ne peut s'agir manifestement de cette transgression que l'on trouve en tout péché, lequel pour autant ne se change pas en orgueil. Puisque le premier péché fut orgueil, il faut entendre que le pécheur y méprisa la règle divine. Saint Thomas l'énonce des premiers parents : *Uterque sibi inniti voluit contempto divinæ regulæ ordine.* IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 2.

Que l'ange et l'homme aient méprisé la règle divine, il semblerait que cela signifiât un objet mauvais terminant l'acte de leur appétit. Or, nous savons que le premier péché de l'ange ne pouvait consister dans le choix d'un objet mauvais, un tel choix supposant l'erreur, et l'erreur ne pouvant précéder le premier péché, Ia, q. LXIII, a. 1, ad 4um; nos premiers parents, à leur tour, par le bénéfice de la justice originelle, ne pouvaient se tromper qu'à la condition d'avoir péché d'abord, Ia, q. XCIV, a. 4 : leur premier péché ne put donc consister non plus dans le choix d'un objet mauvais. Reste que le premier péché fut le mauvais choix d'un objet bon. Et, comme on a dit que ce premier péché fut l'orgueil, il reste que le mépris de la règle divine marque un mode de l'élection, dirigée d'ailleurs sur un objet bon. Le mépris ainsi conçu crée-t-il un péché d'orgueil? Les analyses précédentes répondent affirmativement. Nous n'y avons point dit que l'orgueil dût prendre pour objet l'aversion même loin de Dieu. Mais nous y avons montré l'orgueil se détournant de Dieu dans l'appétit d'un autre objet, en sorte que cette aversion représente, non pas l'objet voulu, mais le mode selon lequel on poursuit l'objet. Il faut seulement observer ici que l'objet voulu dans le premier péché, non seulement n'était pas l'aversion loin de Dieu, mais encore n'était en soi grevé d'aucun mal. Dans ce cas, en effet, le péché peut ne procéder point d'une erreur, mais de la seule inconsidération de la règle; ce qui répond à l'exigence plus haut définie. Rien n'empêche que l'ange et l'homme aient omis de considérer la règle, cette omission ne constituant en soi aucun mal : le mal ne commence qu'avec l'action accomplie selon cette inconsidération. Ia-IIæ, q. LXXV, a. 1, ad 3um. D'autre part, comme l'inconsidération ne saurait être due, dans le cas présent, à la passion, à l'ignorance, à la malice, on ne voit pas comment ne serait pas tenu pour orgueil, où l'insoumission se rencontre de soi, le péché qui en procède.

Quelle excellence poursuivirent ces créatures pécheresses? Celle de ressembler à Dieu, l'ange selon la puissance, l'homme selon la science et la puissance : chacun à sa manière, ils prétendirent être comme Dieu. Ainsi l'énonce-t-on au nom de considérants qu'il ne nous appartient pas ici de rappeler. Mais n'est-ce pas là vouloir un objet mauvais? Il y a lieu d'introduire quelque discernement dans les formules où l'on signifie communément et synthétiquement le premier péché. L'ange a voulu objectivement sa béatitude, mais il l'a voulue selon sa propre vertu, et c'est-à-dire sans tenir compte de la règle divine. Non pas encore qu'il ait voulu sa béatitude selon cette condition de l'acquérir par sa propre vertu : auquel cas, il y aurait du mal dans l'objet même de son appétit. Mais, en voulant sa béatitude sans autre condition, il s'est détourné de la règle divine : aversion dans le mode de vouloir et non pas désordre dans l'objet voulu. L'homme a voulu objectivement une similitude de la science divine : or, ce n'est point là un mal, cf. IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 2, ad 2um; mais il l'a voulue démesurément, selon un mode déréglé d'appétit. Il a voulu sa béatitude, et ce n'est pas non plus un mal; mais il a prétendu l'acquérir de soi-même; en quoi il pèche comme l'ange selon le mode de vouloir et non selon l'objet voulu. L'appétit de l'ange et du premier homme pécheurs n'est donc rendu mauvais que par la manière désordonnée de vouloir un objet d'ailleurs bon. Et c'est ainsi qu'il faut entendre les formules où l'on semble dénoncer dans le premier péché un objet mauvais. Il advient à saint Thomas lui-même de définir le premier péché de l'ange comme l'appétit d'une excellence singulière : *Inquantum affectavit excellentiam singularem*, Ia, q. LXIII, a. 2, formule à traiter selon la même analyse; dès lors qu'il a voulu son excellence en se détournant de la règle divine, l'ange est convaincu d'avoir voulu une singularité, en se distinguant d'avec les autres qui tiennent leur excellence de la divine miséricorde. Il y a rejaillissement du mode mauvais de vouloir sur l'objet bon; il n'y a point de mal dans l'objet. Cajétan, *In Iam*, q. LXIII, a. 3, n. XI. Nous trouvons une confirmation de cette analyse, du moins en ce qui concerne l'homme, dans cette doctrine de saint Thomas que le péché du premier homme n'a pas été le plus grave de tous les péchés : bien qu'il ait été l'orgueil, et que l'orgueil soit le plus grave de tous les péchés, il y a lieu encore de faire des différences dans l'orgueil lui-même : plus grave est l'orgueil qui nie ou blasphème Dieu, moins grave l'orgueil qui convoite démesurément une ressemblance divine. IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 3.

Les hommes nés d'Adam ne commencent pas infailliblement par l'orgueil leur carrière de pécheurs; car ils sont destitués de l'ordre de la justice et peuvent entreprendre de pécher selon diverses manières. Les démons ne cessent pas de pécher par orgueil, car en tout ce qu'ils font ils demeurent asservis à la fin de ce péché. Ia-IIæ, q. LXXXIX.

6° *Les effets de l'orgueil.* — Ils sont innombrables. Déjà nous avons signalé les affinités de l'orgueil avec la vaine gloire et l'ambition, avec la jactance et la présomption. Mais il n'est pas de péché que ne puisse causer l'orgueil, soit par son aversion, soit par sa conversion, nous l'avons dit aussi. Il suffira de rele-

ver ici les plus notoires dommages de ce prince des péchés.

L'orgueil dispose à l'injure : car ceux qui s'estiment supérieurs méprisent et injurient les autres avec grande facilité. L'orgueil dispose à la colère : car les orgueilleux jugent offensante toute contrariété imposée à leur volonté. IIa-IIæ, q. LXXII, a. 4, ad 1um.

L'orgueil exclut la miséricorde : car il est prompt à croire les hommes mauvais et qu'ils méritent bien les maux qui leur arrivent. IIa-IIæ, q. XXX, a. 2, ad 3um.

L'orgueil favorise la pusillanimité : car se croire incapable d'entreprises auxquelles on suffit en effet peut procéder d'un attachement excessif à son propre jugement. Il peut être orgueilleux de refuser une charge autant que de la briguer. Prov., XXVI, 16 : *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias.* IIa-IIæ, q. CXXXIII, a. 1, ad 3um.

L'orgueil est désobéissant. Il y a lieu de marquer ici la différence exacte de deux péchés, d'ailleurs semblables. L'acte de la désobéissance est le mépris du précepte; or, il advient que saint Thomas définisse de même l'acte de l'orgueil : *...quantum ad interiorem actum superbiæ qui est contemptus præcepti.* IIa-IIæ, q. CLXII, a. 2, ad 1um. Le mépris du précepte peut s'inspirer en effet soit du dégoût du précepte, soit du dégoût d'être soumis à Dieu. Le premier cas se vérifie lorsque, sollicité par l'objet défendu et n'étant plus retenu de pécher que par la considération du précepte, on se délivre de ce dernier lien par le mépris du précepte; le second, lorsqu'on ne supporte pas d'être commandé. On pèche là par désobéissance, ici par orgueil. Il vaut donc mieux dire que l'orgueil se traduit par des actes de désobéissance, lesquels demeurent formellement orgueilleux; plutôt que d'attribuer à l'orgueil comme effet le péché spécial de désobéissance. Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 2, n. II.

L'orgueil cause le basphème : car on n'ose injurier Dieu que pour s'être élevé orgueilleusement contre lui. Il ne s'agit ici toutefois que du blasphème délibéré : car il arrive que l'on blasphème parmi une grande agitation de l'âme; et, dans ce cas, la colère en est la cause. IIa-IIæ, q. CLXIII, a. 7, ad 1um.

Nous avons signalé déjà l'affinité de l'orgueil avec l'infidélité. On dédaigne de soumettre son intelligence à l'enseignement de Dieu, en quoi l'on renoncerait à une très précieuse excellence. On refuse pour la même raison de rien apprendre des hommes et l'on rougirait de se faire disciple. Par là, l'orgueil empêche la connaissance spéculative de la vérité. Mais il en gêne aussi la connaissance affective : et saint Thomas n'a garde de négliger les suggestions que lui offre à ce sujet saint Grégoire (cf. *supra*). Les orgueilleux peuvent être hommes très intelligents et pénétrer le secret des choses : mais en ce cas, ils se réjouissent de leur propre valeur, voyant qu'ils ont un esprit capable de si rares pensées; et, tandis qu'ils sont abandonnés à ce plaisir, ils tiennent leur cœur détourné de la vérité même et ne ressentent de celle-ci aucune joie. Les humbles, au contraire, à qui il est donné de savoir, considèrent, non la connaissance qu'ils ont, mais la vérité connue : et ils rendent grâces à Dieu; bien plus, comparant leur science avec la science de Dieu, ils estiment ne rien savoir et ne prennent leur joie que dans la louange de la vérité. Cajétan, *In IIam-IIæ*, q. CLXII, a. 3, n° V.

7° *Les remèdes de l'orgueil.* — L'orgueil complet est facilement évité par la considération de l'excellence divine : nous l'avons dit plus haut. L'amour désordonné de la propre excellence, fût-il encore innocent du mépris divin, est lui-même efficacement combattu par la considération des misères de l'homme : *Quid superbit terra et cinis?* Eccli., X, 9, et de l'imperfection des biens mêmes qu'il possède : *Omnis caro fœnum et omnis gloria ejus quasi flos agri. Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.* Is., XL, 6; LXIV, 6. Quant aux mouvements orgueilleux antérieurs à toute délibération rationnelle, on ne peut espérer en devenir aisément le maître, vu leur caractère très naturel : est propre à les empêcher une forte vertu d'humilité,

Une doctrine proprement théologique des remèdes de l'orgueil a été instituée sur le fondement de textes de saint Paul, très remarqués de toute la tradition chrétienne (cf. *supra*). Car l'Apôtre enseigne que Dieu a châtié l'orgueil des gentils en les livrant aux péchés de la chair. Rom. I, 28 sq. Sur quoi le théologien observe qu'il est sage de recourir au moindre mal pour ôter le plus grand, et que, l'orgueil étant le plus grand péché, Dieu agit sagement qui y remédie par des péchés charnels; d'autant que ces derniers comportent une honte manifeste, très propre à confondre l'orgueilleux enchanté de son excellence. IIa-IIæ, q. CLXII, a. 6, ad 3um. Ailleurs l'Apôtre confesse ressentir l'aiguillon de la chair, par le dessein de Dieu qui veut le garder d'orgueil à la suite de si hautes révélations. II Cor., XII, 7 sq. Sur quoi, saint Thomas loue la sollicitude du médecin des âmes et rappelle que Dieu, pour protéger ses élus contre l'orgueil, peut permettre qu'ils tombent même dans le péché mortel. *In IIam Cor.*, XII, lect. 3.

8° *Conclusion.* — Ainsi nous apparaît la doctrine de l'orgueil élaborée par saint Thomas d'Aquin, et dont l'intelligence nous a été rendue plus accessible en maints endroits par le secours de Cajétan. Cette théologie se recommande et par sa fidélité constante avec l'enseignement traditionnel chrétien et par la sagacité et rigueur de l'analyse rationnelle.

1. Elle subsiste dans l'enseignement postérieur et contemporain, mais le plus souvent en des raccourcis qui ne respectent pas l'exactitude ou du moins la délicatesse de l'analyse. La plupart des théologiens, bien qu'ils recensent la classification de saint Grégoire et de saint Thomas, en fin de compte traitent l'orgueil comme un péché capital. Ils récitent les quatre espèces classiques, quitte à les appeler des modes aussi bien que des espèces; et ils omettent l'espèce signalée par Cajétan. Ils partagent la gravité de l'orgueil en mortelle et vénielle selon que l'orgueil est complet et incomplet, mais fondent quelquefois cette gravité sur la nature même de l'un et de l'autre orgueil, *ex genere suo*, plutôt que de recourir pour la gravité vénielle à l'imperfection de l'acte. Certains observent que l'orgueil complet, qui est celui des anges, est rare parmi les hommes : en quoi ils confondent peut-être le *nolle subdi Deo* avec le *præesse Deo*. Voir : S. Alphonse de Ligori, *Theologia moralis*, l. V, tract. *De peccatis*, c. III, dub. I; et les manuels de théologie morale, v. g. : Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis, De peccatis et vitiis*, art. II, § 2; Prümmer, *Manuale theologiæ moralis*, pars Ia, tr. V, c. VIII, a. 1. Quant à l'orgueil incomplet, les théologiens ajoutent qu'il devient mortel dans le cas où il comporterait mépris notable du prochain ou induirait à quelque péché mortel.

Lessius apporte une contribution originale à la théologie de l'orgueil, parmi un exposé de saint Thomas où il emprunte beaucoup à Cajétan. Car il décrit le développement de ce vice dans l'âme en huit degrés, dont le premier est l'amour désordonné de l'excellence propre, le dernier l'insoumission à Dieu : enrichissement psychologique d'une théologie jusqu'alors plus soucieuse de la parfaite nature des choses. Sur l'appré-

ciation morale de l'orgueil, Billuart rapporte (t. VIII, diss. VII, a. 4, § 2), non sans les préciser et ordonner, les opinions de Silvius (*Comm. in Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXII, a. 5) et de Navarrus (c. XIII, n° 8; cf. Tolet, *De septem peccatis*, c. IV), jugeant mortel l'orgueil pleinement délibéré des deux premières espèces; dans les troisième et quatrième, l'orgueil ne semble être mortel que pour les matières de grande importance, comme si un ignorant prétendait à l'excellence de guérir les malades ou de plaider les procès, au grand dam du prochain; ou dans le cas d'une singularité gravement méprisante du vulgaire. Une irrévérence grave à l'endroit de Dieu peut aussi se rencontrer en ces deux dernières espèces.

2. Saint Jean de la Croix a décrit les imperfections des débutants de la vie spirituelle — d'où se déduit la nécessité d'une purification — selon les sept péchés capitaux. Le premier en est l'orgueil. *La nuit obscure de l'âme*, l. I, c. II. La substance de l'exposé est empruntée à une expérience attentive, sûre et impitoyable des personnes de dévotion; et l'on évoque devant ces pages les judicieuses et piquantes observations d'un Cassien ou d'un saint Grégoire signalées plus haut. On a affaire ici avec de l'orgueil authentique, où l'homme recherche sa propre excellence en matière de dévotion et de vertus, par un travers que n'avaient pas manqué de dénoncer les anciens auteurs.

Bossuet présente une théologie de l'orgueil au cours de son *Traité de la concupiscence*. On y rencontre d'exactes définitions, et dans une langue admirable (v. g. : « L'orgueil dont nous parlons consiste dans une certaine fausse force, qui rend l'âme indocile et fière, ennemie de toute contrainte; et qui, par un amour excessif de sa liberté, la fait aspirer à une espèce d'indépendance : ce qui est cause qu'elle trouve un certain plaisir particulier à désobéir, et que la défense l'irrite » c. XIV); on n'y doit point rechercher toutes les finesses des discernements techniques. Les parties de la doctrine qui prêtent le mieux à l'éloquence et à l'invective sont aussi les plus développées; et Bossuet le fait avec une puissance étonnante de pénétration psychologique, mais une inclination prépondérante pour la sévérité morale. Dès lors, et bien qu'il ne dise rien que de juste, cet auteur propose une doctrine excessive, et qui n'exprime pas le sentiment authentique de la théologie chrétienne.

Pascal a pensé sur l'orgueil. Il a dénoncé ce péché comme l'un des excès où verse infailliblement notre nature, sans Jésus Christ, *Pensées*, éd. Brunschwig, 527; cf. 524; comme une source de nos misères, 497; comme un caractère inévitable de la sagesse humaine, 460; comme le contre-poids de toutes nos misères, dont il n'est pas une où l'orgueil ne trouve son aliment, 153, 405-407 : fragments théologiques, au service du dessein majeur de l'Apologie.

3. Nos moralistes français n'ont pas manqué de décrire un vice aussi commun que l'orgueil. Le théologien doit prendre garde de ne pas dédaigner ces contributions, dont la valeur tient quelquefois à des origines chrétiennes, le plus souvent à la finesse et à la précision de l'observation humaine. La Rochefoucauld a consacré à l'orgueil un grand nombre de maximes, et l'on peut agréer la vérité de ces pensées particulières, sans reconnaître la valeur universelle et systématique que semble leur donner la rédaction. La distinction de l'orgueil, de la vanité, de l'amour-propre n'est pas toujours sûre chez cet écrivain. En revanche, il abonde sur la nature et davantage sur les effets de l'orgueil. Vauvenargues a corrigé en cette matière plusieurs maximes du Duc. La Bruyère n'a qu'un mot sur l'orgueil. Mais Joubert a traduit dans un vocabulaire délié plusieurs menues pensées relatives à ces choses morales.

Sur les mots : E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, aux mots *Excellent, Orgueil, Superbe;* Forcellini, *Lexicon*, Prato, aux mots *Superbia, Superbio, Superbus;* A. Hermant, *Xavier ou les entretiens sur la Grammaire française*, c. *Erato*, Paris, 1928, p. 143.

PÈRES ET AUTEURS ECCLÉSIASTIQUES. — S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XIV, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 420-422; *De natura et gratia*, c. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 263; *Enchiridion*, c. XLV, *P. L.*, t. XL, col. 254; Cassien, *De cœnobiorum institutis*, l. XII, *P. L.*, t. XLIX, col. 419 sq.; *Collatio V, De octo principalibus vitiis*, *ibid.*, col. 609 sq; S. Benoît, *Regula*, c. VII, *P. L.*, t. XLVI, col. 372 sq; S. Grégoire le Grand, *Moralia*, l. XXIII, c. VI, XVII; l. XXXI, c. XLV; l. XXXIV, c. XXII-XXIII, *P. L.*, t. LXXVI, *passim ;* S. Isidore, *Etymologiæ*, X, *P. L.*, t. LXXXII, col. 393; *Sententiæ*, l. II, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 639-640; S. Bernard, *De gradibus humilitatis*, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 940 sq.; Eadmer, *Liber de sancti Anselmi similitudinibus*, c. XXII sq., *P. L.*, t. CLIX, col. 612 sq.

THÉOLOGIENS. — S. Thomas d'Aquin, *Quæst. disp. de malo*, q. VIII; *Sum. theol.*, Ia, q. LXIII, a. 1-3; IIa-IIæ, q. CLXII-CLXIII; et les autres endroits cités dans l'article; avec le commentaire de Cajetan; Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. IV, dubit. VIII-X; Navarrus, c. XIII, n. 8; Tolet, *De septem peccatis*, c. IV; Silvius, *Commentaria in Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXII; S. Alphonse de Ligori, *Theologia moralis*, l. V, tract. *De peccatis*, c. 3, dub. 1, éd. Gaudé, t. II, p. 752-753; et les manuels de théologie morale.

DIVERS. — S. Jean de la Croix, *La nuit obscure de l'âme*, l. I, c. II; Bossuet, *Traité de la concupiscence;* Pascal, *Pensées ;* La Rochefoucauld, *Maximes*, coll. des *Grands écrivains de la France*, t. I, max. 33-37, 173, 225, 228, 234, 239, 254, 267, 281, 285, 358, 450, 462, 463, 563, 568, 589, 601; *Réflexions diverses*, p. 345 (les corrections de Vauvenargues sont citées dans cette édition); La Bruyère, *Les caractères, Des biens de fortune*, coll. des *Grands écrivains de la France*, n° 57, t. I, p. 264; Joubert, *Pensées*, titre V, 89-97, et les autres ouvrages cités au cours de l'article.

Th. DEMAN.

ORIENTALE (MESSE). — Le but de cet article est exclusivement de décrire la messe, telle qu'elle est célébrée aujourd'hui dans les différentes liturgies orientales. On laissera donc aux publications spéciales relatives à la liturgie les questions parfois fort difficiles qui se rapportent à l'origine et au développement des diverses cérémonies et l'on n'insistera sur les rapprochements entre une liturgie et les voisines, que dans le cas où ces rapprochements sont tout à fait obvies. Pour ce qui est de l'état primitif des liturgies orientales, l'essentiel a été dit à l'art. MESSE (*dans la liturgie*), t. X, col. 1345-1365. — I. Généralités. II. La messe dans le rit antiochien (col. 1440). III. La messe dans le rit byzantin (col. 1465). IV. La messe dans le rit alexandrin (col. 1476). V. Conclusions (col. 1485).

I. GÉNÉRALITÉS. — 1° *Différences avec les liturgies latines.* — Il ne nous appartient pas de soulever le problème si intéressant et si débattu de la correspondance que pourraient avoir ces liturgies entre elles; mais les divergences peuvent se ramener à deux points principaux : la composition de la liturgie, et les paroles de la consécration.

1. Le calendrier a guidé la composition des liturgies latines; c'est pourquoi on trouve le temporal et le sanctoral, avec des parties qui varient d'un jour à l'autre. Outre les lectures, ce sont les oraisons, les préfaces, les secrètes; ce sera l'omission du *Gloria* ou du *Credo*. Au contraire le canon est invariable, sauf quelques légères exceptions.

Dans les liturgies orientales, la composition de la messe est indépendante de la fête des saints ou du calendrier. — Il est vrai que dans quelques rits on trouve une hymne propre à la solennité, mais qui n'est pas obligatoire, et l'on peut se servir tous les jours

de l'hymne commune. — Aussi, dans les liturgies orientales, à l'exception des lectures, la messe des catéchumènes est invariable; par contre l'anaphore — partie correspondant au canon de la messe romaine — l'anaphore varie. Le célébrant peut choisir, *ad libitum*, une des anaphores du rit. Toujours dans le même cadre et avec le même thème, les différentes parties de l'anaphore ont un développement plus ou moins grand. Le nombre des anaphores varie d'un rit à l'autre. La liturgie arménienne n'en a qu'une, alors que les jacobites en possèdent plus de cent.

2. Quoique toutes ces anaphores soient différentes, cependant le récit de la cène et les paroles de la consécration sont toujours empruntés à saint Paul, I Cor., XI, 23, *in qua nocte tradebatur...*, alors que les latins se sont servis de la formule : *qui pridie quam pateretur...* A la fin de la consécration du pain, on ajoute, en Orient, *quod datur vobis in remissionem peccatorum et in vitam æternam. Amen.* Voilà le second point de divergence entre les deux liturgies. Ce sont là deux points distinctifs; si l'on en tient compte, on peut sans trop de difficultés distinguer une liturgie orientale d'une occidentale. Si l'une des liturgies a perdu avec le temps la formule primitive en adoptant l'autre, cela ne change en rien sa nature : ainsi trouve-t-on dans quelques manuscrits de la liturgie mozarabe, la formule orientale, comme on trouve le *pridie...* dans les liturgies maronite, chaldéenne et syro-malabare; cf. art. MOZARABE *(Liturgie)*, t. X, col. 2540.

2° *Nombre des liturgies orientales.* — Ces caractères communs aux liturgies orientales ne s'appliquent pourtant pas à une liturgie unique.

En effet, en Orient, on est en face de deux grandes familles liturgiques : la liturgie d'Antioche-Jérusalem et celle d'Alexandrie, toutes deux antérieures au IVe siècle. Chacune formera dans la suite plusieurs types de liturgies que nous appelons rit. (Cette transcription du mot rit sera même maintenue au pluriel pour établir une distinction entre *rite*, mot réservé dans cet article pour désigner les cérémonies liturgiques par exemple : les bénédictions, la messe, etc., et *rit*, type d'une famille liturgique : exemple : le rit arménien, persan..., etc.) Dans la liturgie d'Antioche on a actuellement trois rits syriaques : syriaque pur ou jacobite, maronite et nestorien ou persan. Cette même liturgie d'Antioche, avec une influence marquée de l'Église de Césarée de Cappadoce, donnera le rit byzantin pur. Quant au rit arménien il a subi la double influence de Césarée et d'Édesse.

La liturgie alexandrine, de son côté, n'a donné que deux rits : le rit copte et le rit éthiopien ou abyssin.

Chaque rit a subi, avec le temps, l'influence des rits voisins et quelquefois cette influence est réciproque.

3° *La différence entre les rits orientaux.* — Ce qui diversifie un rit d'un autre, ce n'est pas la langue dans laquelle il est célébré. La même liturgie byzantine est célébrée en grec, slavon, arabe, roumain... en français et même en chinois. Elle le fut à un moment, en syriaque. Cf. un manuscrit en cette langue, à la bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth (Liban). Le rit n'est pas devenu pour cela, slave, arabe ou syriaque. Ni la liturgie de saint Jacques n'est devenue byzantine pour être rédigée en grec.

L'usage de se servir de deux langues existe dans quelques rits. Les Grecs de Syrie et d'Égypte se servent simultanément dans la même liturgie du grec et de l'arabe; les maronites et les jacobites uniates, du syriaque et de l'arabe. Quant aux coptes, ils emploient le copte et l'arabe. On peut conclure qu'en Orient la question de la langue, dans la liturgie, n'a pas une importance aussi grande qu'en Occident et que les Orientaux se sont toujours accommodés à la langue du peuple.

La divergence réelle entre les liturgies eucharistiques consiste dans l'arrangement différent des actes, dans leur omission ou bien dans l'introduction de nouveaux actes. Quant au fond, c'est le développement spécial plus ou moins grand donné à telles ou telles prières, avec les mêmes parties essentielles à toute liturgie.

4° *Origine des rits.* — Pourquoi cette multiplicité de rits, en Orient, alors qu'au IVe siècle on n'avait que deux familles liturgiques : à Antioche et à Alexandrie?

Si nous parlons de la liturgie d'Antioche et de celle d'Alexandrie, il ne faut pas croire, pour cela, que toutes les Églises filiales de l'une ou de l'autre métropole se servaient d'un texte identique; à ce moment on n'avait pas les conceptions strictes de la liturgie, que nous avons, et l'on était plus ou moins libre de modifier les prières et les rites. Penser que les diverses communautés avaient un missel approuvé par le métropolitain et identique à celui de l'Église-mère, c'est prêter au IVe siècle des conceptions toutes modernes. Cette époque touche à la période où la liturgie était encore improvisée.

La divergence est nettement marquée entre Antioche et Alexandrie, parce que ce sont deux métropoles indépendantes, ayant eu un passé liturgique à part, et — ne l'oublions pas — ayant eu deux écoles continuellement en lutte.

Ce qui amènera dans chaque famille la distinction de plusieurs rits, ce seront principalement les schismes qui ont déchiré pendant trois siècles l'Orient. C'est donc le fait qu'une « nation » a rompu ses rapports avec la nation voisine ou sa métropole ecclésiastique, par particularisme national, à l'occasion d'une condamnation fulminée par un concile. La question de l'origine n'est pourtant pas claire pour tous les rits.

5° *Classement des rits orientaux.* — 1. *La liturgie d'Antioche.* — *a) Le rit persan.* — L'anaphore de saint Jacques, qui est proprement celle d'Antioche, semble avoir été déjà en usage, dans le texte grec et peut-être syriaque, quand Nestorius fut condamné au Concile d'Éphèse (431). L'Église de Perse, dans le demi-siècle qui suivit, se trouva séparée de la catholicité; mais cela n'amena qu'assez lentement la distinction entre rit antiochien pur et rit persan ou nestorien; car c'est bien tard que l'on trouve l'anaphore des « Apôtres Addée et Maris » révisée par le catholicos Išoʿyahb III (650), cf. Janin : *Les Églises orientales et les rites orientaux*, p. 533-534.

Ce rit existe encore en Perse et Mésopotamie, c'est pourquoi on le désigne sous le nom de nestorien, persan, ou rit des Syriens orientaux. Le nom de chaldéen est réservé à la branche revenue à l'unité catholique, depuis le XVIe siècle (1553). Elle garde sa liturgie primitive. La liturgie persane a subi avec le temps l'influence byzantine.

On rencontre une autre branche, sur la côte malabare; cette fois, c'est une influence romanisante qui s'est exercée sur ce rit, par les missionnaires latins; le synode de Diamper (1599) accentua encore la latinisation de ce rit, qui a reçu le nom de *Syro-malabare*. Cf. art. NESTORIENNE (*Église*). Pour les corrections faites au rit malabare, voir Le Brun, *Explication de la messe*, t. III, p. 451-467.

b) Le rit jacobite ou syriaque pur. — En Syrie, la branche restée fidèle au Concile d'Éphèse (431) était du rit syriaque pur : elle célébrait sa liturgie en grec, à Antioche, et en syriaque peut-être à Édesse et dans les petites localités. L'hérésie monophysite divisa à son tour cette branche catholique en deux groupes : les catholiques, partisans du concile de Chalcédoine (451) et de l'empereur, recevront le nom de « melkites », quant aux monophysites, ils seront nommés, en Syrie jacobites, probablement du nom de Jacques Baradaï († 578). Ce dernier groupe se servira dorénavant de la

liturgie de saint Jacques, dans le texte syriaque, et la conservera assez pure, jusqu'à nos jours; une branche est revenue à la vraie foi au XVIIIe siècle, tout en gardant sa liturgie primitive. Ses fidèles sont appelés indifféremment : Syriens catholiques, Uniates et même Syriens tout court; le rit est dit rit des Syriens occidentaux, par opposition aux Syriens orientaux, les nestoriens. Cf. Janin, *op. cit.*, c. XIII, p. 489 sq.; cf. art. MONOPHYSISME, t. X, col. 2216-2251.

c) *Le rit maronite.* — Un petit groupe des melkites de Syrie, cantonné dans les montagnes du Liban, où l'usage du syriaque était exclusif, conserva jusqu'à nos jours, sa foi et sa liturgie d'Antioche. Ce sont les Maronites. Les croisades d'abord, plus tard l'action de leurs sujets qui allèrent étudier à Rome, celle des délégués du Saint-Siège et des religieux latins amenèrent une sérieuse romanisation de toute leur liturgie, chose très regrettable à cause de ce mélange incohérent de rites romains et syriaques; cf. art. MARONITE (*Église*), t. X, col. 1 sq.; *Revue des sciences religieuses*, 1921, p. 429-439.

d) *Le rit byzantin.* — Les Maronites — on le sait — échappèrent au grand schisme d'Orient; ce ne fut pas le cas de l'autre groupe melkite, qui, jusqu'au XIIe siècle, avait gardé la liturgie de saint Jacques, même après sa séparation de Rome. Il a fallu, semble-t-il, l'avènement d'un Byzantin au siège d'Antioche, Théodore III Balsamon (entre 1185 et 1191), pour imposer la liturgie byzantine dans le patriarcat grec d'Antioche et de Jérusalem. Son opposition à toute liturgie qui n'était pas byzantine, est très marquée dans une lettre à son collègue d'Alexandrie, Marc II (1195). *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 954. Cf. *Dict. d'archéol. et de liturgie*, art. *Antioche*, t. I, col. 2429.

La résidence des patriarches d'Antioche à Constantinople, pendant deux siècles, depuis Jean V (1098), semble encore expliquer le mouvement de byzantinisation, dans leur patriarcat. Cf. *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 1607.

Chose curieuse, les prêtres grecs de Jérusalem et de Chypre ont gardé un vestige de leur ancien rit antiochien, en célébrant la messe, à la fête de saint Jacques (23 oct.), avec l'anaphore attribuée à ce saint.

Dès ce moment le rit byzantin remplaça la liturgie de saint Jacques. Une partie de ces grecs melkites revint à l'unité, tout en conservant la liturgie byzantine, traduite, à un moment, en syriaque, pour les habitants de la campagne et célébrée actuellement, soit en arabe, soit en grec, soit dans les deux langues à la fois.

En Égypte, ceux qui ne passèrent pas au monophysisme gardèrent le rit alexandrin en langue grecque. L'influence de Byzance se fit sentir néanmoins et tous durent passer au schisme de Michel Cerulaire († 1058). Au début du XIIIe siècle, ils reçurent le rit byzantin par leur patriarche Marc II, après un voyage de celui-ci à Byzance (1203-1204), cf. *Dict. d'archéol.*, art. *Alexandrie*, t. I, col. 1187 sq.; *Dict. d'histoire et de géographie ecclés.*, t. II, col. 326. Théodore III Balsamon raconte que Marc II avait promis d'adopter le rit byzantin dans son Église d'Alexandrie. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 621.

Ceux qui sont revenus à la vraie foi sont sous la juridiction du patriarche grec-catholique d'Antioche, qui a reçu aussi le titre de patriarche d'Alexandrie.

Nous avons parlé du rit byzantin, en Syrie et en Égypte, comme provenant de Byzance. Mais comment ce rit s'était-il formé dans la capitale, et de quelle famille liturgique descendait-il? L'opinion la plus courante rattache ce rit à la liturgie d'Antioche. Cf. ici art. LITURGIE, t. IX, col. 817; L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 72 sq. Ce serait une importation faite par les nombreux évêques de Byzance, soit originaires d'Antioche ou de Césarée de Cappadoce, soit formés à l'école d'Antioche : Eudoxe, Grégoire de Nazianze, Nectaire, Jean Chrysostome, Nestorius.

En passant par Césarée, cette liturgie a évolué avant d'arriver à Byzance. Elle recevra, dans la suite un développement tout particulier qui rappelle la pompe et la magnificence des empereurs de Byzance. Ce rit se propagera dans les Balkans et les pays slaves. Pour dom Moreau, la liturgie byzantine est à l'origine de toutes les liturgies orientales. Dom Moreau, *Les liturgies eucharistiques*, p. 29. Cette opinion ne semble pas tenir compte des données liturgiques.

e) *Le rit arménien.* — Quant à la liturgie arménienne, elle semble procéder de la liturgie de Césarée et d'Édesse; cela se comprend à cause de la proximité de ces villes, de l'Arménie. L. Duchesne, *loc. cit.*, p. 75, y voit un stade ancien de la liturgie byzantine. Le cachet byzantin est nettement accusé, peut-être plus encore de nos jours à cause des emprunts postérieurs. Elle est en usage chez les Grégoriens ou Arméniens monophysites et dans un groupe converti à l'Église catholique au XVIIIe siècle, cf. art. ARMÉNIE, t. I, col. 1892 sq., 1954 sq.

2. *La liturgie d'Alexandrie.* — a) *Le rit copte.* — L'Église d'Alexandrie a sa liturgie propre, entièrement indépendante de celle d'Antioche. Toutefois à partir d'une certaine date, elle a subi l'influence byzantine.

La liturgie la plus ancienne et dont on se sert encore est attribuée à saint Marc; elle a été revisée par saint Cyrille († 444). Lorsque l'Église d'Alexandrie passa, en grande partie, au schisme monophysite antichalcédonien, elle se servait du grec — du moins dans les villes — pour la célébration de sa liturgie. La faction hérétique pour garder son indépendance et marquer son nationalisme et sa séparation, adopta la langue copte, qui semble avoir été déjà en usage dans la célébration de cette liturgie à la campagne.

b) *Le rit éthiopien ou abyssin.* — Au IVe siècle, l'Abyssinie se convertissait et venait demander sa hiérarchie à l'Église d'Alexandrie. C'est ainsi qu'elle reçut la liturgie alexandrine, puis le schisme monophysite; mais la langue ghez fut substituée au copte.

Après plusieurs tentatives de conversion, une minime partie de l'Église copte fut convertie et reçut sa hiérarchie à la fin du XIXe siècle. Un groupe abyssin ou éthiopien catholique s'est également formé; il est encore sous la juridiction d'un délégué apostolique; cf. Janin, *op. cit.*, c. XVII, p. 637 sq.

C'est par ces deux groupes catholiques que l'ancien rit d'Alexandrie reprend sa place dans l'Église catholique.

6° *Les anciennes anaphores orientales.* — Il ne s'agit pas des très anciennes liturgies orientales, telles que la liturgie des *Constitutions apostoliques* et celle de Sérapion, qui ne sont plus du tout en usage et dont on a parlé à l'article MESSE, t. X, col. 1346-1365; mais simplement des quelques anaphores encore en usage quoique dans un texte remanié.

De l'anaphore de saint Jacques, on possède deux rédactions : l'une syriaque, l'autre grecque. La première est en usage dans les rits jacobite, maronite et syriaque uniate. La rédaction grecque ne sert plus qu'aux Byzantins de Jérusalem et de Chypre et seulement pour le 23 octobre, fête de saint Jacques.

Déjà saint Cyrille de Jérusalem (315-386), décrit une liturgie pratiquée de son temps à Jérusalem, qui a plus d'un point de rapport avec celle de saint Jacques; cf. *Catech.*, XXIII (V myst.), *P. G.*, t. XXXIII, col. 1110 sq.

Les liturgies attribuées à saint Basile et à saint Jean Chrysostome, sont employées par les Byzantins, les Arméniens exceptés. Les anaphores attribuées à ces saints et en usage dans les autres rits syriaques et

coptes n'ont rien de byzantin; elles sont plutôt calquées, sur l'anaphore de saint Jacques ou de saint Cyrille.

Avant le schisme monophysite, les Alexandrins se servaient du texte grec de la liturgie de saint Marc, retouché par saint Cyrille. Depuis lors, les coptes célèbrent leur liturgie, en copte et en arabe; le texte est presque une traduction de l'ancien texte grec.

Jusqu'à présent on ne possède pas d'études approfondies sur chacune de ces anaphores, ni un texte critique. C'est pourquoi il est impossible de faire, maintenant, une étude d'ensemble sur ces différentes anaphores. Cf. *Dict. d'archéol.*, art. *Alexandrie (Liturgie d'); Grecque (Liturgie); saint Jacques (Liturgie de).*

7° *Valeur de l'argument théologique emprunté à la liturgie orientale.* — Dès le XVII[e] siècle, avec les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, et de nos jours encore, on voit certains théologiens catholiques faire appel à l'existence d'une fête, d'un sacrement, d'un rite en usage chez les Orientaux séparés pour conclure d'emblée à son existence dans l'Église universelle avant la séparation de ces hérétiques. La raison qu'ils en donnent se ramène à ceci : ces hérétiques n'ont pu recevoir ces particularités de l'Église catholique après la séparation, puisqu'ils ne considéraient pas celle-ci comme la véritable Église. Donc ils les possédaient avant la séparation.

Il faut l'avouer, l'argument est très spécieux, mais il n'en est pas moins inexact. Il ne prouve pas, car les faits d'une influence réelle de l'Église catholique sur les hérétiques et d'une influence mutuelle d'une secte sur une autre ruinent toute cette argumentation. Il suffit de se rappeler que plusieurs livres catholiques de spiritualité et même de catéchisme ont été simplement traduits par les schismatiques.

La Confession de Pierre de Moghila, cf. art. MOGHILA, t. X, col. 2076, ne peut donner une idée exacte du développement du dogme au moment de la séparation; par exemple sur le nombre des sacrements limité à sept; sur les conditions, ministres, sujets et effets de chaque sacrement.

Les nestoriens ne sont pas unis aux byzantins, pourtant l'influence byzantine sur leur liturgie est claire. L'Église d'Alexandrie, on le sait, a toujours été en lutte avec le siège de Constantinople. Ce qui n'empêche pas de constater que les Coptes empruntèrent la solennité de leur prothèse à la liturgie byzantine. Aussi nous n'avons pas le droit de dire que la prothèse existait avec toute sa solennité dès l'origine de la liturgie d'Alexandrie et d'Antioche.

Tout ceci ne veut pas dire qu'on ne puisse jamais se servir de l'argument liturgique; bien au contraire, il est à souhaiter que l'on s'en serve plus souvent, et surtout des liturgies orientales qui ont généralement mieux conservé leur texte ancien. L'argument liturgique a une grande valeur, surtout s'il est emprunté aux anciennes anaphores, dont on a parlé plus haut. C'est le cas d'employer l'adage : *lex orandi, lex credendi*, mais il faut prouver d'abord, documents en mains, l'authenticité du texte ou l'antiquité de la fête liturgique. Pour le moins on doit prouver que la secte qui pratique ces rites ou utilise ces textes, ne les a pas reçus de l'Église romaine après la séparation.

8° *Manuscrits et éditions.* — Les théologiens désireux d'établir l'authenticité des textes trouveront dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, toutes les références nécessaires pour retrouver les manuscrits, les éditions et les traductions de toutes les liturgies anciennes et modernes.

Liturgie grecque de saint Jacques : art. *Antioche*, t. I, col. 2432 sq.; pour la liturgie syriaque du même saint, *ibid.*, col. 2436 sq. On y trouvera l'indication de tous les manuscrits des jacobites, maronites et syriens uniates. — Pour la liturgie byzantine, voir art. *Grecque (Liturgie)*, t. VI, col. 1643 sq., 1647 sq., 1650 sq. — Pour la liturgie arménienne, *ibid.*, col. 1646 sq., 1650 sq.; art. *Caucase*, t. II, col. 2680. — Pour le rit copte : cf. art. *Alexandrie*, t. I, col. 1194 sq., 1197 sq. — Pour le rit éthiopien, *loc. cit.*, col. 1201 sq.

9° *Remarques sur le rôle du diacre et du peuple dans les liturgies orientales.* — Pour bien comprendre les liturgies orientales, il faut faire grand cas du rôle qu'accomplit le diacre; car, il faut le remarquer, les liturgies orientales devraient toujours être célébrées solennellement. C'est ce que font encore les dissidents, en ne célébrant qu'une liturgie par église et seulement les dimanches et fêtes. Les uniates disent la messe quotidiennement et font passer au seul servant de messe les trois rôles, qui devraient être remplis par le diacre, les chantres et le peuple. C'est le servant qui lit les épîtres, adresse la parole au peuple, au célébrant, répond pour l'assistance, chante les psaumes et les hymnes... Les offices du diacre qu'un laïque ne peut pas remplir sont réservés au célébrant, car le diacre chante une grande partie des prières de la messe avec le prêtre, lit dans certains rits, l'évangile. Le diacre est surtout ministre du calice. C'est lui qui le prépare, qui l'élève, qui le porte vers l'assemblée, qui souvent distribue lui-même le précieux sang. D'ailleurs c'est le rôle des diacres, dans les anciennes liturgies, et dans l'Église des premiers siècles.

De par son ordination, le diacre est le ministre de l'assemblée des fidèles. Après avoir prêté son concours au célébrant, le diacre revient vers les fidèles. Il doit les avertir des moments solennels de la messe, de ce qu'ils doivent faire, leur lire les Écritures et surtout faire participer l'assemblée au sacrifice. C'est pourquoi on l'entend répéter les mêmes litanies, les mêmes demandes auxquelles le peuple répond par le : *Kyrie eleison*. Les prières sous la forme de conversation reviennent continuellement dans les liturgies orientales. La messe romaine en garde un vestige dans le dialogue qui précède la préface. Les fidèles, en Orient, sont conscients que le prêtre offre le sacrifice en leur nom. Comme la prière du diacre, celle des fidèles est une partie essentielle à la liturgie orientale. Outre les réponses aux litanies, les fidèles font d'autres acclamations, récitent le *Credo*. Comme le diacre, avec lui et sous sa direction, ils prennent une part à la célébration de la liturgie. La messe orientale garde ainsi, toute sa signification d'acte public.

II. LA MESSE DANS LE RIT ANTIOCHIEN. — La description en sera faite suivant le rit jacobite, tel qu'il est pratiqué par les uniates, quitte à signaler les divergences dans les rits maronite et persan.

1° *La prothèse.* — Ce nom est donné par les Byzantins, à la cérémonie de la préparation des oblats, nécessaires au sacrifice. C'est dans ce sens qu'il est pris ici.

A l'origine aucune préparation ne se faisait, le diacre recevait du peuple les pains et le vin du sacrifice. Un memento des diptyques de la liturgie de saint Jacques, en fait foi : *Memento eorum qui obtulerunt oblationes istas... et eorum pro quibus singuli obtulerunt;* cf. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 35.

Avant la messe, le prêtre ou le diacre se présente, sans aucun ornement, devant l'autel. Il prie le Seigneur de le rendre digne de monter à son autel et pour cela il récite le psaume *Miserere*, et demande pardon à l'évêque, s'il est présent, au clergé et à toute l'assistance : *Orate, fratres et carissimi, pro me, propter amorem Domini nostri, ut suscipiat oblationem meam.* — En montant les degrés de l'autel, il chante le seul verset de l'*Introibo*, et ajoute : *In domum tuam ingressus sum, procidique coram throno tuo. Rex cælestis, remitte omnia quæ in te peccavi;* cf. Renaudot, t. II,

p. 2. C'est ce que fera le prêtre toutes les fois qu'il s'éloigne et s'approche de l'autel, ainsi qu'au début de la messe des catéchumènes et des fidèles.

Celui qui prépare les dons, s'incline baise l'autel au milieu, à droite et à gauche, en disant, d'après le ps. CXVII, 27 : *Alliga, domine, festivitates (agnum) catenis ad cornu altaris.*

Tout acte, le plus minime devient d'une profonde inspiration liturgique et théologique. Le diacre, qui aide le célébrant, allume le cierge de droite — c'est dans les rubriques — en psalmodiant une prière au Verbe de Dieu, Lumière du monde, vraie Lumière; puis il allume le cierge de gauche en demandant que cette Lumière vienne nous éclairer et purifier.

Celui qui prépare les dons reçoit, à ce moment l'hostie (fermentée); il en prend la part du célébrant et de petits morceaux pour la communion des fidèles, dépose le tout sur la patène, et chante : *Tanquam ovis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente...* (Act., VIII, 32 ; Is., LIII, 7). *Primogenite Patris cælestis, suscipe hunc Primogenitum, ex manibus servi tui, imbecillis.* La personne du *primogenitus* est dédoublée. Le Christ est la victime et reçoit ce même sacrifice.

Le servant verse quelques gouttes d'eau dans la burette de vin et la présente à l'officiant qui en verse une partie, dans le calice, en rappelant le sang et l'eau qui ont coulé du côté du Christ.

Chaque geste inspire une prière : en remettant le calice à droite, alors que la patène est à sa gauche, il dit : *quid retribuam...*, il récite d'autres versets, en recouvrant chaque don d'un voile; puis en recouvrant le tout du grand voile.

Le diacre avertit l'assistance, en grec, de se bien tenir. Toute l'assemblée se tient debout avec le célébrant qui demande pardon à Dieu de ses fautes et le prie d'agréer ce sacrifice, quoique offert par des mains indignes de la majesté divine. Le peuple intervient à son tour et demande à Dieu pardon par le chant du *Kyrie*, d'abord en grec, puis en syriaque. La prothèse se termine par le *Pater*, récité par toute l'assemblée.

[*Les Maronites* ont toute cette cérémonie avec presque les mêmes prières; mais la prothèse est réservée actuellement au prêtre. Les ornements, les vases sacrés, l'hostie (azyme), sont les mêmes que ceux des latins. On a remplacé les deux petits voiles par deux pales.

Le prêtre commence par purifier les vases avec la fumée d'encens, il fait encenser l'hostie et demande à Dieu de l'agréer comme il avait accepté l'offrande d'Abel, de Noé, de David et d'Élie : *Suscipe Domine oblationes servorum tuorum, quas separaverunt et intulerunt propter amorem tuum*, il demande en retour la bénédiction sur ces personnes et leurs biens. Cf. Renaudot, t. II, p. 3.

Le mélange de vin et d'eau se fait dans le calice comme chez les latins. Le célébrant fait encenser les trois voiles, avant de couvrir le calice et la patène placés comme à la messe romaine.

Le prêtre descend tous les degrés et fait la confession générale. Il demande pardon et que son sacrifice soit accepté malgré son indignité. Que ce sacrifice soit pour la rémission de ses péchés, de ceux de son père et de sa mère...

Cette confession générale se récitait jadis avant la prothèse, et c'était plus normal. Cf. *Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiæ nationis maronitarum*, édit., de Rome, 1594 ; celle de 1716 a changé cette disposition.

Quand la confession est récitée, au bas de l'autel, le prêtre remonte vers l'autel en chantant, comme dans le rit jacobite, l'*introibo;* mais il ajoute chaque fois *orate pro me ad Dominum;* il le répète à deux reprises en regardant le diacre et les autres servants, des deux côtés de l'autel. Et le peuple de répondre : *Deus accipiat oblationem tuam et misereatur nostri, precibus tuis.*

Le prêtre prend l'encensoir et encense les oblats, la croix, l'autel et l'assemblée. Le peuple s'unit à lui en chantant le cantique de l'encens : on y demande au Christ, ami des pénitents, d'agréer l'encens, don des fidèles, offert par les mains du prêtre.

Puis tout le peuple chante, avec le prêtre, le Trisagion : *Kyrie eleison. Kyrie eleison. Kyrie eleison. Sanctus es Deus, sanctus es fortis, sanctus es immortalis, miserere nobis, Domine, miserere nobis...* La cérémonie se termine, par la récitation du *Pater.*]

[*Dans le rit persan*, le prêtre fait de longues prières puis il confectionne l'hostie : il prend de la farine de pur froment, y verse un peu d'huile, et de sel et de l'eau chaude, en y ajoutant un peu de levain de la pâte précédente et un peu de *malkā* (pain préparé de la même manière par l'évêque, le jeudi saint). Il fait de ce mélange une pâte, en prend une partie pour lui, y fait un trou qu'il remplit d'huile. Ensuite il détache des petits morceaux qui serviront à la communion des fidèles, et fait cuire le tout, dans un four attenant à l'église, et spécial pour cette cérémonie. La disposition des pains dans le four est indiquée dans les rubriques : en mettant un morceau, à la droite du grand morceau, qui lui servira à la messe, il dit que le voleur de droite est resté voleur jusqu'au bout, puisqu'il vola le ciel.

Le prêtre retire la patène du four, garnit l'encensoir de brasiers pris au four et va vers l'autel, la patène dans la main droite, l'encensoir dans la main gauche, en chantant trois fois le Trisagion, puis une litanie. Il accroche l'encensoir et met la patène dans une niche pratiquée dans le mur à cet effet. Puis il va préparer le calice du côté du diacre. Il verse du vin en disant (par prolepse) que le sang du Christ est reçu dans le calice, ensuite il verse de l'eau toujours en forme de croix, enfin il vide la burette de vin dans le calice en rappelant le souvenir du sang et de l'eau qui ont coulé du côté du sauveur. Cf. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, p. 247-252, et ici art. NESTORIENNE (*Église*), col. 315-316.]

[Dans le rit syro-malabar, le prêtre purifie la patène et le calice comme dans le rit maronite, fait encenser les voiles et verse du vin à deux reprises comme dans le rit persan.]

2° *La messe des catéchumènes.* — La prothèse ne fait pas partie de la messe des catéchumènes. Elle n'est que la préparation du sacrifice, cependant d'après certaines prières, on suppose déjà que le peuple y est présent. C'est bien là le caractère d'une cérémonie ajoutée à d'autres déjà existantes.

La messe des catéchumènes, ou l'avant messe, a bien, en Orient, son caractère originel. Sa dérivation des usages de la synagogue est mieux indiquée par son invariabilité; elle sert d'introduction indifféremment à toutes les anaphores.

D'une manière générale, elle comprend des prières faites par le diacre ou le prêtre (prières litaniques), des chants, des lectures, la bénédiction des catéchumènes et leur renvoi. On y trouve encore à présent des prières qui ont l'allure d'un offertoire, le *Credo*, la prière des fidèles, et par le fait le renvoi des catéchumènes est quelquefois déplacé jusqu'après le baiser de paix.

Au début de la messe des catéchumènes, le prêtre se présente à nouveau devant l'autel, et prie pour être digne de présenter le sacrifice. Cette prière revient très souvent dans les liturgies orientales.

[Dans le rit maronite, le prêtre commence par prendre les ornements avant la prothèse en vertu du 1er canon du IIe concile du Liban de 1596 ; cf. *Revue des sciences religieuses*, 1924, p. 436. Les prêtres des rits

jacobite et persan, ne prennent les ornements qu'après cette prière du début de la messe des catéchumènes.

En enlevant le manteau, le prêtre demande à Dieu de lui enlever ses péchés; prenant chaque partie des ornements sacrés, il récite le verset que semble inspirer le geste qu'il fait.]

1. *L'offertoire.* — Dans plusieurs rits orientaux, on éprouve une vraie difficulté à assigner une place à l'offertoire. Ainsi l'on trouve des prières de la prothèse où le prêtre fait déjà l'offrande. Les formules d'offrande sont, aussi bien dans les prières de la confession générale, que dans les nombreuses litanies diaconales. Une de ces prières attire l'attention comme offertoire, à cause du geste qui l'accompagne. Le prêtre découvre les oblats, prend le disque (patène) et le calice et croise ses mains. La prière qu'il prononce est un *memento* des vivants et des morts, des saints, des patriarches des prophètes. Elle rappelle tous les mystères de la vie du Christ. Une oraison pour ses parents, pour ses bienfaiteurs, suit celle dans laquelle il nomme la personne pour qui il offre le sacrifice. Il désigne très explicitement la grâce sollicitée : la guérison, le repos éternel... *Deus, tu factus es sacrificium, et tibi sacrificium offertur ; suscipe hoc sacrificium ex manibus meis peccatricibus pro anima N... Deus præsta illi requiem...*

Le prêtre maronite tient ses mains de trois manières sur les mystères pendant l'offertoire et les litanies; d'abord les mains ouvertes sont l'une au dessus de l'autre en forme de croix et appuyées sur le grand voile qui couvre les deux oblats. C'est bien un acte de possession et d'offrande comme faisaient les prêtres juifs sur le bouc émissaire. Ce geste, à l'origine, devait être identique à celui des jacobites. Le second geste consiste à les tenir mains jointes et appuyées sur les oblats :

Sancta Trinitas, miserere mei; sancta Trinitas, miserere mei peccatoris; sancta et laudanda Trinitas, accipe hoc donum de manibus meis peccatricibus.

Cette prière est renvoyée dans le rit jacobite après le lavabo.

Le prêtre fait le troisième geste, qui est celui de la demande : les deux mains ouvertes sont étendues collées l'une à l'autre, au-dessus des mystères. Dans cette attitude, le célébrant demande pardon dans les mêmes termes, que le prêtre jacobite avant l'offertoire.

2. *Les litanies.* — On l'a vu, les litanies sont confondues dans le rit jacobite avec les prières de l'offertoire, le prêtre les fait à la fois; mais il y revient après, au moment des prières de l'encens : souvenir du Christ et de la Vierge, d'abord, puis des morts, des veuves, des orphelins, des malades, des voyageurs, des pécheurs. Dans le rit maronite, on demande en plus d'être délivré des grandes calamités : la chaleur, le froid, les guerres, la famine. Actuellement encore, le diacre maronite invite deux fois le peuple, à la litanie diaconale, qui n'est plus en usage : les deux invitations avant l'offertoire et avant les lectures sont conçues dans les mêmes termes.

Pro tranquillitate et pace totius mundi in Christum credentium, a finibus usque ad fines orbis, pro infirmis et afflictis, et animabus in augustiam dejectis; pro patribus, fratribus et doctoribus nostris ; pro peccatis, insipientiis et defectibus omnium nostrum, et pro fidelibus defunctis qui a nobis abierunt, cum odoribus impositis, oramus, Domine. Cf. Renaudot, t. II, p. 4.

3. *L'encensement.* — Le rit jacobite continue, pendant l'encensement de l'autel, à commémorer le souvenir de la Vierge, des apôtres... et des défunts et semble unir l'offrande de l'encens au *memento* même, alors que dans le rit maronite l'encensement est accompagné du chant du ps. L : *Miserere.* Anciennement l'encensement se faisait tout autour de l'autel. Après l'encensement le prêtre s'inspire du *Miserere* pour réciter un embolisme dans le même sens.

4. *Les hymnes.* — Après le *Pater* le prêtre syrien occidental chante une hymne au Christ : au Fils unique du Père, à son Verbe immortel qui a bien voulu descendre sur la terre et souffrir pour nous sauver. Vient ensuite le Trisagion : *Sanctus es Deus, sanctus es fortis, sanctus es immortalis, miserere nobis.* Les jacobites gardent l'addition faite par Pierre le Foulon, en 470 : *Qui crucifixus es pro nobis.* Sur son origine, voir plus bas la description de la messe byzantine, et cf. Le Brun, t. II, p. 351-353, t. III, p. 145-150; Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 518; *Dict. d'archéol.*, t. VI, col. 1613.

[Dans le rit maronite, le diacre prépare l'assemblée à bien entendre le *Trisagion* et les lectures; on saisit ainsi l'importance qu'a prise le *Trisagion* dans la liturgie.

Stemus decenter in oratione et precibus coram Deo Deorum et Domino Dominorum, coram Rege Regum, coram altari propitiatorio et coram mysteriis præclaris et vivis Salvatoris nostri, cum aromatibus impositis misericordiam tuam imploramus, Domine.

En chantant trois fois le *Trisagion* auquel le diacre répond *miserere nobis*, le prêtre encense au-dessus des oblats en forme de croix, puis autour des oblats, vestige de l'encensement tout autour de l'autel. Pendant cet encensement, le prêtre chante un embolisme inspiré par le *Trisagion* même.]

5. *Les lectures.* — Dans le rit jacobite on a trois lectures : une de saint Paul, une des Actes et l'évangile; chez les uniates, on ne rencontre que la lecture de l'épître et de l'évangile; de même dans le rit maronite, mais la bénédiction du diacre, avant la lecture de l'épître, fait allusion à une lecture de l'Ancien Testament qui n'existe plus :

Gloria Domino Pauli, Prophetarum et Apostolorum. Misericordiæ Domini sint super lectores et auditores et super hanc urbem omnesque habitantes in ea, in sæcula. Amen.

Il semble que cette lecture de l'Ancien Testament ait été remplacée par la lecture des *gesta sanctorum*, comme la lecture des actes dans le rit copte par le synaxaire. — Cet usage existait dans l'Église latine. Cf. art. Liturgie, t. IX, col. 831. Dans le rit maronite le prêtre et le diacre chantent alternativement, une prose rythmée, racontant la vie du saint, ou célébrant les louanges du Christ ou de la Vierge.

Les lectures, dans les rits orientaux, se font, chacune dans un livre spécial, évangéliaire, épistolier (l'Apôtre, comme on le nomme). — Actuellement on ne fait plus la procession avec l'évangéliaire autour de l'autel que dans le rit jacobite; on chantait et encensait le livre que le diacre portait pendant la procession autour de l'autel.

Diaconus : Accedite ad me, fratres, tacete et auscultate annuntiationem Salvatoris nostri, ex Evangelio sancto quod vobis legitur.
Sacerdos : Dominus vobiscum.
Populus : Et cum spiritu tuo.

Le prêtre annonce l'évangile et le diacre renouvelle ses avertissements.

Estote in silentio, auditores, hoc est enim Evangelium sanctum quod legitur. Fratres mei, festinate, audite et confitemini verbum Dei vivi.

Le peuple demande la bénédiction et le prêtre bénit la ville, l'assemblée, *lectores et auditores.* Le mot *auditores* semble désigner tous les fidèles par opposition aux *lectores* et non pas seulement les catéchumènes. Les lectures sont faites à haute voix de l'ambon (chaire), et dans la langue comprise par le peuple, Une hymne est chantée après les lectures; on ne sait

pas si elle précédait ou suivait l'homélie dont on n'a plus aucune trace; mais c'est après cette hymne que se termine la messe des catéchumènes, puisque le diacre, dans le rit maronite, les renvoie.

Ite in pace auditores, abite auditores in pace; accedite baptizati ad pacem; fores claudite.

[*La messe des catéchumènes dans le rit persan.* — Dans le rit persan, le prêtre dit le verset du *Gloria in excelsis Deo*, mêlé à des demandes du *Pater* et terminé par le *Pater* en entier. Les syro-malabares ont conservé mieux que les maronites les litanies diaconales avec des demandes générales, pour la paix, l'Église, la hiérarchie. (Le synode de Diamper, 1599, a introduit quantité de modifications, entre autres, il a remplacé le nom de la hiérarchie schismatique par le nom du pape et la liste des saints, le nom des chefs de l'hérésie, par des noms des docteurs de l'Église latine, le titre de « Vierge, mère du Christ et Sauveur », par celui de « Mère de Dieu, sauveur et rédempteur ».) Viennent après cela, des demandes pour la pluie et les fruits de la terre, pour les hérétiques, les veuves, les orphelins... et le peuple répond à chaque demande par la prière que lui a enseignée le célébrant au début, *Domine noster, miserere nobis.*

C'est seulement après cette longue litanie que le prêtre syro-malabare prépare le calice de la même manière que le prêtre nestorien. Il fait ensuite l'offertoire en tenant les oblats comme dans le rit jacobite :

Offeratur et gloria immoletur Trinitati tuæ supergloriosæ in sæcula sæculorum, et Jesus Christus Dominus noster, Dei Filius qui oblatus est pro salute nostra, et præcepit nobis, ut sacrificemus in memoriam passionis, mortis, sepulturæ ac resurrectionis ejus, suscipiat sacrificium hoc, de manibus nostris, per gratiam et amores suos in sæcula sæculorum. Le Brun, *op. cit.*, t. III, p. 482.

Avec ces souvenirs, l'offertoire ressemble à l'anamnèse.

Une particularité très curieuse de la liturgie du Malabar, est attestée par Le Brun, *loc. cit.*, p. 486. Le prêtre bénit l'assemblée prosternée — c'est l'ancienne bénédiction des catéchumènes — ensuite le diacre renvoie les catéchumènes, fait fermer les portes; et cela avant les lectures, pratique contraire à toute tradition liturgique; car les *auditores* n'ont été admis que pour entendre la lecture des saints livres et l'homélie qui les explique, et voici que le diacre les renvoie. On peut en conclure que le texte a sûrement subi un déplacement :

Le diacre : Qui non suscepit baptismum discedat.
Le chœur : Vere.
Le diacre : Qui non accepit vitæ signaculum discedat.
Le chœur : Vere.
Le diacre : Qui non suscepit illud discedat.
Le prêtre : Ite audientes. Et videte ostia.

Le *trisagion* est récité avant les lectures et, bien entendu, sans l'addition : *qui crucifixus es* des monophysites. Actuellement, deux lectures sont en usage chez les chaldéens, l'épître et l'évangile. Un mandement du patriarche Sabrišo' II, rapporté par Assémani, *Biblioth. orient.*, t. III *a*, p. 507, parle d'une lecture de l'Ancien Testament; de fait les nestoriens ajoutent une lecture de l'Ancien Testament et une des Actes. Les lectures, dans le rit syro-malabare, semblent être toujours II Cor., v, 1-10; Joa., v, 10-29. Comme dans le rit jacobite, les saints livres sont portés en grande procession. Dans le rit persan le renvoi des catéchumènes se fait dans les mêmes termes que dans le rit syro-malabare, après une litanie diaconale et la bénédiction du prêtre, seulement il n'a lieu qu'après les lectures, ce qui est plus normal. L'offertoire identique à celui du rit syro-malabare, est encore remis à ce moment, après le lavabo; le prêtre pose les dons sur l'autel en frappant trois coups sur l'autel et en disant :

Imponuntur mysteria præclara, sancta et vivifica super altare Domini potentis usque ad ejus adventum in sæcula. Amen. Cf. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, t. IV, p. 175.

Pendant la grande entrée — cérémonie empruntée à la liturgie grecque de saint Jacques et qui est la procession solennelle dans laquelle le diacre apporte les dons à l'autel — l'on chante un cantique correspondant au *chérubicon* et, par prolepse, le vin du sacrifice est déjà appelé, le précieux sang et le pain, le saint corps. Cela se retrouvera plus loin, dans la liturgie arménienne.]

3° *Messe des fidèles.* — 1. *Préliminaires : Litanies.* — Une trace de l'ancienne prière des fidèles nous est conservée dans le rit maronite. Le diacre invite l'assemblée à s'unir dans une même prière pour implorer la miséricorde et la bonté de Dieu.

Stemus omnes orantes...

Et le prêtre de prier :

Memento Domine defunctorum et requiem illis præsta, qui te in baptismate induerunt et te ex altare acceperunt.

Le diacre précise encore :

Illi qui comederunt corpus tuum sanctum et biberunt sanguinem tuum, calicem salutis, cum Abraham recumbant ad mensam tuam et cum piis qui dilexerunt te... Da nobis et illis veniam.

Le Credo. — Le prêtre et le peuple chantent le *Credo* d'après le texte de Nicée-Constantinople. *Credimus...* Dans le texte arabe, le *genitum non factum* est remplacé par le *genitum non creatum.* Il va sans dire que les catholiques y ont introduit le *Filioque.* Pendant le chant du *Credo*, le prêtre encense l'autel, les oblats, les icônes et l'assistance. Dans les messes solennelles, le diacre fait lui-même ces encensements. L'introduction du *Credo*, dans la liturgie d'Antioche est due à Pierre le Foulon († 488), qui l'aurait introduit vers 486, d'après Le Brun, t. III, p. 161, et en 471, d'après le *Dictionnaire d'archéol.*, t. VI, col. 1614.

Le lavement des mains. — Le prêtre se lave les mains en demandant d'être purifié pour entrer dans le saint des saints, afin d'y offrir un sacrifice vivant qui plaira à la majesté divine. Après quoi il demande pardon à Dieu et à l'assemblée. « Mes frères et mes bien-aimés priez pour moi. »

[*Le rit persan.* — On a vu plus haut que la grande entrée avec les dons, le lavabo et l'offertoire se faisait à ce moment dans le rit persan, il reste à ajouter que le prêtre chante avec le peuple le *Credo.* Dans le rit syro-malabare, le concile de Diamper (1599) remplaça le texte du *Credo* persan par celui de la liturgie romaine. Le *Credo* des nestoriens ressemble sur plus d'un point, à celui de Nicée-Constantinople.

Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem factorem omnium : visibilium et invisibilium et in unum Dominum Jesum Christum, filium Dei unigenitum, primogenitum eorum quæ sunt in mundo, natum ex suo Patre ante omnia sæcula, et non factum, verum Deum de Deo vero, Filium naturæ Patris sui per quem mundi constituti sunt, et omnia creata sunt, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cælis et incarnatus est de Spiritu Sancto et homo factus est; conceptus est et natus ex Maria virgine, passus et crucifixus tempore Pontii Pilati et sepultus est; tertia die resurrexit a mortuis sicut scriptum est; ascendit in cælum sedetque ad dextram Patris sui. Et iterum venturus est judicare mortuos et vivos. Et in unum Spiritum sanctum, Spiritum veritatis, qui procedit a Patre, Spiritum vivificantem; et in unam Ecclesiam sanctam, apostolicam et catholicam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum et resurrectionem corporum et vitam sempiternam. Amen. Cf. *Liturgia sanctorum apostolorum Adæi et Maris*, Ourmiah, 1890, p. 8.]

2. *L'anaphore.* — Nombreuses sont les anaphores des rits d'Antioche. Le rit jacobite en possède plus de cent. Dans les dernières éditions des missels catholiques, on en rencontre un nombre restreint, sept pour les Syriens uniates et huit pour les maronites : de saint Jacques, de saint Jean l'Évangéliste... De fait, ces diverses anaphores ne diffèrent entre elles que par la longueur et le développement des prières. Les Persans ont trois anaphores : une attribuée à Nestorius, une autre à Théodore, la plus commune porte le nom d'anaphore des apôtres Addée et Maris ; les chaldéens catholiques se servaient exclusivement de cette dernière, dans le missel imprimé à Rome en 1767. La dernière édition faite à Mossoul en 1901 donne les trois anaphores du rit persan.

Le mot « anaphore » a été employé par les Orientaux — qui se servaient tous de la langue grecque — pour désigner la partie de la messe dans laquelle s'accomplit le sacrifice. En latin on dirait *illatio* ou *oblatio*. Le mot a été en usage dans la liturgie gallicane et mozarabe. Cf. art. Mozarabe, t. x, col. 2531.

Dans le rit antiochien, l'anaphore comprend la presque totalité de la messe des fidèles, puisqu'elle va du baiser de paix inclusivement jusqu'à la fin de la messe, toutefois avec des prières communes à toutes les anaphores. Au contraire dans les liturgies byzantines et alexandrines elle s'échelonne de la préface au *Pater;* la communion et tous les actes manuels préparatoires, comme on le verra plus loin, sont une partie distincte de l'anaphore.

a) Préparation au sacrifice. — a. Le baiser de paix. — Le diacre commence par avertir l'assemblée de se tenir debout et de prier, alors que le célébrant adresse plusieurs oraisons pour demander la paix. Cette prière prend le nom tantôt d'*oratio ad pacem*, tantôt d'*oratio ante osculum pacis.* (Dans la liturgie gallicane, cette prière se place après le baiser de paix). Après l'*oratio ad pacem,* le célébrant bénit l'assemblée inclinée.

Le diacre proclame : « Date pacem unusquisque proximo suo in caritate et fide quæ Deo acceptæ sint. » « Sacerdos præclare affer pacem. »

Le prêtre baise l'autel et les mystères, et donne la paix au diacre.

Pour ce qui regarde l'origine du baiser de paix, cf. art. *Baiser de paix*, dans le *Dict. d'archéol.* Déjà on le trouve cité dans saint Paul : Rom., xvi, 16; I Cor., xvi, 20. Saint Justin parle de ce baiser, comme d'un acte liturgique. Il dit que l'on se salue mutuellement par le baiser, avant la présentation au président de l'assemblée de la coupe de vin et d'eau. *Apol.*, i, 65 : *P. G.*, t. vi, col. 428. Saint Cyrille de Jérusalem assigne la même place pour le baiser de paix. *Cat.*, xxiii, *P. G.*, t. xxxiii, col. 1111. Les liturgies orientales avec les liturgies ambrosienne, mozarabe et gallicane, ont gardé le baiser de paix avant la consécration. La parole de Notre-Seigneur semblait désigner le moment du baiser de paix : *Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum.* Matth., v, 23-24.

Sur le baiser de paix dans la messe romaine; cf. art. Mozarabe, t. x, col. 2529 sq. Le baiser de paix avant la communion est attesté par saint Augustin, *Cont. litt. Petiliani,* II, xxiii, 53, *P. L.*, t. xliii, col. 277; *Serm.*. ccxxvii, t. xxxviii, col. 1101. Innocent Ier (401-417) ordonna de donner aussi la paix avant la communion. *Epist.*, xxv, 1, *P. L.*, t. xx, col. 551. Il semble qu'à un moment le baiser de paix était donné deux fois. Si le baiser de paix, avant la communion, selon le rit romain, exprime bien la charité des communiants, leur union, les liturgies orientales n'excluent pas cette idée. Au contraire, pour elles, l'assistance au sacrifice comprend la participation à la sainte victime; c'est pourquoi le baiser de paix prépare, à la fois, à la consécration et à la communion. Les catéchumènes, les pénitents sont renvoyés; les seuls communiants ont le droit d'assister au sacrifice. Aussi dans la liturgie arménienne, on entend le diacre annoncer à l'assemblée : « Saluez-vous mutuellement par le baiser de paix et vous qui n'êtes pas aptes à participer au mystère divin, retirez-vous aux portes et priez. » Cf. *Dict. d'archéol.*, t. i, col. 477 sq.

L'officiant découvre les saints mystères et avec le grand voile il bénit le peuple en prononçant une formule empruntée, avec une petite modification, à II Cor., xiii, 13.

Caritas Dei Patris, gratia Filii unigeniti, communicatio et illapsus Spiritus sancti sint vobiscum omnibus.

b. La préface :

Sursum mentes, conscientiæ et corda omnium nostrum.
Le peuple : « sunt apud Dominum » ou « sunt apud te Domine. »

Le dialogue se poursuit et introduit la préface :

Vere dignum et justum est, decens et debitum, ut te laudemus, te benedicamus, te celebremus, te adoremus, tibi gratias agamus...

Vient ensuite une liste de toutes les créatures qui louent Dieu.

Cherubim quibus oculi multi et Seraphim quibus alæ sex, qui duabus alis tegunt facies suas et duabus pedes, duabusque alter ad alterum volitantes vocibus indeficientibus, et theologia non conticescente, hymnum triumphalem magnificentissimæ gloriæ, voce canora concinunt, clamant, vociferantur et dicunt. Renaudot, t. ii, p. 30-31.

Une anaphore maronite attribuée aux douze apôtres parle des séraphins aux quatre faces. Ces métaphores sont prises à Ezech., ix, 22; Apocal., iv, 8. La liturgie nestorienne d'Addée, comme l'anaphore maronite de saint Jean Maron, s'inspire de Daniel, vii, 10, pour parler du nombre des anges : *millia millium ministrabant ei.*

Dans d'autres anaphores la préface tient en quelques lignes. Ce sont des anaphores d'une époque très tardive composées pour favoriser l'expansion de la messe basse.

Comme dans toutes les anciennes anaphores, la finale introduit normalement le *Sanctus;* mais le prêtre en laisse le chant au diacre et au peuple; c'est d'ailleurs l'usage de la liturgie mozarabe; cf. t. x, col. 2532. Le texte du *Sanctus* est le même que dans la liturgie romaine ; il est possible que, sous l'influence de cette dernière, la formule *qui venit in nomine Domini* ait pénétré dans les liturgies syriennes. Cf. art. Mozarabe, t. x, col. 2541.

[*Dans le rit persan*, au début de l'anaphore, le prêtre, comme dans les liturgies romaine et maronite, demande à l'assistance de prier pour lui :

Le prêtre : Benedic Domine (*ter*); orate pro me fratres.
Le peuple : Exaudiat Christus orationes tuas, suscipiat oblationem tuam, glorificet sacerdotium tuum in regno cælorum, gratum habeat hoc sacrificium quod offers pro te, pro nobis et pro toto mundo. Cf. *Liturgia...*, p. 11.

Après *l'oratio ad pacem*, le diacre proclame : *unusquisque det pacem alteri in amore Christi.* Les fidèles se donnent la paix les uns aux autres, en récitant la prière catholique », ainsi nommée parce qu'elle est faite, aux intentions générales de toute l'Église.

« Pro omnibus catholicis, episcopis, presbyteris, diaconis : pro vivis... pro defunctis... pro stantibus coram te accipiatur hæc oblatio. »

Le mot « catholicis » désigne non pas les fidèles catholiques mais les patriarches nestoriens qui ont le titre de *Catholicos.* D'ailleurs dans la liturgie syro-malabare, il est remplacé par *pro Patriarchis.*

Les nestoriens continuent à lire en ce moment les diptyques. — Ce que faisaient autrefois les Maronites à l'anaphore de saint Pierre; cf. *Missale chaldaicum...*, édition de Rome, 1594, *op. cit.*, p. 222-224. — Le nom de « livre des vivants et des morts », que ces liturgies donnent aux diptyques explique le mot même. C'est une liste de saints, en commençant par Notre Seigneur et la sainte Vierge, que l'on invoque; une autre liste comprend les vivants et les morts, en commençant par les membres de la hiérarchie. Il semble que le diacre faisait cette lecture pendant le baiser de paix; en effet le meilleur moyen d'obtenir pardon pour soi et pour ses parents et amis, c'est de commencer par demander pardon et par accorder le pardon aux autres.

Le prêtre demande à Dieu d'agréer son sacrifice. et le diacre demande au peuple de prier « dans son cœur ». Après cela le prêtre met de l'encens et bénit le peuple comme dans la liturgie jacobite pour commencer le dialogue et la préface.

Le prêtre : Sursum sint mentes vestræ.
Le peuple : Ad te Deus Abraham, Isaac et Israel, rex gloriose.
Le prêtre : Oblatio Deo, omnium Domino offertur.
Le peuple : Dignum et justum est.
Le diacre : Pax nobiscum.
Liturgia apostolorum... Ourmiah, p. 13.

Comme il a été dit plus haut la préface est inspirée de Daniel, VII, 10.

Les fidèles disent le sanctus :

Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus potens; pleni sunt cæli et terra gloria ejus et natura ejus substantiæ et honore splendoris ejus gloriosi. Hosanna in excelsis. Hosanna filio David, benedictus qui venit et venturus est in nomine Domini. Hosanna in excelsis. Cf. *Liturgia...*, p. 14.]

b) Le sacrifice. — a. Le Vere sanctus. — Les liturgies orientales — la liturgie gallicane et mozarabe les imitent en cela — ont cette particularité d'avoir un développement normal, quoique prolixe; le célébrant introduit le *Sanctus* que les fidèles chantent; cela lui inspire la suite, puisqu'il commence la prière dans laquelle sont insérées les paroles consécratoires par le *Vere sanctus* et il développe les raisons pour lesquelles on doit glorifier Dieu; suivant les anaphores, il insiste plus ou moins, sur la création, et il en fait une longue énumération. Cela l'amène à la chute de l'homme, à la promesse d'un Sauveur, à l'annonce des prophètes, à l'accomplissement de cette promesse dans le temps. Quelquefois le récit de la vie du Christ est plus développé, pour aboutir normalement au récit de la cène.

D'autres fois, comme dans « l'anaphore de l'Église romaine », du rit maronite, le prêtre se contente de dire :

Sanctus es Pater qui misisti Filium tuum dilectum Dominum nostrum Jesum Christum.

Le nom du Christ suffit pour introduire le récit de la cène.

Comme on le verra, ce développement dans la liturgie alexandrine, est coupé par une sorte d'épiclèse

b. Les paroles de la consécration. — C'est à cause de la tendance latinisante qui s'est malheureusement développée chez les Orientaux catholiques à partir du XVI[e] siècle, que l'on rencontre dans le rit maronite, des modifications regrettables.

Les manuscrits du missel édité à Rome en 1594, ont été confiés en dernier lieu au P. Thomas Terracina, O. P. Celui-ci non seulement substitua aux multiples formules consécratoires traditionnelles des différentes anaphores, une formule unique, celle du rit romain; mais il poussa le zèle jusqu'à mutiler l'épiclèse. Tout cela fut fait à l'insu du souverain pontife et du patriarche qui défendit l'usage de ce missel, pendant deux ans. Cf. P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, p. 35-36. La formule maronite dit : *accepit panem in sanctas manus et elevavit oculos suos ad te...*, à la consécration du calice on ne trouve qu'un adjectif : *in puras manus suas.* Dans l'anaphore maronite de saint Cyrille, de l'édition de 1594, les paroles consécratoires sont à la fois en arabe et en syriaque. Il était donc libre au prêtre de se servir de l'une ou de l'autre langue. Ce sont les seules différences que l'on rencontre à ce propos, dans les éditions de Rome, 1594, 1716. Le mot *sanctificavit* après *benedixit*, qui était déjà dans quelques anaphores, a été ajouté à toutes les autres. Le peuple répond à chaque consécration par l'*Amen.*

Voici l'ancienne formule citée par Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 320-322. De petites corrections sont introduites pour serrer de plus près le texte original.

Nous faisons mémoire, Seigneur, de votre passion... Dans cette nuit où vous avez été livré aux bourreaux, Seigneur, vous avez pris du pain, dans vos mains pures et saintes et vous avez regardé le ciel, vers votre glorieux Père et vous (l') avez béni †, vous (l') avez signé †, vous (l') avez consacré, vous (l') avez rompu, vous (l') avez donné, à vos disciples, apôtres bienheureux, et vous leur avez dit : ceci est mon corps qui † est brisé pour la vie du monde, et donné pour le pardon des fautes et la rémission des péchés de ceux qui le reçoivent. Prenez et mangez-en; il sera pour vous, pour la vie éternelle. Amen. De même sur le calice vous avez rendu grâces †, vous avez glorifié † et vous avez dit †, Seigneur : ceci (est) le calice de mon sang de la nouvelle alliance qui se répand pour plusieurs, pour la rémission des péchés. Prenez, buvez-en tous; il sera pour le pardon des fautes et la rémission des péchés et pour la vie éternelle.
Le peuple : Amen. Cf. aussi à la Vaticane, ms. *29*, fol. 5.

On a bien remarqué, outre cette forme proprement orientale commençant par « Dans cette nuit », que la parole est adressée au Fils. Cela sera constaté à nouveau dans la liturgie alexandrine.

Voici maintenant quelques-uns des récits de l'institution que l'on trouve dans le rit des Syriens occidentaux uniates.

Dans l'anaphore de saint Jacques et de saint Jean l'évangéliste :

Cum enim suscepturus esset mortem voluntariam pro nobis peccatoribus, ipse immunis a peccato, in ea nocte qua tradendus erat pro vita et salute mundi, accepit panem in manus suas sanctas, immaculatas et incontaminatas et aspexit te, Deus Pater, egit gratias †, benedixit †, sanctificavit †, fregit et dedit discipulis suis dicens : accipite, manducate ex eo : Hoc est corpus meum, illud quod pro vobis et pro multis frangitur et datur, in remissionem peccatorum et vitam æternam.
Le peuple : Amen.
Similiter etiam et calicem postquam cenaverunt miscens vino et aqua et agens gratias † benedixit †, et sanctificavit †, et dedit iisdem discipulis suis et apostolis, dicens : Accipite, bibite ex eo, vos omnes. Hic est sanguis meus, ille Testamenti novi qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum et in vitam æternam.
Le peuple : Amen.
Cf. *Missale juxta ritum Ecclesiæ apostolicæ Antiochenæ Syrorum*, éd. 1922, p. 69. et 109; Renaudot, t. II, p. 31-32.

Le début du récit diffère dans l'anaphore des douze apôtres :

Qui venit et propter nos totam œconomiam perfecit; in ea nocte qua... in manus suas sanctas, et aspexit cælum, egit gratias... discipulis suis, apostolis... Cf. *Missale...*, éd. cit., p. 129.

A la consécration du calice après *benedixit*, il est dit : *gustavit ex eo.*

L'anaphore de saint Marc offre encore quelques particularités dans les paroles de la consécration :

Cum ergo ad passionem suam nostri causa venisset in carne, per gratiam suam : ipse in quo peccatum non inventum est, accepit panem in manus suas puras et sanctas et aspexit in cælum et gratias egit †... et fregit et dixit discipulis suis : Hoc... accipite, manducate ad remissionem vestram et omnium fidelium verorum et ad vitam æternam. Amen.

Similiter et calicem, vino et aqua miscens †, benedixit†, sanctificavit †, deditque discipulis suis sanctis et dixit : Hic est sanguis meus in Testamento novo, accipite, bibite ex eo omnes, ad remissionem vestram et omnium fidelium verorum et ad vitam aeternam. Amen. Cf. *Missale...*, p. 147; Renaudot, t. II, p. 177.

L'anaphore de saint Eustache ahoutit ainsi au récit de la cène :

Qui cum voluntate sua succidaneus est ad mortem pro nobis peccatoribus, accepit panem in manus suas sanctas †, benedixit †, sanctificavit †, fregit, dedit discipulis suis sanctis et dixit : Accipite, manducate ex eo : Hoc est corpus meum, quod vos et omnes suscipientes illud præparat ad vitam æternam. Amen.

Similiter enim et calicem vini et aquæ accepit, et benedixit †, et sanctificavit †, et dedit iisdem discipulis suis et dixit : accipite, bibite ex eo vos omnes : Hic est sanguis meus, qui vos et omnes suscipientes illud, præparat ad vitam æternam. Amen. Cf. *Missale...*, p. 163; Renaudot, t. II, p. 235.

Le théologien y remarque bien la nouvelle idée exprimée : la rédemption opérée par le Christ est une rédemption par satisfaction vicaire, ou par substitution; de même l'eucharistie reçue n'est pas dite pour la rémission des péchés, mais un gage, une préparation à la vie éternelle.

Voici le récit de la cène d'après l'anaphore de saint Basile :

Cum enim esset exiturus ad crucem suam voluntariam et vivificantem, in ea nocte qua tradebatur pro vita et redemptione mundi, accepto pane in manus suas sanctas, incontaminatas, puras et illibatas, gratias egit †, benedixit †, sanctificavit, † fregit, deditque discipulis suis et apostolis sanctis, dicens : Accipite, manducate ex eo : Hoc est corpus meum quod, pro vobis et pro multis, frangitur, et dividitur in expiationem culparum et remissionem peccatorum ac in vitam sempiternam. Amen.

Similiter autem et calicem vini nati e vite, et postquam cenaverunt, accepit et miscuit aquis, gratias egit †, benedixit †, sanctificavit, † ac gustavit, et divisit discipulis suis et apostolis sanctis, dicens : Accipite, bibite ex eo vos omnes : Hic est sanguis meus ille Novi Testamenti qui pro vobis et pro multis effunditur et spargitur in expiationem culparum et remissionem peccatorum et in vitam æternam. Amen. Cf. *Missale...*, p. 180; Renaudot, t. II, p. 547-548.

La formule consécratoire dans l'anaphore de saint Cyrille ressemble un peu à la formule latine :

Ipse igitur ante passionem suam salutarem accepit (aliquid) pane in manus suas sanctas et benedixit †, et sanctificavit †, et fregit †, tradiditque in manus discipulorum suorum et dixit : Hoc est corpus meum, quod vos et multos fideles præparat ad vitam æternam. Amen.

Miscuit autem ex vino et aqua calicem vitæ, et benedixit eum †, et sanctificavit eum †, et dedit eum † turbæ discipulorum et dixit : Hic est sanguis meus qui obsignat et verificat testamentum mortis meæ et præparat vos et multos fideles ad vitam æternam. Amen. Cf. *Missale...*, p. 202; Renaudot, t. II, p. 276-277.

On a bien remarqué, surtout dans ces derniers récits de la cène, l'insistance sur la mort volontaire; et aussi que le Christ prit dans le calice un mélange de vin et d'eau; que le vin est *ex vite*.

Il a été dit plus haut, que le Christ a goûté au calice. maintenant une idée particulière s'introduit : le Christ qui divise le calice entre ses disciples.

Les citations précédentes des paroles de l'institution sont empruntées aux missels catholiques actuellement en usage; mais on ne trouve pas toujours les mêmes paroles dans les anaphores à l'usage des jacobites. La phrase que les théologiens appellent *forma sacramenti* n'a pas toujours la forme assertive, mais quelquefois la forme d'une proposition causale; on lit dans l'anaphore d'Ignace, patriarche d'Antioche, appelé Bar Wahib :

...Accipite et bibite singuli ex manu alterius, QUIA hic est sanguis meus vivus, qui effunditur... Renaudot, t. II, p. 527.

L'anaphore de Thomas d'Héraclée unit les deux consécrations du pain et du vin dans une formule curieuse.

Vere et certe accepit formam servi, ut in ea perficeret, quæ futura erant ad salutem vitamque nobis præstandam. Accepit panem et vinum, benedixit †, sanctificavit †, fregit †, deditque apostolis suis dicens; accipite, utimini, et ita facite. Et cum hoc acceperitis, credite et certi estote, quod corpus meum editis, et sanguinem bibitis in memoriam mortis meæ facientes, donec veniam. Renaudot, t. II, p. 384.

Cette unique formule semble bien avoir été composée ainsi et il ne s'agit pas d'une erreur de copiste, puisque la même formule se rencontre dans l'épiclèse de cette même anaphore.

Mitte... Largitorem illum bonum : ut illabens faciat panem istum et vinum istud, corpus et sanguinem Christi Dei nostri. Renaudot, t. II, p. 385.

Dans l'anaphore de Marouthа de Tagrit, chaque consécration est à part; l'on ne se contente pas chaque fois du *credite, certi estote quod hoc est...* mais on dit :

...panem fermentatum accepit... et Patri gratias agens, † benedixit †, ...et dixit : Accipite manducate, credite, et certi estote atque ita prædicate et docete : quod corpus meum hoc est...

Similiter prosequendo accepit etiam vinum et illud justa proportione, cum miscuisset aqua, † benedixit †... Renaudot, t. II, p. 262.

On a bien remarqué le *panem fermentatum* qu'on rencontrera dans d'autres anaphores jacobites, par exemple : dans celle de Matthieu le pasteur (voir plus bas). On y verra aussi que le Christ a pris du vin *temperate*, comme dans celle-ci *justa proportione*. Il semble que cet avertissement vienne d'une rubrique; car si le prêtre employait une grande quantité de vin et ne trouvait pas assez de communiants pour boire avec lui le précieux sang, il serait fort gêné d'absorber cette grande quantité.

Dans un ms. de l'anaphore de Jacques de Saroug, il est dit à la consécration du vin :

Etiam super calicem perfecit hoc mysterium dispensationis, miscens illum vino et aqua et virtutem verbi sui vivificantis in eo abscondit, ipsam quæ semper et perpetuo sanctificat et perfecit : gratias egit †, ... Renaudot, t. II, p. 368.

Comme il s'agit, dans cet article, de la liturgie orientale encore en usage, nous avons tenu à consulter un ms. jacobite sur les paroles de l'institution; la traduction que nous en avons faite ne diffère guère de celle qu'a donnée Renaudot. — On sait que le missel jacobite est encore manuscrit. Les copies ne diffèrent les unes des autres que par la forme grammaticale; la pagination y manque très souvent, quant aux rubriques elles sont très brèves. Le ms. consulté servait encore, il y a deux ans, à un vicaire patriarcal depuis lors converti. Nous sommes donc en face d'une liturgie en usage de nos jours. L'on parle souvent de l'absence des paroles consécratoires dans le rit persan (voir col. 1458) et l'on oublie que ce phénomène se produit plus ou moins chez les jacobites. Cinq anaphores, sur sept que contient le ms. cité plus haut, ont les paroles de l'institution tronquées : la première est dite

de Matthieu le pasteur, un des soixante-dix (disciples); la seconde est attribuée à saint Sixte, patriarche de Rome; la troisième est de Denys, évêque d'Amid (Jacques Barsalibi); les deux autres portent le nom de saint Pierre, l'une entièrement en syriaque, l'autre en grande partie en turc. Voici les paroles de l'institution telles qu'on les trouve dans les deux anaphores de saint Pierre.

Sacerdos, alta voce : Cum vellet gustare mortem pro nobis, et Pascha inter vesperas celebrare, accepit panem super manus suas sanctas, et inspexit cælum, gratias agens, benedixit †† et sanctificavit †, et fregit, deditque turbæ apostolorum sanctorum et dixit : sumite, manducate in remissionem delictorum et in vitam sempiternam.
Populus : Amen.
Sacerdos : Similiter et calicem cum misceret cum e vino et aqua et gratias ageret, benedixit † †, et sanctificavit †, deditque apostolis sanctis et dixit : sumite, bibite ex eo omnes, in remissionem peccatorum et in vitam sempiternam.
Populus : Amen.
Cité aussi par Renaudot, t. II, p. 82, 160-161.

Voici la consécration d'après l'anaphore de saint Sixte, que le missel jacobite appelle patriarche de Rome.

Sacerdos, alta voce : Qui, cum suscepturus esset passionem salvificam, in pane, qui ab ipso benedictus † † †, fractusque et distributus est apostolis sanctis, dedit nobis corpus suum condonans in vitam sempiternam.
Populus : Amen.
Sacerdos : Similiter et in calice, qui ab eo signatus †, sanctificatus † †, et oblatus est apostolis suis sanctis, dedit nobis sanguinem condonantem in vitam sempiternam.
Populus : Amen.
Cité aussi par Renaudot, t. II, p. 82.

Bien que Renaudot, t. II, p. 143-144, 160-161, reconnaisse que la presque totalité des manuscrits témoigne du manque de paroles consécratoires pour les deux précédentes anaphores, cependant il se fonde sur deux manuscrits récents, dont l'un porte une correction à ce sujet en marge, pour garder dans l'anaphore les paroles complètes de la consécration. Cf. Renaudot, t. II, p. 135-136, 156.

On possède une anaphore de Denys, évêque d'Amid, (Jacques Barsalibi) où manque la formule ordinaire de consécration. On y lit après le *Vere sanctus :*

Sacerdos (alta voce) : Cum ad passionem salvificam paratus esset, panem quem suscepit, benedixit † † † et sanctificavit † † † et dividit et nominavit eum, corpus suum sanctum, in vitam æternam suscipientibus illud.
Populus : Amen.
Sacerdos : Et calicem quem miscuerat e vino et aqua sanctificavit † † †, sanguinemque suum pretiosum perfecit in vitam æternam suscipientibus illum.
Populus : Amen.
Cf. aussi Renaudot, t. II, p. 82, 449.

Fauste Nairon crut y voir des anaphores de la messe des présanctifiés; cela n'est pas possible, car on possède actuellement de ces anciennes anaphores qui n'ont pas du tout cette allure. D'autres ont cherché la raison de cette lacune dans une erreur de copiste. Parmi ceux-là : J.-S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, p. 175, 200, Ét.-Év. Assémani et Renaudot, t. II, p. 82-85, 143, 161, 353, 390, 454. Ce dernier répète partout que c'est la faute des copistes et qu'on ne doit pas chercher ici une volonté bien arrêtée de l'auteur de la liturgie en question. Pour prouver sa thèse il cite un texte de Barsalibi (dont on a cité plus haut des paroles de consécration mutilées) dans son *Exposition de la liturgie*, c. XII : ... *Deinde similiter super calicem profert etiam ea verba quæ dixit Dominus noster in cenaculo quando mysterium confecit ; ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari... per voluntatem Patris et operationem Spiritus ope sacerdotis qui format cruces et verba profert. Non enim qui ministrat, sed qui invocatur super mysteria est consecrator.* Édit. Labourt (traduction latine), dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, p. 72-73. Mais P. Dib, p. 59-61, contredit en ce point Renaudot, et à bon droit; le prêtre, en effet, au dire de Barsalibi, récite des paroles de l'institution (mieux encore sous une forme impersonnelle) : *ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari... Non enim qui ministrat... est consecrator.* C'est donc par une théorie bien arrêtée de l'auteur que peuvent être expliquées quelques-unes de ces lacunes.

Mais il ne faut pas nier, cependant, que, dans d'autres cas, il y ait erreur de copiste. Tous les missels jacobites sont encore manuscrits et par conséquent à la merci des copistes; de petites variantes peuvent devenir de plus en plus grandes dans les copies successives. Aussi ne trouve-t-on jamais un missel correspondant exactement à celui du prêtre voisin. Et l'on comprend ces mutilations quand on voit ces manuscrits écrits d'un bout à l'autre, sans différence de caractères, presque sans paragraphes, les prières n'étant séparées que par un simple mot écrit à l'encre rouge; ainsi le copiste, après avoir mis cette simple rubrique : *alta voce*, écrit à l'encre noire de sa calligraphie ordinaire les paroles de l'institution.

On serait tenté de dire, comme on l'a fait à propos de la liturgie persane, que le céléhrant complète le texte de l'institution. Or, on a posé la question au prêtre jacobite; celui-ci répondit que les prêtres disaient exactement ce qui est écrit dans le missel et que les jacohites croient actuellement à la nécessité de l'épiclèse pour parachever la transsubstantiation.

Jusqu'à présent on a vu des anaphores où les paroles de l'institution sont ou bien complètes ou bien mutilées; voici maintenant celles de l'anaphore de Matthieu le pasteur, un des soixante-dix (disciples); elle offre une curieuse particularité. La consécration du pain est complète mais pas celle du vin.

Sacerdos (alta voce) : Cumque testamentum novum, quod vetus aboleret, tradere vellet, panem fermentatum, in quo mysterium vitæ tegebatur, suscepit, et elevavit oculos ad Patrem et gratias egit, et benedixit †, et sanctificavit †, et fregit et obtulit recumbentibus in cena sua, dicens : « Sumite, vescimini ex eo, hæc est caro mea, quæ distribuitur omnibus credentibus qui sequuntur me ut comedatur in remissionem delictorum et in vitam novam et sempiternam. »
Populus : Amen.
Sacerdos : Similiter etiam calicem vitæ quem temperate miscuerat generatione vitis cum aqua; gratias egit, benedixit † †, et sanctificavit † tradiditque mysterii sui conscii, commendavitque illis ut ex eo omnes communicarent, quodque in eo salus bibentibus illum esset, declaravit, cum eo uterentur conscientia pura in remissionem peccatorum et in vitam novam et sempiternam.
Populus : Amen.
Renaudot, t. II, p. 347-348.

Dans l'anaphore précédente, la lacune vient, sans aucun doute, d'un mauvais copiste; on ne pourrait penser que très difficilement à une restauration qui n'aurait touché que le premier texte; d'autant plus que les anciens mss., tels que les a vus Renaudot, le donnent comme les récents missels jacobites. Et l'on ne comprendrait pas une restauration de la première partie du texte seulement.

« Le patriarche maronite Douaïhi déclare avoir vu à Alep (Syrie), en 1656, un missel jacobite qui contenait près de cinquante anaphores dont les formules consécratoires étaient pour la plupart mutilées. » P. Dih, p. 59 sq. Voir, *ibid.*, les mss. dont les uns contiennent les formules consécratoires et les autres non, et cf. Assémani, *Biblioth. orient.*, t. II, p. 199 sq.; t. III *a*, p. 637 où est cité un *ordo missæ* maronite, dans lequel les anaphores de saint Pierre et de saint Sixte

manquent de formules consécratoires complètes et de même une de Thomas d'Héraclée dans le missel jacobite.

Actuellement tous les rits orientaux prescrivent au célébrant de dire à haute voix et même de chanter les paroles de la consécration. — Cet usage existait chez les Francs et les Espagnols d'après Lesley. Cf. art. Mozarabe, t. x, col. 2534.

En Orient après la consécration de chacun des éléments, le peuple répond *Amen*. C'est l'acte de foi au grand mystère qui vient de s'accomplir; cet acte est encore bien plus explicite dans le rit alexandrin, comme on le verra plus bas.

La question de l'*amen* après la consécration et sa conciliation avec la doctrine de l'arcane a soulevé une grande controverse, en Occident au xvii[e] et au xviii[e] siècle. Le Brun a consacré toute une partie de son ouvrage à cette question. Cf. *Op. cit.*, t. iv, dissert. XV, *Dict. d'archéol.*, t. i, col. 1556-1560.

On possède deux textes anciens au sujet de l'*amen* après l'« action de grâce », sans parler de toutes les anciennes liturgies orientales qui le mentionnent explicitement : saint Justin, *Apologie*, I, lxv, 3; lxvii, 5, *P. G.*, t. vi, col. 427-431. Une lettre à Sixte II († 258), attribuée à saint Denys d'Alexandrie († vers 265), dit que les fidèles répondent *Amen* à la consécration. *P. L.*, t. v, col. 97 sq.

Il se peut que l'usage de dire à haute voix les paroles de la consécration n'ait été généralisé que par la Novelle 137, c. vi, de Justinien.

c. L'anamnèse. — Dans toutes les liturgies, on trouve le souvenir de la mort du Sauveur après les paroles de la consécration : c'est ce que l'on appelle en liturgie l'anamnèse. Sans doute cet usage existe pour obéir à l'ordre du Seigneur, *Hoc facite in meam commemorationem*, que saint Paul relève explicitement : *Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* I Cor., xi, 25, 26.

L'anamnèse dans les liturgies syriaques diffère pour chaque anaphore; tantôt le prêtre prononce les paroles de saint Paul, à la suite de la consécration, comme en faisant partie et dans un style direct : *meam mortem annunciabitis, donec veniam*; d'autrefois il les introduit à nouveau :

> Ipse etiam præceptum toti cœtui et congregationi fidelium per eosdem Apostolos sanctos dedit dicens... Renaudot, *op. cit.*, t. ii, p. 205.

Ce n'est pas encore l'anamnèse, mais l'introduction à celle-ci par un rappel de l'ordre du Seigneur. L'anamnèse est adressée au Christ par le célébrant et par le peuple à la fois : on commémore le souvenir de la mort, de la résurrection, de l'ascension et du second avènement. Ce dernier souvenir est propre à l'Orient et semble avoir comme origine le *donec veniat.* En somme, c'est une récapitulation d'une partie du *Credo.*

La seconde partie de l'anamnèse est impétratoire; on demande pardon et miséricorde, pour le péché. Enfin, comme la liturgie maronite parle souvent de la sainte Vierge, elle ne peut pas ne pas demander l'intercession de celle-ci, en joignant son souvenir à celui de son Fils.

d. L'épiclèse. — La question de l'épiclèse a été longuement traitée à l'article Épiclèse eucharistique, t. v, col. 194-300. Cf. à la col. 204 sq., l'épiclèse dans les liturgies orientales.

Le diacre prépare l'assistance à l'épiclèse :

> Quam terribilis est hæc hora, quam timendum tempus istud, dilecti mei, quo Spiritus vivus et sanctus ex excelsis sublimibus cæli advenit, descendit et illabitur super eucharistiam hanc in sanctuario positam, eamque sanctificat; cum timore et tremore estote, stantes et orantes. Pax nobiscum sit et securitas Dei Patris omnium nostrum clamemus et dicamus ter : Kyrie eleison. Renaudot, t. ii, p. 32.

L'épiclèse est d'ordinaire adressée au Père ou à Dieu. Dans le rit jacobite et dans la dernière édition (1922, Scharfet, Liban) du missel des syriaques uniates, le prêtre demande l'envoi de l'Esprit-Saint sur lui et l'assistance et sur les dons pour transformer le pain au corps vivifiant du Sauveur et le calice ou le mélange du calice, au sang du Christ. En faisant l'invocation générale le prêtre est à genoux, et les fidèles disent trois fois *Kyrie eleison*, il se relève pour préciser l'invocation sur chaque don et il y fait trois signes de croix et le peuple répond : *Amen.*

Le prêtre termine l'épiclèse par une oraison indiquant bien le but de la transformation; c'est-à-dire pour le profit des communiants, pour la rémission des péchés, la purification des âmes et des cœurs et comme gage de la résurrection.

Comme dans l'anaphore byzantine de saint Basile, l'anaphore syriaque du même saint emploie un verbe qui, pris au sens strict, signifie : montrer et non transformer ou faire; mais des liturgistes le ramènent au sens de : transformer et faire. Cf. art. Épiclèse, t. v, col. 195; dom Moreau, *Les anaphores*, p. 59, note 1.

L'ancienne édition du missel des syriaques uniates (Rome, 1843), et les différentes éditions du missel maronite — excepté pour l'anaphore de saint Jacques — changent la forme de l'épiclèse : le prêtre demande la venue de l'Esprit-Saint pour que le corps et le sang profitent aux communiants, et leur soient un gage de salut.

L'*Amen* de l'épiclèse se trouve déjà mentionné dans l'anaphore d'Hippolyte. Cf. Orsi : *Dissertatio theologica de liturgica Spiritus invocatione.* Milan, 1731, p. 96 sq.

Quoiqu'on trouve, dans les liturgies orientales, des anaphores où toutes les prières sacrificielles (paroles de la consécration, anamnèse et épiclèse) sont adressées au Fils, cependant d'une manière générale, et dans les liturgies syriaques en particulier, le célébrant, en disant les paroles de consécration, s'adresse au Père : *ad te, Deus Pater.* Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. ii, p. 31 et 204. L'anamnèse, par contre, est adressée au Fils et l'épiclèse, bien qu'adressée au Père, est en réalité une invocation au Saint-Esprit. Il semble que les liturgies orientales s'adressent à chaque personne de la Trinité en particulier. Cela résulte de la théologie orientale qui envisage moins l'unité divine que la Trinité des personnes. Par appropriation, le prêtre s'adresse au Saint-Esprit, comme auteur de toutes grâces et de toute sanctification. Mais il est un fait certain, c'est que les anciens ne se sont jamais posé la question du moment de la transsubstantiation (comme l'ont fait les Byzantins); en disant l'épiclèse, ils ont encore moins voulu réserver au Saint-Esprit seul la transsubstantiation. Il était tout à fait normal, après avoir prié le Père et le Fils, de prier le Saint-Esprit.

e. Les diptyques et la prière catholique. — Il a été dit plus haut que, dans l'anaphore nestorienne des apôtres Addée et Maris, les diptyques et les litanies sont prononcés avant la consécration, dans d'autres anaphores entre l'anamnèse et l'épiclèse; au contraire, dans les anaphores jacobites et maronites, ils se placent après l'épiclèse.

Les diptyques ou le livre des « vivants et des morts » se composent de deux listes de noms. D'abord les vivants; ce sont les noms des patriarches, évêques et autres personnages importants avec lequels on est en communion et pour qui, dès lors, on doit prier. Anciennement, on attachait une très grande importance au fait d'être nommé dans les diptyques; c'était le signe de communion, de même que la radiation d'un nom dans les diptyques équivalait à la suspension de la communion ecclésiastique. Les schisma-

tiques y avaient supprimé le nom du pape; les uniates l'y ont introduit en signe d'union à Rome.

Pour ce qui est des morts dont le souvenir est rappelé, la teneur même des textes ne fait pas entre eux de distinction, suivant qu'il s'agit des saints reconnus comme tels, ou simplement de ceux qui reposent dans la paix du Seigneur; mais déjà saint Cyrille de Jérusalem († 387), distingue deux séries de noms : les patriarches, prophètes, apôtres, martyrs qui intercéderont pour nous et les évêques et chrétiens morts, pour qui la prière est offerte. *Catech.*, XXIII (*myst.* V), 9 et 10, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1116. Cf. art. *Diptyques* du *Dict. d'archéol.*, t. IV, col. 1058.

De fait, les diptyques sont remplacés maintenant par des noms collectifs de prophètes ou de martyrs par exemple. Quant aux noms des vivants, les catholiques nomment le pape, le patriarche et l'évêque ou le métropolite.

Les litanies ont pour thème, des demandes générales : éloignement des malheurs, des guerres, des calamités; on demande par contre, les biens de la terre, le pardon des péchés, le repos des âmes, la paix pour l'Église.

Le prêtre indique l'intention, le diacre l'annonce à haute voix aux fidèles pour qu'ils prient à cette intention et le prêtre fait la prière au nom de l'assemblée. Ces litanies sont encore beaucoup plus en usage dans le rit byzantin et elles y gardent leur cachet antique.

[*Le sacrifice dans le rit persan.* — Les anaphores du rit syriaque, qu'il soit jacobite, maronite ou persan commencent, on l'a vu plus haut, avec le baiser de paix. La description du rit persan depuis l'*orate fratres* jusqu'à la fin de la messe, que l'on va lire, est faite d'après l'anaphore des apôtres Addée et Maris. Les particularités des autres anaphores de Nestorius et de Théodore sont mentionnées explicitement avec les textes, mais en passant.]

Voici la partie la plus intéressante de l'anaphore des apôtres, du *Vere sanctus* jusqu'à la fin de l'épiclèse.

Sacerdos: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Domine Deus potens, cujus gloria pleni sunt cæli et terra, et natura substantiæ ejus : ut honore splendoris ejus gloriosi : sicut et cælum et terra plena mei sunt, dicit Dominus. Sanctus es, Deus Pater, vere solus, a quo omnis paternitas in cælo et in terra nominatur. Sanctus es, Fili æterne, per quem omnia facta sunt. Sanctus es, Spiritus sancte, æterne, per quem omnia sanctificantur. Væ mihi, væ mihi qui obstupui, quia vir pollutus labiis ego sum et inter populum pollutum labiis habito, et Regem Dominum potentem viderunt oculi mei. Quam terribilis est locus iste, non est hic aliud, nisi domus Dei et porta cæli, quia oculo ad oculum vidi Dominum. Nunc vero adsit nobiscum gratia tua, Domine, purga immunditias nostras et sanctifica labia nostra. Junge voces tenuitatis nostræ, cum sanctificatione seraphim angelorumque jubilatione. Gloria miserationibus tuis quia terrenos sociasti cum spiritualibus.

Surgens dicit : Benedic, Domine, (*ter*) orate pro me fratres. *Inclinatus prosequitur leniter dicens istam orationem submissa voce :*

Et cum illis Potestatibus cælestibus confitemur tibi Domine, nos etiam servi tui, tenues, imbelles, et infirmi quia præstitisti nobis gratiam tuam magnam, quæ rependi non potest. Nempe induisti humanam naturam nostram, ut vitam nobis præstares, per divinitatem tuam exaltasti humilitatem nostram ; erexisti ruinam nostram ; resuscitasti mortalitatem nostram; dimisisti peccata nostra et justificasti nos peccatores; illuminasti intelligentiam nostram et condemnasti, Domine Deus noster, inimicos nostros et triumphare fecisti tenuitatem naturæ imbellis nostræ. Per miserationes effusas gratiæ tuæ.

Brightman, *op. cit.*, p. 285, à la suite des anglicans qui ont édité le missel nestorien à Ourmiah, en 1890, *Liturgia sanctorum apostolorum Adæi et Maris*, p. 16, place à cet endroit les paroles de l'institution empruntées à saint Paul, I Cor., XI, 23-25 : *Dominus Jesus in qua nocte... in meam commemorationem.*

On trouve la rubrique suivante à la fin de cette addition « *ou bien il (le prêtre) dit ce qui a été écrit dans les autres liturgies.* » Mais il ne faut pas oublier que les manuscrits unissent sans interruption au texte cité plus haut ce qui suit :

Et propter omnia auxilia tua et gratias tuas erga nos, referemus tibi hymnum, honorem, confessionem et adorationem nunc et semper et in sæcula sæculorum.

Sacerdos signat mysteria. Respondetur : Amen.

Diaconus : In mentibus vestris orate. Pax nobiscum.

Sacerdos dicit hanc orationem, inclinatus et submissa voce: Domine Deus potens, suscipe hanc orationem, pro omni Ecclesia sancta catholica, et pro omnibus patribus piis et justis qui placiti fuerunt tibi, et pro omnibus prophetis, et apostolis, et pro omnibus martyribus et confessoribus, et pro omnibus lugentibus, angustiatis et ægrotis, et pro omnibus necessitatem patientibus, et pro omnibus infirmis et oppressis, et pro omnibus defunctis qui a nobis separati migraverunt : tum pro isto populo qui respexit exspectavitque miserationes tuas, et pro me peccatore humili et infirmo. Domine Deus noster, secundum miserationes tuas multitudinemque gratiarum tuarum, aspice populum tuum et me infirmum, neque secundum peccata mea, et insipientias meas; sed ut digni fiamus remissione peccatorum et venia delictorum per corpus hoc sanctum quod cum vera fide accipimus per gratiam quæ est a te. Amen.

Après cette prière, le célébrant récite une oraison pour les défunts : *Adoro, Domine...* Suit la prière : *Ita Domine Deus potens; accipiatur hoc sacrificium...* Le célébrant énumère les sacrifices de l'Ancien Testament qui ont été acceptés et demande que le sien le soit également. Cette prière ressemble à celle de la prothèse dans le rit maronite.

Les diptyques se retrouvent ici encore dans les mêmes termes que plus haut :

Domine Deus potens suscipiatur oblatio hæc pro universa Ecclesia sancta catholica ut maneat et protegatur sine mutatione, pro sacerdotibus, regibus, principibus.

A la fin le célébrant recommande quelques personnes et termine en disant :

Benedic, Domine (*ter*). Orate pro me, fratres.

Sacerdos dicit hanc orationem inclinationis secreto. Tu, Domine, per miserationes tuas multas et inenarrabiles, fac memoriam bonam et acceptabilem omnibus patribus piis et justis qui placiti fuerunt coram te in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui, quæ offerimus tibi super altare tuum purum et sanctum, sicut docuisti nos et præsta nobis tranquillitatem et pacem tuam omnibus diebus sæculi hujus.

Prosequitur. Domine et Deus noster præsta nobis tranquillitatem et pacem tuam omnibus diebus sæculi hujus, ut cognoscant te omnes habitatores terræ, quia tu, tu es, Deus Pater, verus solus, et tu misisti Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum et dilectum tuum, et ipse Dominus et Deus noster venit et docuit nos, per evangelium suum vivificans, omnem puritatem et sanctitatem prophetarum, apostolorum, martyrum, confessorum, episcoporum, doctorum, sacerdotum, diaconorum, et omnium filiorum Ecclesiæ sanctæ catholicæ qui obsignati sunt signo vitæ, baptismatis sancti.

Et quando dicit ea quæ designata sunt, signet thronum (altare) ab imo ad summum, et a dextra ad sinistram, inclinatus, tunc percutit suam faciem.

Nos quoque Domine,

Prosequitur. Servi tui humiles, imbecilles et infirmi qui congregati sumus in nomine tuo, nuncque stamus coram te, et accipimus cum jubilo formam quæ a te est, laudantes, glorificantes, et exaltantes commemoramus et celebramus mysterium hoc magnum et tremendum, sanctum, vivificans, et divinum passionis, mortis, sepulturæ et resurrectionis Domini, et Salvatoris nostri Jesu Christi.

ET VENIAT DOMINE, Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, eamque benedicat et sanctificet, ut sit nobis Domine, ad propitiationem delictorum et remissionem peccatorum, spemque magnam resurrectionis a mortuis et ad vitam novam in regno cælo

rum, cum omnibus qui placiti fuerunt coram te. Et propter omnem illam magnam mirabilemque dispensationem erga nos; confitebimur tibi, et glorificabimus te indesinenter, in Ecclesia tua, redempta per sanguinem pretiosum Christi tui, oribus apertis et facie libera.

quando dicit « veniat Domine » *stat sacerdos et educit manus suas supra. Et diaconus dicit* :

In silentio et timore estote stantes et orantes.

Canon. Referentes hymnum, honorem, confessionem et adorationem nomini tuo vivo, sancto et vivificanti, nunc et semper et in sæcula sæculorum.

Signat mysteria. Et respondent: Amen.

Cf. *Liturgia apostolorum*, p. 14-20; Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 584-586. La traduction présente est empruntée à Renaudot avec quelques légères modifications d'après le texte original.

On a remarqué que les paroles de l'institution ne se trouvent pas dans l'anaphore des apôtres Addée et Maris. Plusieurs théories ont été émises à ce propos. D'après Le Brun, *op. cit.*, t. III, p. 272, le célébrant connaîtrait les paroles de l'institution par cœur. Le P. Jugie croit qu'elles ont été supprimées sous l'influence de théories relatives à l'épiclèse, cf. art. MESSE, t. x, col. 1328. Dans l'art. ÉPICLÈSE, t. v, col. 209, le P. Salaville semble d'un avis contraire. Ce dernier n'y voit qu'une simple omission de manuscrit sans aucune influence de théories sur l'épiclèse. Les deux auteurs se fondent, pour prouver chacun son opinion, sur les homélies de Narsaï († 507) publiées par dom Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909. Mgr Rahmani vient de contester l'authenticité de ces homélies. Cf. Rahmani, *op. cit.*, p. 348 sq.

L'épiclèse semble n'avoir rien à faire avec l'omission dans cette anaphore des paroles de l'institution. On pourrait alléguer en faveur de l'importance accordée à l'épiclèse le fait que son début : *Veniat Domine*, est écrit en lettres capitales. Mais l'on ne doit pas oublier que les deux autres anaphores ont aussi le début de leurs épiclèses écrit de la même manière, bien qu'elles possèdent les paroles de l'institution. De plus les épiclèses de ces dernières anaphores demandent très explicitement la transformation du pain et du vin au corps et au sang du Christ, alors que l'épiclèse des apôtres demande simplement au Père d'envoyer l'Esprit-Saint pour bénir et sanctifier cette oblation afin qu'elle soit pour la rémission des péchés. Sanctifier veut dire en liturgie consacrer; mais toujours est-il, que les autres épiclèses demandent à la fois et la sanctification et la tranformation des mystères.

En soi on ne voit pas où placer le récit de l'institution, puisque le *Vere sanctus* se termine normalement. Mais, d'un autre côté, les deux autres anaphores nestoriennes ont les paroles de la consécration et il semble impossible que le rit nestorien se serve pour la messe normale d'une anaphore ne possédant pas l'essentiel. Aussi lit-on après le *Credo*, dans le missel nestorien : *et hæc oblatio suscipiatur confidenter et per Dei verbum ac Spiritum sanctum consecretur;* cf. *Liturgia apostolorum...*, p. 8 sq. Il appert donc de ce texte que le *verbum Dei* a une part dans la consécration et la première. Cela suppose que les paroles de l'institution existaient dans l'anaphore des apôtres. Les chaldéens, c'est-à-dire les nestoriens uniates, ont adapté dans l'anaphore des apôtres, dont ils se servaient exclusivement, les paroles de la consécration de la liturgie romaine, telles qu'elles se trouvent dans l'ancien missel maronite de 1716. Cf. *Missale chaldaicum ex decreto sacræ congregationis de Propaganda Fide*, Rome, 1767, p. 288.

Les syro-malabares introduisent la même formule ainsi :

Gloria nomini tuo, Domine N. J. C. et adoratio magnitudini tuæ in sæcula sæculorum. Qui pridie...

Après la première consécration le prêtre montre l'hostie en se retirant du côté de l'autel et disant :

Panis vitæ et vivificans qui descendit de cælis et dedit vitam toti mundo...

Il fait de même après la consécration du calice en introduisant l'anamnèse.

En 1901, une nouvelle édition du missel chaldéen paraissait à Mossoul, sous ce titre *Missale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum orientalium id est Chaldæorum*, Mossoul, 1901. Ce nouveau missel changeait complètement l'édition de Rome de 1767. Il rétablit toute la liturgie de la messe, en usage dans l'Église de Perse, en prenant les trois anaphores; comme l'édition anglicane d'Ourmiah, il appelle l'anaphore de Théodore de Mopsueste, seconde messe et celle de Nestorius, troisième. Très peu de différences entre ces deux éditions catholique et anglicane, en dehors de la radiation des noms des hérétiques et de l'introduction de la hiérarchie catholique. Dans la troisième anaphore, l'édition catholique ajoute à la prière du *vere sanctus :* après *cum advenisset tempus quo* cette simple phrase : *patietur et offeretur ad mortem in ea nocte in qua,* puis reprend le texte de l'édition d'Ourmiah. Aucune différence dans la seconde messe. Voir ces textes plus bas. Pour la messe des apôtres ou première messe, il y a une grande différence entre les trois éditions. Il a été dit plus haut que cette anaphore se trouve dépourvue des paroles de la consécration. La vieille édition de Rome avait emprunté la formule romaine telle qu'elle se trouvait dans le missel maronite de 1716 et l'avait placée quelque peu avant le *Sancta sanctis* (place tout à fait anormale); on a vu aussi que l'édition d'Ourmiah a emprunté sa formule textuellement à saint Paul et l'a placée sans aucune transition après le *Vere sanctus.* L'édition catholique de 1901 choisit le même endroit mais pour une formule spéciale. Donc après : *cum illis potestatibus cælestibus confitemur tibi Domine,* elle emprunte au *Vere sanctus* de la troisième messe des bribes de textes : *Et benedicimus Deo Verbo...* jusqu'à *ut eos qui sub lege erant redimeret,* puis reprend plus loin : *et reliquit nobis commemorationem salutis...* jusqu'à *tradebatur, accepit panem.* Ici elle garde une partie de la formule romaine jusqu'à *hoc est...* qu'elle reprend à la troisième messe encore. La consécration du calice est franchement prise au missel maronite.

Voici le récit de la cène dans l'anaphore de Théodore de Mopsueste :

Qui cum apostolis suis sanctis, ea nocte qua traditus est, fecit mysterium hoc magnum, sanctum et divinum; sumens panem in manus suas sanctas, benedixit, fregit deditque discipulis suis et dixit : « Hoc est corpus meum quod pro vita mundi frangitur in remissionem peccatorum. » Similiter et super calicem : egit gratias, dedit eis et dixit : « Hic est sanguis meus Novi Testamenti qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum. Accipite igitur omnes. Manducate ex hoc pane et bibite ex hoc calice et ita facite quotiescumque congregabimini in mei memoriam. »

Cf. *Liturgia apostol.*, p. 36.

Voici à présent les paroles consécratoires telles qu'elles sont lues dans l'anaphore dite de Nestorius, avec tout le texte du *Vere sanctus*; il est trop significatif pour n'être pas cité en entier :

Cumque illis potestatibus cælestibus, et nos, Domine bone et Deus Pater misericors, clamamus et dicimus, sanctus es vere, et vere glorificandus, excelsus sublimisque; quod adoratores tuos qui in terra sunt, dignos fecisti, similes illis esse qui te glorificant in cælis. Sanctus etiam Filius tuus unigenitus Dominus noster, Jesus Christus, cum Spiritu sancto, qui tecum ab æterno coexistit, ut ejusdem consors naturæ et conditor omnium creaturarum. Benedicimus Domine, Deum Verbum, Filium absconditum qui est ex sinu tuo, qui cum in simulitudine tua esset, et imago substantiæ tuæ, non rapinam arbitratus est esse se æqualem

tibi, sed semetipsum exinanivit, et similitudinem servi accepit, hominem perfectum ex anima rationali, intelligente et immortali, et corpore mortali hominum et conjunxit illum sibi, univitque secum in gloria, potestate et honore, ex natura sua passibilem; qui formatus est per virtutem Spiritus Sancti pro salute omnium; quique factus est ex muliere, factusque sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, et omnes qui in Adam mortui erant vivificaret, destruxitque peccatum in carne sua et legem præceptorum per præcepta sua destruxit : aperuit oculos mentium nostrarum qui cæci eramus et planam fecit nobis viam salutis, et illuminavit nos luce scientiæ divinæ. Illis enim qui receperunt eum, dedit potestatem filios Dei fieri; mundavit nos et expiavit nos per baptismum aquæ sanctæ, et sanctificavit nos gratia sua per donum Spiritus sancti. Eos quoque qui consepulti sunt ipsi per baptismum, suscitavit, et elevavit, collocavitque secum in cælo, secundum promissionem suam. Cumque dilexisset suos qui in hoc mundo erant, usque in finem dilexit eos, factusque est succidaneus pœnæ debitæ peccatis generis nostri, pro vita omnium, deditque se ipsum pro omnibus ad mortem quæ super nos regnabat, et sub cujus potestate servituti addicti eramus, eidem venditi per peccata nostra; et per sanguinem suum pretiosum redemit et salvavit nos; descenditque ad inferos, et solvit vincula mortis voracis. Et quia justum non erat ut in inferno detineretur, a morte princeps salutis nostræ surrexit a mortuis tertia die; et factus est primitiæ dormientium, ut esset primus in omnibus, ascendit in cælum seditque ad dextram majestatis tuæ Deus. Et reliquit nobis commemorationem salutis nostræ, mysterium hoc quod offerimus coram te. Cum enim advenisset tempus quo tradebatur pro vita mundi, postquam fecit Pascha secundum legem Moysis, cum discipulis suis, deinde introduxit Pascha suum antequam moriturus est, illud cujus memoriam facimus, sicut et tradidit nobis, donec veniat de cælo. Pascha nostrum est Christus qui immolatus est pro nobis. Postquam cenavit in Paschate legis Moysis sumpsit panem in manus suas sanctas, immaculatas et impollutas, benedixit et fregit et comedit deditque discipulis suis et dixit : « Accipite, edite ex eo omnes. Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. » Simili modo et calicem miscuit vino et aqua, benedixit, gratias egit, bibit deditque discipulis suis et dixit : « Accipite, bibite ex eo, vos omnes. Hic est sanguis meus Testamenti novi, qui pro multis effunditur in remissionem peccatorum atque ita facile in mei memoriam donec veniam. Quotiescumque enim manducaveritis ex hoc pane et biberitis ex hoc calice, mortem meam annuntiabitis usque ad adventum meum. » Cf. *Liturgia apostolorum*..., p. 43-45; Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 622-623.

Il est évident que tout ce passage a été composé en juxtaposant des textes de saint Paul (Rom., I Cor. et Hebr.) ainsi que de l'évangile de saint Jean.

Après la consécration, se place une prière catholique : le prêtre demande que son sacrifice, offert pour toute l'Église catholique, soit agréé; il énumère à la suite, des intentions plus particulières.

Un des points culminants de la liturgie nestorienne est l'épiclèse; elle commence par ces mots écrits en lettres capitales : *Veniat Domine*... Dans l'anaphore des apôtres Addée et Maris on ne demande pas la transformation mais simplement la bénédiction et la sanctification de l'oblation (d'une manière générale) pour qu'elle soit un gage de la résurrection et de la vie éternelle. Cf. *Liturgia*..., p. 20. Les deux autres anaphores ont une épiclèse qui demande la transformation du pain et du vin; le célébrant demande non la venue de l'Esprit, mais de sa grâce; l'on se rappelle que ces mêmes anaphores possèdent le récit de l'institution au complet avec les paroles de la consécration. Remarquons aussi les très longues prières qui séparent la consécration de l'épiclèse dans l'anaphore de Nestorius. Cf. *op. cit.*, p. 38 et 51.]

c) La participation au sacrifice. — Revenons au rit jacobite pur : le prêtre bénit le peuple par la formule empruntée à saint Paul comme avant la préface, II Cor., XIII, 13. Pendant que le célébrant procède à la fraction, à l'intinction et à la consignation, le diacre continue à réciter la prière et la litanie catholique :

Benedic Domine. Iterum atque iterum per oblationem hanc sanctam et sacrificium propitiatorium, quod Deo Patri oblatum, sanctificatum, completum et perfectum est per illapsum Spiritus sancti vivi, pro patre nostro sacerdote præclaro, qui illud obtulit et consecravit, et pro altari Dei super quod illatum est, et pro populis benedictis qui accedunt et accipiunt illud in fide vera, et his pro quibus oblatum et consecratum est, iterum impensius oramus... Ministri Ecclesiæ, tremite, quia ignem vivum administratis... Diaconi, estote cum tremore hoc tempore sancto, quo descendit Spiritus sanctus, ad sanctificanda corpora eorum qui illud suscipiunt... Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 38-39.

a. La fraction, la consignation et la commixtion. — Pendant que le prêtre chante un cantique, il fait les gestes correspondant aux paroles qu'il prononce. Le rite de la fraction est très ancien puisque les Actes des apôtres désignent le rite eucharistique par « la fraction du pain ».

Souvent les liturgies orientales possèdent une prière que le célébrant récite à ce moment et qui prend le nom de prière de la fraction; c'est le cas de la liturgie syriaque.

En divisant l'hostie en deux morceaux le prêtre syrien veut désigner ainsi la mort : la séparation de l'âme et du corps; il les rejoint pour signifier la résurrection et l'état glorieux. Il plonge une partie de l'hostie dans le précieux sang et la consigne; avec cette partie imbibée il consigne celle qu'il tient de l'autre main. Six consignations sont requises. Enfin il divise une particule et la jette dans le calice, c'est ainsi qu'il accomplit le rite de la commixtion. Les maronites avaient la fraction à ce moment; le missel de 1594 et celui de 1716 l'attestent par cette rubrique : *signat et frangit;* mais les explications placées au début de l'édition de 1716 disent que le prêtre ne fait pas, à ce moment, la fraction mais la simule, en touchant l'hostie à différents endroits. Dans les missels actuels le prêtre se contente de faire dix-huit signes de croix avec l'hostie au-dessus du calice, cela désigne la consignation et la commixtion, quant à la fraction, il la signifie en touchant l'hostie à trois endroits avec chaque main; il a fait de même à la consécration, en disant *fregit*. La vraie fraction est renvoyée après l'élévation; elle est confondue avec une seconde fraction qui préparait les hosties nécessaires à la communion des fidèles. C'est à ce moment-là encore, qu'il fait actuellement la consignation et la commixtion avec une particule qu'il laisse tomber dans le précieux sang.

Voici le cantique de la fraction et de la commixtion :

Pater veritatis, ecce Filius tuus, hostia tibi placita : illum suscipe qui pro me mortuus est, et per eum esto propitius. Suscipe hoc sacrificium ex manibus meis, ut mihi placatus sis, neque reputes mihi peccata, quæ commisi coram majestate tua. Ecce sanguis effusus super Golgotham ab iniquis, qui interpellat pro me : suscipe deprecationem meam propter eum. Quanta sunt delicta mea tantæ sunt miserationes tuæ : si perpendas clementiam tuam, præponderat etiam montibus quos appendis in statera. Aspice delicta, sed aspice simul sacrificium quod pro ipsis offertur; quia multo majus est sacrificium et victima quam reatus. Propter peccata quæ commisi, clavos et lanceam sustinuit Dilectus tuus : sufficiunt passiones ejus ad te placandum, et ut per eas vivam. Gloria Patri qui Filium suum tradidit pro salute nostra : et Filio qui mortuus est in cruce et nobis omnibus vitam præstitit, et Spiritui qui incœpit et consummavit mysterium salutis nostræ : Trinitas superexcelsa parce nobis omnibus. Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 22; *Missale... Syrorum* (1922) p. 81.

Cette hymne explique très bien le sens du sacrifice et tous ses effets d'impétration, de propitiation aussi bien que d'adoration et d'action de grâces.

Le missel maronite de 1594 prescrit après la fraction de décrire un signe de croix avec la patène au-dessus de la pierre sacrée et un autre avec le calice. Depuis l'édition de 1716 ce geste s'est transformé en élévation du calice surmonté de l'hostie.

b. Le Pater. — La prière dominicale est introduite par un embolisme. Le célébrant demande à Dieu d'être digne de réciter le *Pater* dont il prononce les premiers mots. Le peuple récite la suite. De nouveau le prêtre s'inspire des dernières paroles pour faire un second embolisme : il demande au Seigneur de ne pas succomber à la tentation.

Saint Cyrille de Jérusalem († 387) explique le *Pater* tout au long, dans sa description de la messe *Cat.*, XXIII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1118-1123. L'origine du *Pater* dans les liturgies orientales est donc très ancienne.

Il faut remarquer que saint Cyrille n'a pas la finale qui se trouve dans toutes les liturgies syriaques : *... Sed libera nos a malo, quia tuum est regnum, potentia et gloria in sæcula sæculorum. Amen.* Cette ecphonèse est chantée actuellement par le célébrant, dans le rit byzantin, alors qu'elle fait partie du *Pater* dans les rits syriaques. Il semble qu'au temps de saint Jean Chrysostome, elle se lisait dans le texte de saint Matthieu. *In Matth.*, hom. XIX, *P. G.*, t. LVII, col. 282.

c. L'élévation. — Le diacre invite l'assemblée à incliner la tête et à adorer le corps et le sang du Sauveur pour recevoir la bénédiction du prêtre. Cette bénédiction semble avoir été une imposition des mains préparatoire à la communion; car la prière qui précède la bénéniction est une demande à Dieu pour que les cœurs des fidèles soient purifiés et préparés à recevoir la communion.

L'élévation était une invitation à la communion : *Sancta sanctis in perfectione, puritate et sanctitate traduntur* et le peuple de répondre : *Unus Pater sanctus, unus Filius sanctus...*

Saint Cyrille de Jérusalem, *loc. cit.*, col. 1123, mentionne le *sancta sanctis;* mais les fidèles répondent : *Unus sanctus, unus Dominus, Jesus Christus...*

Le *sancta sanctis* est mentionné aussi bien dans l'anaphore d'Hippolyte que dans la liturgie mozarabe. Cf. art. MOZARABE, col. 2537.

Le geste de l'élévation était mieux compris comme une invitation alors que le prêtre célébrait la liturgie, en se tenant de l'autre côté de l'autel, le visage tourné vers l'assemblée. L'élévation se fait chez les jacobites en élevant la patène elle-même. Les maronites ont adopté la manière de faire des Latins; mais l'édition de Rome de 1594 ne prescrivait pas encore l'élévation du calice; le prêtre devait simplement signer l'autel avec le calice.

[*La fraction dans le rit maronite.* — Actuellement les maronites font la fraction comme les latins. Avec la particule d'hostie, trempée dans le précieux sang, ils consignent trois fois les deux moitiés de l'hostie : *Inspergitur sanguis Domini, corpori ejus sancto in nomine P. † et F. † et S.S. †.* A l'immixtion faite avec la petite particule abandonnée dans le calice, le prêtre dit :

Miscuisti Domine divinitatem tuam cum humanitate nostra et humanitatem nostram cum divinitate tua, vitam tuam cum mortalitate nostra et mortalitatem nostram cum vita tua; accepisti quæ nostra erant et dedisti nobis tua, ad vitam et salutem animarum nostrarum, tibi gloria in sæcula. Cf. Renaudot, t. II, p. 41.]

d. La communion. — Le prêtre jacobite communie en prenant avec la cuillère, la particule mise dans le calice pour la commixtion; il la remplace par une autre; ensuite il prend avec la cuillère le précieux sang seul. Les prêtres concélébrants et les diacres assistants reçoivent, dans la cuillère, l'hostie et le précieux sang. Les fidèles ne communient qu'à une particule sur laquelle le célébrant a mis une goutte du précieux sang.

Après la communion, le célébrant bénit l'assistance avec les saintes espèces qui restent. Cette bénédiction remplace l'ancienne procession que l'on faisait avec les saintes espèces autour de l'autel.

Les actions de grâces terminées, le diacre dit : *Ite in pace* et le prêtre bénit l'assemblée inclinée. Enfin après avoir consommé les restes des saintes espèces, il fait les ablutions et l'on distribue le pain bénit.

[*Chez les Maronites* le prêtre communie avec une moitié de l'hostie et un peu du précieux sang pris directement au calice, distribue la communion aux fidèles, bénit l'assemblée avec les mystères, et prend la seconde moitié de l'hostie avec le reste du précieux sang. L'usage de cette communion en deux temps n'a plus de raison d'être pratique, puisque les fidèles reçoivent la sainte communion de la sainte réserve comme dans le rit romain; l'usage de donner la communion aux enfants sous l'espèce du vin et aux autres fidèles sous les deux espèces disparut entre 1644 et 1689. Cf. Le Brun, *op. cit.*, t. II, p. 642 sq. Le diacre assistant, comme le prêtre concélébrant, a droit à une moitié d'hostie trempée dans le calice. Pendant la communion des fidèles, on chante une hymne antiphonée; cela a lieu entre les deux communions du célébrant. Le renvoi des fidèles ne se fait qu'à la fin de la messe. Voici la bénédiction finale, après le renvoi, qui a l'allure d'une absolution :

Benedictio D. N. J. C. veniat de cælo, descendat super me et vos et remittat peccata vestra et expiet culpas vestras, et requiescat animas defunctorum vestrorum, et in regni cælorum libro, nomina vestra inscribat...]

L'adieu que fait le célébrant jacobite à l'autel, en le baisant, est très touchant :

Mane in pace, altare sanctum et divinum Domini : nescio utrum revertar ad te necne. Præstet Dominus mihi, ut te videam in Ecclesia primogenitorum cælesti, et super hoc testamentum fiduciam habeo. Mane in pace, altare sanctum et propitiatorium, corpusque sanctum et sanguis propitiatorius, quæ ex te suscepi, sint mihi ad expiationem delictorum et remissionem peccatorum et ad fiduciam coram throno terribili Domini Dei nostri in sæcula. Mane in pace, altare sanctum et mensa vitæ, et deprecare pro me misericordiam a Domino nostro Jesu Christo ut nunquam cessem memoriam tui servare, ex hoc nunc et usque in sæcula sæculorum. Amen. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 28.

Le prêtre maronite fait ses adieux, presque dans les mêmes termes.

[*La participation au sacrifice dans le rit persan.* — Après l'épiclèse, le prêtre récite une partie du *Miserere*, ps. L, 3-16, sous forme de litanie. Chaque verset est divisé en plusieurs invocations et après chacune il dit : *Rex Christe, miserere mei.*

La fraction est la même que dans le rit jacobite, sauf deux légères différences : le prêtre fait, en plus, une entaille, dans l'hostie, avec son ongle, pour que le précieux sang y pénètre mieux; il veut exprimer par là, l'union des deux éléments du sacrifice; par contre, il omet la commixtion proprement dite, c'est-à-dire qu'il ne met pas une particule d'hostie dans le calice. Après la bénédiction du peuple une seconde fraction est faite, pour préparer les hosties nécessaires à la communion des fidèles; ces petites hosties sont appelées « charbons ardents ».

Deux rubriques sont fort étonnantes; la première dit : il trempe un « charbon ardent », pour les enfants. La seconde vient après une prière dialoguée entre le diacre et le peuple pour demander pardon; il y est dit : « S'il y a des calices non consacrés, il les consignera à ce moment. » Cf. *Liturgia...*, p. 25.

On ne sait pas trop ce que cela désigne. Peut-être est-ce la consignation des éléments non consacrés par

une particule d'hostie consacrée ou du vin consacré : cet usage, encore pratiqué, à la messe des présanctifiés, a été très en vogue dans toute l'Église, au Moyen Age. Cf. M. Andrieu : *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1924, p. 236. Un prêtre chaldéen nous a donné cette explication plausible. Comme les nestoriens font boire les communiants au calice même, ils en préparent donc plusieurs sur l'autel pour être consacrés; mais si le prêtre remarque que les communiants sont peu nombreux, alors il laissera de côté les calices qui sont de trop et au moment de la bénédiction, il les bénit par un simple signe de croix. Ces calices seront distribués comme le pain bénit.

Le *Pater* et l'élévation s'accomplissent de la même façon que dans le rit jacobite.

Après le chant du diacre, on ouvre le voile et le prêtre bénit un diacre et l'envoie chanter au *bêma*, bénit le diacre qui a lu l'épître et lui confie la patène sur un voile; à celui qui a donné la paix, il fait de même, en lui donnant le calice. Le célébrant distribue la communion sous l'espèce du pain et le diacre sous celle du vin et cela même aux autres prêtres, aussi bien qu'aux fidèles. Cf. *Liturgia*..., p. 27. Les chaldéens ne donnent plus la communion aux fidèles que sous l'espèce du pain.

Pendant la communion on chante une hymne antiphonée. Alors que les prêtres se donnent le baiser de paix, le peuple chante le ps. CXL, 1-6 et à chaque phrase on répond : *Filius qui nobis dedit corpus suum et sanguinem suum.* Au ps. CXVI, le peuple répond : *Propter oblationem sui nobis.* La première antienne est reprise au *Gloria Patri.*

Il est à remarquer encore que, dans le rit persan, on distribue les « eulogies » ou « pains bénits », après la bénédiction finale et le renvoi de l'assemblée.]

III. La messe dans le rit byzantin. — Nous avons dit plus haut, que la liturgie byzantine procède de la liturgie antiochienne. Si nous l'analysons à part, c'est parce qu'elle représente mieux la messe de l'Église orientale, étant donné qu'elle est la liturgie de plus de 100 millions de chrétiens, et aussi parce qu'elle est plus accessible dans son texte original au théologien occidental.

L'analyse portera d'abord sur la liturgie byzantine proprement dite, tout en indiquant à la suite, les différences dans la liturgie arménienne, qui est, on le sait, une liturgie byzantine.

Quelques mots d'abord, sur la disposition de l'église grecque, pour l'intelligence des différents gestes et cérémonies : une balustrade sépare l'autel du chœur. Elle est haute, très riche, très ornée et portant de nombreuses icônes (images), d'où son nom d'*iconostase*. Trois portes y sont pratiquées: l'une devant le maître-autel, avec deux battants à mi-hauteur, peut se fermer aussi par un grand rideau richement travaillé. Les deux autres correspondent aux deux nefs latérales. Le petit autel de droite est celui de la prothèse. Le prêtre y prépare les éléments du sacrifice. En Orient, chaque église n'a qu'un autel pour le sacrifice, avec une seule messe par jour. (Les uniates se sont éloignés de cette pratique.)

1° *La prothèse.* — Ce mot signifie actuellement aussi bien l'autel de la préparation des oblats que la cérémonie même de la préparation.

Le prêtre et le diacre commencent par faire les prières de la porte, ainsi nommées, parce qu'elles se font devant la grande porte, la porte sainte, qui donne sur le maître-autel. Le diacre demande la bénédiction du prêtre, et prie le Saint-Esprit, roi du ciel et esprit de vérité, de venir le purifier. Il chante trois fois le *Trisagion*, le *Kyrie eleison*, enfin le *Gloria Patri* et le *Pater.*

Dans la prière qu'ils adressent au Christ devant son icône, placée à gauche de la porte, ils disent :

Vous avez daigné en effet, vous étant fait chair, monter de votre propre volonté sur la croix, afin de délivrer de l'esclavage de l'ennemi, ceux que vous aviez formés. Aussi nous vous crions en vous rendant grâces : O notre Sauveur, vous avez rempli de joie l'univers en venant sauver le monde. Cf. C. Charon, *Les saintes et divines liturgies*, p. 2. La traduction que nous donnons de la liturgie byzantine a presque toujours été empruntée à cet ouvrage de M. C. Charon (C. Korolewskij).

Ils font une autre prière devant l'icône de la Vierge, et dans une prière générale ils demandent d'être dignes d'offrir « le sacrifice non sanglant ». Ces prières où le prêtre parle de son indignité sont, dans les liturgies aussi bien orientales qu'occidentales, d'une époque tardive. A l'origine, la liturgie était plus simple et le prêtre regardait moins son indignité que l'Église qu'il représentait. Ainsi donc toutes les prières récitées au bas de l'autel sont le fruit de la piété personnelle.

Le prêtre fait trois profondes inclinations à l'autel — l'inclination correspond à la génuflexion dans le rit romain — le baise, ainsi que l'évangiliaire placé au milieu de l'autel. Le diacre fait bénir ses ornements et s'en revêt alors que le prêtre prend les siens. Ils se dirigent vers la prothèse, où ils se lavent les mains en chantant alternativement le ps XXV, 6-12, *Lavabo.*

Le prêtre bénit le pain — il est fermenté et assez épais — et avec une lance, il en découpe la partie portant l'empreinte carrée et la détache à l'invitation du diacre; il plante la lance dans le côté droit puis il fait une entaille en forme de croix sur le morceau détaché.

Le prêtre : « En mémoire de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ. — Comme une brebis, il a été conduit à la boucherie... Qui racontera sa génération ? »

Le diacre : « Enlevez, Seigneur. »

Le prêtre : « Parce que sa vie est enlevée de la terre. »

Le diacre : « Immolez, Seigneur. »

Le prêtre (en faisant l'entaille) : « L'agneau de Dieu est immolé, celui qui enlève le péché du monde pour la vie et le salut du monde. »

Le diacre : « Percez Seigneur. »

Le prêtre : « Un des soldats lui perça le côté de sa lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau, celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est vrai. » Charon, *loc. cit.*, p. 7.

Le diacre prépare le calice et le fait bénir; car le diacre est le ministre du calice.

C'est un petit drame réaliste qui reproduit celui de la croix, et un signe extérieur de la réalité du sacrifice qui va s'accomplir sur l'autel.

Le prêtre continue la préparation. Il détache, du même pain ou d'un autre, des parcelles triangulaires. Ces parcelles doivent être rangées selon un ordre prescrit. La parcelle ayant l'empreinte carrée : l'ἀμνός (l'agneau), nous l'avons vu plus haut, est en souvenir du Christ. Il en mettra maintenant à droite et à gauche et en dessous, en souvenir de la Vierge, des archanges, des patriarches et prophètes, des apôtres, des docteurs : Basile, Grégoire le Théologien, Chrysostome, Athanase, Cyrille; des martyrs, des anachorètes, du saint du jour, du saint auquel est attribuée l'anaphore (Basile ou Chrysostome), de l'épiscopat orthodoxe et spécialement de l'évêque, des prêtres concélébrants, de tout le clergé, des frères vivants et décédés. Il ajoute d'autres parcelles pour toutes ses intentions propres; le diacre fait de même.

(La fraction de l'hostie dans la liturgie gallicane, avec la disposition des parcelles, en donnant à chacune la représentation d'un mystère de la vie du Christ, ressemble fort à cette cérémonie byzantine).

Il faut remarquer que les orthodoxes ne regardent comme consacré que l'ἀμνός et non les μερίδες, les

petites parcelles. C'est pourquoi Siméon de Salonique († 1429) ainsi que d'autres théologiens orthodoxes, recommandent de ne pas les donner à la communion des fidèles. Les orthodoxes de nos jours ne les mettent dans le calice qu'après la distribution de la communion. Les catholiques consacrent tous les pains qui se trouvent sur le « disque » (patène). Cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, p. 208.

Le diacre met de l'encens dans l'encensoir et demande au prêtre de le bénir. Le prêtre le fait, en demandant en retour les grâces du Saint-Esprit.

Le prêtre encense l' « astérisque », qui empêchera le voile de toucher les pains, puis il encense les trois voiles et les mystères; chaque fois, il récite un petit verset rappelant le geste qu'il fait. Enfin le prêtre fait la prière de la prothèse que voici :

O Dieu, notre Dieu, vous qui avez envoyé le pain céleste nourriture du monde entier, Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur, notre Rédempteur et bienfaiteur, qui nous bénit et sanctifie, bénissez vous-même cette prothèse et recevez-la à votre autel céleste. Souvenez-vous, dans votre bonté et votre amour pour les hommes, de ceux qui l'ont offerte et de ceux pour qui ils l'ont offerte et gardez-nous sans reproche dans l'accomplissement de vos divins mystères. Parce que a été sanctifié et glorifié votre nom très honorable et magnifique, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il. Charon, *op. cit.*, p. 11-12.

Le diacre encense les oblats, l'autel, l'église et le célébrant, et chante le ps. L, *Miserere*. Puis tous deux viennent vers l'autel, le baisent, et le diacre invite le prêtre : *Il est temps de sacrifier au Seigneur... Souvenez-vous de moi Seigneur saint.* — Pour une étude plus détaillée de la prothèse. Cf. *Échos d'Orient*, année 1900, t. III, p. 65-78.

[*Dans le rit arménien*, le prêtre récite d'abord le ps. CXXXI, *Memento, Domine, David*. Le diacre prie et tous ensemble disent douze fois : *Seigneur ayez pitié de nous*, puis le prêtre fait une prière générale au Christ, prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, lui demandant de le purifier et de le rendre digne de sacrifier, il se revêt ensuite, de ses ornements en récitant des prières appropriées, alors que le chœur chante une hymne rappelant tous les bienfaits de Dieu depuis la création jusqu'à la rédemption et à la sanctification. Le célébrant récite le ps. XXV, 6-12, *Lavabo*, en se lavant les doigts. Les mains étendues il demande l'intercession de la Vierge immaculée et Mère de Dieu; se retournant vers le peuple le célébrant récite le *confiteor* qui ressemble fort à celui de la messe romaine; le plus âgé des prêtres assistants lui donne l'absolution générale; et le célébrant la donne à son tour, à toute l'assemblée.

Les clercs demandent au prêtre de se souvenir d'eux, puis ils chantent le ps. XCIX, *Jubilate Deo*. Le diacre encense le prêtre qui monte doucement les degrés, les bras en croix et psalmodiant avec le diacre le ps. XLII, *Introibo..., Judica me Deus*. A ce moment on tire le rideau.

Si l'officiant est un évêque, il dit une très longue prière qui n'est qu'un développement théologique sur l'Esprit-Saint. Cette prière est attribuée à saint Grégoire Nareghatzi (951-1003). Cf. Lapostelest, *Liturgie de la messe arménienne*, p. 8-11.

Le célébrant va à l'autel de la prothèse, reçoit du diacre l'hostie (azyme) et la dépose sur la patène puis il met du vin en forme de croix. Les uniates ajoutent quelques gouttes d'eau. Suit la prière de l'oblation qui est exactement celle des byzantins. Cf. plus haut.

Le prêtre récite le ps. XCII, *Dominus regnavit*, puis il bénit trois fois le calice, en disant chaque fois une sorte d'épiclèse : *Que le Saint-Esprit descende sur ces dons et que la puissance de Dieu les bénisse :*

A ce moment, l'on ouvre le rideau et l'on fait l'encensement des dons, de l'autel et de l'assemblée, comme dans la liturgie byzantine.

Le chœur chante une hymne :

Triomphe et glorifie-toi, ô Sion, Fille de lumière, sainte Mère catholique, avec tes fils; pare-toi et orne-toi, auguste épouse, splendide tabernacle de lumière semblable au ciel : parce que le Dieu oint, l'Être de l'Être se sacrifie sans cesse pour toi sans être consumé; et pour nous réconcilier avec le Père, pour notre expiation il distribue sa chair et son précieux sang. Par la vertu de ce sacrifice, donne le pardon à celui qui a érigé ce temple.

La sainte Église reconnaît et confesse la très pure vierge Marie, comme Mère de Dieu, par laquelle nous a été communiqué le pain de l'immortalité et le calice consolateur; à elle donnez bénédictions dans votre cantique spirituel. Cf. Lapostolest, *op. cit.*, p. 17.

L'emploi de l'azyme et du vin sans eau serait, dans le rit arménien schismatique ou grégorien, une affirmation du monophysisme. Les catholiques font comme les latins. Cf. art. AZYME, t. I, col. 2658.]

2° *La messe des catéchumènes.* — 1. *La grande litanie diaconale.* — Le diacre fait une longue litanie d'intentions recommandées pour ce sacrifice, et le peuple s'y unit, en répondant *Kyrie eleison*, après chaque demande.

Le diacre : Prions le Seigneur pour la paix du monde entier, pour la prospérité des saintes Églises de Dieu et pour l'union de tous, pour l'évêque, le clergé... pour le peuple... le roi... l'armée... la victoire... la cité... pour obtenir les biens temporels...

Prions le Seigneur, pour les navigateurs... les voyageurs... les malades, les gens qui souffrent... les prisonniers et pour leur salut à tous...

Le peuple : Kyrie eleison.

Faisons mémoire de la toute sainte, immaculée, bénie par dessus tout et notre glorieuse reine, la Mère de Dieu et toujours vierge, Marie, et de tous les saints. Recommandons-nous, nous-mêmes les uns les autres, et toute notre vie, au Christ, notre Dieu.

Le prêtre (terminant par l'ecphonèse) : Parce qu'à vous appartient toute gloire, honneur et adoration, Père, Fils et Saint-Esprit maintenant et toujours et dans tous les siècles des siècles.

Le chœur : Amen. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 16-17.

2. *Les chants.* — Le chœur chante trois antiennes, les ps. CII et CXLV et les versets des sept béatitudes, et après chaque antienne, le diacre fait une petite litanie d'un thème ordinaire et qui se termine comme la grande. Après la seconde antienne le chœur chante :

Le Fils unique, le Verbe de Dieu, étant immortel, et ayant voulu s'incarner dans le sein de la sainte Mère de Dieu, toujours vierge, Marie, pour notre salut, se fit homme sans changer. Vous fûtes crucifié, ô Christ notre Dieu, écrasant la mort par votre mort, vous l'une des personnes de la Sainte Trinité, glorifié avec le Père et le Saint-Esprit, sauvez-nous. Charon, *op. cit.*, p. 22.

3. *La petite entrée.* — Le prêtre prend le livre des évangiles et le passe au diacre; précédés par les acolytes et le clergé, ils sortent par la porte nord de l'iconostase; la procession se déroule dans l'église jusqu'à la porte sainte; le diacre invite le prêtre à prier et à bénir l'entrée, donne à baiser l'évangile au président du chœur ou au prêtre, puis il élève l'évangéliaire, en chantant : *Avec sagesse, tenons-nous debout. Venons, adorons le Christ...* Le cortège entre alors au sanctuaire.

4. *Le Trisagion.* — A la demande du diacre de bénir le chant du Trisagion, le prêtre prie Dieu d'agréer cette « hymne trois fois sainte ». Voici le texte du Trisagion :

Dieu saint, saint et fort, saint et immortel, ayez pitié de nous (trois fois).

Gloire au Père...

Saint et immortel, ayez pitié de nous.

Dieu saint, saint et fort, saint et immortel ayez pitié de nous. Charon, *op. cit.*, p. 28 sq.

Ce chant est remplacé par d'autres hymnes à quelques fêtes de l'année : Noël, Épiphanie, Pâques...

Le *Trisagion* aurait été introduit dans la liturgie sous le patriarcat de Proclus (434-447) et par l'ordre de Théodose II, à la suite d'une apparition céleste, en 446. Théophane, *Chronic.*, l. XIV, c. XLVI, *P. G.*, t. CVIII, col. 243-247, et S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, n. X, *P. G.*, t. XCVI, col. 1022; Rahmani, *op. cit.*, p. 154, 395 en note. Cf. Le Brun, t. II, p. 353.

5. *Les lectures.* — Le diacre debout devant l'iconostase annonce : *Soyons attentifs.* Le lecteur, tourné vers le peuple, lit l'épître. Anciennement on lisait une lecture de l'Ancien Testament, actuellement on lit d'ordinaire un passage des Actes ou des épîtres de saint Paul, quelquefois des épîtres catholiques. Cependant on trouve des lectures de l'Ancien Testament à quelques dates de l'année : Pâques... C'est à Pâques également que les Byzantins lisent les livres saints dans diverses langues; c'est bien là un témoignage que l'Église est, de droit, catholique. Elle est au-dessus des nations et des langues ou plutôt pour toutes les nations.

A la fin de l'épître le célébrant dit au lecteur : *paix à toi*, puis il s'incline pour demander l'intelligence des évangiles. Pendant ce temps le diacre encense l'autel, le sanctuaire, le peuple et le prêtre, il se présente ensuite avec les évangiles devant le prêtre : *Bénissez, Seigneur, celui qui va annoncer l'évangile du saint apôtre et évangéliste.* Le diacre, précédé de deux acolytes va à l'ambon (ou chaire).

Le prêtre : Tenons-nous debout avec sagesse. Écoutons le saint évangile. Paix à tous.

Le chœur : Et avec votre esprit.

Le diacre : Lecture du saint évangile selon N...

Le prêtre : Soyons attentifs.

Le chœur (avant et après le chant de l'évangile) : Gloire à vous Seigneur, gloire à vous.

Le prêtre (au diacre qui revient de l'ambon) : Paix à toi qui as annoncé l'Évangile. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 31-33.

6. *Litanies.* — Le diacre chante de nouvelles litanies aux mêmes intentions énumérées plus haut. Le peuple répond à chaque demande par trois *Kyrie eleison. Prions encore pour tous ceux qui offrent des fruits.* M. Cyrille Charon, *op. cit.*, p. 34, dit à ce propos et justement : Il y a ici un souvenir des oblations en nature faites dans les premiers siècles de l'Église par les fidèles, pendant le sacrifice eucharistique.

Un fait très curieux et propre à la liturgie orientale se présente ici : le diacre occupe les fidèles, prie avec eux, alors que le prêtre fait une prière analogue à voix basse, qu'il termine par une doxologie ou ecphonèse.

7. *Prière des catéchumènes et renvoi de ceux-ci.* — Le diacre invite les catéchumènes à prier, demande aux fidèles de prier pour eux, fait pour eux plusieurs demandes avec la réponse du peuple : *Kyrie eleison;* il les invite enfin à incliner la tête pour recevoir la bénédiction. Le célébrant pendant tout ce temps fait une prière pour eux et la termine par une ecphonèse.

Le diacre: Tous les catéchumènes, sortez. Les catéchumènes, sortez. Tous les catéchumènes, sortez. Pas un seul des catéchumènes ici.

Les fidèles: Encore et encore prions en paix, le Seigneur.

On trouve là un vestige de la cérémonie effective du renvoi des catéchumènes. D'autres renvois existaient encore; successivement après les catéchumènes, on faisait sortir les énergumènes et les pénitents. Les seuls communiants restaient pour assister aux mystères. La fin de la messe des catéchumènes est nettement marquée par ce renvoi. Les païens et les chrétiens non communiants étaient donc admis à la lecture des livres saints et à leur commentaire par l'homélie que nous ne rencontrons plus dans le missel.

[*La messe des catéchumènes dans le rit arménien.* — Quant au rit arménien, après la bénédiction, le diacre avertit le peuple en grec, d'être attentif au chant du *Trisagion*, qu'on répète trois fois. Les uniates en ont enlevé les mots : *crucifié pour nous.* Les grégoriens n'y voyaient pourtant pas une affirmation hérétique, puisqu'ils remplaçaient cette phase par une autre, suivant les fêtes; c'est au Christ que le *Trisagion* est adressé : à Noël : « qui nous apparûtes »; le samedi saint : « enseveli pour nous »; pour l'Ascension : « monté avec gloire vers le Père ». A la Pentecôte, il est adressé au Saint-Esprit : « descendu sur les apôtres ». Donc, les arméniens rapportent les mots « crucifié pour nous », au Christ seul. Nersès IV (1166-1173) ne voyait dans le maintien de ces mots, qu'une question de discipline et de respect pour la piété des fidèles. Cf. E. Dulaurier, *Histoire de l'Église arménienne*, p. 43; Le Brun, t. III, p. 145. Cf. art. ARMÉNIE, t. I, col. 1951-1952.

Un des fidèles est invité, après le chant du Trisagion, à venir baiser les saints livres. C'est le délégué de l'assistance : le prêtre le bénit, puis fait une longue prière, les bras en croix; quant au diacre, comme dans la liturgie de Constantinople, il récite avec le peuple les diaconales ou prières litaniques. Comme dans la liturgie byzantine, aussi, le prêtre prie aux mêmes intentions et termine sa prière par une ecphonèse.

Un diacre lit l'épître. Quelquefois on a trois lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'autres fois une seule lecture des épîtres ou des Actes avant l'Évangile. Le célébrant dit à plusieurs reprises : *la paix à tous.* A la petite entrée, ou procession autour de l'autel, l'archidiacre porte solennellement les évangiles jusque devant la porte. Alors un diacre avertit en grec de se tenir debout. Les avertissements ordinaires terminés, l'archidiacre chante l'évangile. Le fait de chanter le *Credo* immédiatement après l'évangile, éloigne le rit arménien du byzantin pour le rapprocher de la liturgie syriaque. C'est l'archidiacre qui chante le *Credo*, en élevant l'évangéliaire au-dessus de sa tête. Voir le texte du *Credo*, à l'art. ARMÉNIE, t. I, col. 1946.

Puis un anathème est lancé contre ceux qui nient l'éternité et la consubstantialité des trois personnes. Le Brun, t. III, p. 156-159. D'après Le Brun, *ibid.*, p. 161 sq., les arméniens auraient adopté le symbole dans leur liturgie, peu d'années après 486, date de son introduction, dans la liturgie d'Antioche, par Pierre le Foulon.

Le diacre récite une nouvelle litanie, pendant que le prêtre fait les mêmes demandes à voix basse qu'il termine par l'ecphonèse habituelle.

Le prêtre : Que la paix soit avec vous tous.

Le diacre : Qu'aucun des catéchumènes et de ceux dont la foi est imparfaite, qu'aucun des pénitents et des impurs ne s'approche de ce mystère divin. Dulaurier, *op. cit.*, p. 137.

Ici nous rencontrons, outre les catéchumènes, la catégorie des pénitents et des énergumènes.]

3° *Messe des fidèles.* — 1. *Préliminaires.* — Le célébrant demande à Dieu de le rendre digne d'offrir le sacrifice pour tout le peuple.

a) Le chéroubicon.

Nous qui, mystiquement, représentons les chérubins et chantons à la vivifiante Trinité l'hymne trois fois sainte, déposons toute sollicitude mondaine, afin de recevoir le le roi de l'univers escorté invisiblement des armées angéliques.

Le prêtre récite une longue prière :

...Rendez-moi capable... de consacrer votre corps saint et immaculé, et votre sang précieux... c'est vous qui offrez et qui êtes offert, qui recevez et qui êtes distribué, ô Christ

notre Dieu, et c'est à vous que nous rendons gloire avec votre Père éternel... Cf. Charon, p. 39-40.

b) *La grande entrée et l'offertoire.* — Pendant le chant du chéroubicon, on fait la procession pour apporter les oblats de la prothèse au maître-autel. Le prêtre encense d'abord l'autel, le clergé et le peuple, en récitant le *Miserere;* puis il engage l'assemblée à adorer le « Christ notre roi et notre Dieu ». Le diacre invite le prêtre à commencer la procession. Celui-ci lui passe la patène couverte et garde le calice pour lui. La procession avec cierge et encens, se déroule de la prothèse dans la petite nef et on rentre par la nef du milieu.

Le prêtre dépose les oblats, les couvre du grand voile et prie : ...*Votre tombeau... c'est la source de notre résurrection,* puis il encense les oblats. On ferme la porte de l'iconostase et le diacre vient occuper le peuple. *Complétons notre prière au Seigneur* et une nouvelle litanie se déroule avec le *Kyrie* du peuple. Pendant ce temps le prêtre fait l'offertoire.

c) *Le baiser de paix.* — On ouvre l'iconostase et le prêtre bénit les fidèles, alors que le diacre exhorte au baiser de paix : *Aimons-nous les uns les autres.*

Les portes, les portes ! c'est l'avertissement de les bien garder.

d) *Le Credo.* — Le diacre : *Avec sagesse, soyons attentifs.* Le peuple ainsi préparé récite le symbole de Nicée-Constantinople. L'Église byzantine, d'après Théodore le lecteur, aurait commencé à le chanter vers 510. Il passa de là en Espagne et en Gaule. Théodore le lecteur, dans son *Histoire ecclésiastique,* l. II, c. XXXII, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 201, dit que le patriarche Timothée (512-514) en a ordonné la récitation. Le Brun, *op. cit.,* t. III, p. 161. En 568, Justin II en faisait une loi. Cf. art. MOZARABE, t. X, col. 2536.

Les melkites, les ruthènes catholiques et les italogrecs y ont ajouté le *Filioque.* Benoît XIV, dans sa lettre *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742, permet aux autres uniates byzantins, de l'omettre, à condition toutefois d'y croire. — Les grecs de Syrie réservent le droit de représenter le peuple, dans la récitation du *Credo,* au vieillard le plus digne de l'assemblée. Lui refuser ce droit est une injure.

[*La préparation au sacrifice dans le rit arménien.* — La grande entrée y est aussi solennelle que dans le rit byzantin pur. Entouré de diacres et précédé d'acolytes, l'archidiacre s'avance en portant les dons; un sous-diacre les encense pendant toute la procession. Les hymnes chantées à la procession disent :

Le corps de Notre-Seigneur et le sang de notre rédempteur sont prêts à se montrer à nous. Les puissances célestes chantent invisibles et s'écrient sans interruption : Saint, Saint, Saint est le Seigneur des armées. Dulaurier, *op. cit.,* p. 137.

Il semble qu'une procession de la sainte réserve se faisait avec toute cette solennité pour la messe des présanctifiés. Ou peut-être est-ce un vestige de l'usage du *fermentum,* c'est-à-dire d'une hostie consacrée à une messe précédente pour être mêlée au sacrifice et en symboliser l'unité.

Le prêtre attend à l'autel, pour recevoir les dons. Il les encense, puis se met à genoux avec le peuple.

Le diacre : Attollite portas vestras et elevamini...
Le prêtre : Quis est iste rex gloriae ?
Le diacre (portant les dons) : Ipse est rex gloriæ.

Le prêtre bénit le peuple avec les dons qu'il a reçus, se lave les mains en récitant le ps. XXV, *Lavabo* et fait l'offertoire.

Le diacre : Donnez-vous, les uns les autres, le saint baiser de paix, et que ceux qui ne peuvent participer à ces divins mystères sortent et aillent prier dehors.
Tout le peuple se salue, en se disant : « Jésus-Christ est avec nous. »

Le chœur chante :

L'Église est devenue un seul corps et notre baiser le gage de cette union; l'inimitié a été éloignée et la charité a pénétré partout.
Le diacre : « Tenons-nous respectueusement et avec crainte soyons attentifs, pour offrir la sainte oblation. »
Le diacre : « Gardez les portes, les portes ! avec le plus de vigilance et de circonspection possible. »

Le baiser de paix avec les avertissements aux indignes de s'éloigner, prouvent que l'Église à l'origine avait grand souci de ne célébrer les mystères que devant les seuls communiants. Dulaurier, *op. cit.,* p. 142-143.]

2. *L'anaphore.* — Le rit byzantin ne possède que deux anaphores, appelées liturgies. La liturgie ordinaire est attribuée à saint Jean Chrysostome; celle de saint Basile n'est célébrée qu'à la fête du saint, les jeudi et samedi saints et à quelques autres fêtes. La liturgie des présanctifiés est attribuée à saint Grégoire le Grand. Quant au rit arménien, il n'a qu'une seule liturgie en usage.

Le diacre commence l'anaphore byzantine par avertir les fidèles de se bien tenir et d'être attentifs. On ouvre l'iconostase et le prêtre se sert d'une formule prise à saint Paul, II Cor., XIII, 13, pour donner la bénédiction.

Le prêtre : Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu (le Père) et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous.
Le chœur : Et avec votre esprit.
Le prêtre : Ayons en haut les cœurs.
Le chœur : Nous les avons vers le Seigneur.
Le prêtre : Rendons grâces au Seigneur.
Le chœur : Il est digne et juste d'adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit, Trinité consubstantielle et indivisible.

On referme l'iconostase et le prêtre poursuit : *Il est digne...* Cette prière correspond à la préface latine et amène naturellement le *Sanctus.* Le même thème est développé dans la liturgie de saint Jean Chrysostome et celle de saint Basile. Seulement, dans la première, on passe des attributs de Dieu à ses bienfaits dans la création et la sanctification, tandis que, dans celle de saint Basile, après avoir loué Dieu pour ses attributs et assez longuement, on passe en revue les attributs du Fils : sagesse, vie, sanctification, puissance, toute la doctrine paulinienne; puis on parle du Saint-Esprit et de ses attributs propres de sanctificateur, vivificateur... Les deux aboutissent au *Sanctus* qui a le même texte que celui de la liturgie romaine.

a) *Le Vere sanctus.* — Comme la liturgie syriaque, la liturgie byzantine suit un développement normal dans l'anaphore. Le *Vere sanctus* de la liturgie de saint Jean Chrysostome donne les raisons de ces louanges, c'est que Dieu a aimé le monde jusqu'à envoyer son Fils qui a accompli toute sa mission; on aboutit ainsi à la prière de l'institution. Tandis que le *Vere sanctus* de saint Basile passe en revue la création de l'homme, sa chute, la promesse du Messie par les prophètes (une grande partie du premier chapitre de l'épître aux Hébreux est citée), puis il rappelle la vie du Christ jusqu'à l'ascension et à son second avènement, il poursuit qu'il nous a laissé les souvenirs de sa passion... et il revient sur le récit de l'institution.

b) *Les paroles de la consécration.* — Pour bien affirmer la liberté du Christ dans sa passion, l'anaphore de saint Basile dit : « Alors qu'il était sur le point d'aller à sa volontaire, mémorable et vivifiante mort. » Comme dans toutes les liturgies orientales, le prêtre chante les paroles de la consécration :

S. JEAN CHRYSOSTOME	S. BASILE
La nuit où il fut livré, ou mieux, où il se livra lui-même pour la vie du monde,	La nuit où il se livra lui-même pour la vie du monde, ayant pris du pain dans ses

ayant pris du pain dans ses mains saintes, pures et immaculées, ayant rendu grâces et l'ayant béni, sanctifié et rompu, il le donna à ses saints disciples et apôtres en disant : Prenez, mangez, ceci est mon corps, qui pour vous est rompu pour la rémission des péchés. Amen.	mains saintes et immaculées, l'ayant élevé vers vous, Dieu le Père, ayant rendu grâces, l'ayant béni, sanctifié et rompu, il le donna à ses saints disciples et apôtres en disant : Prenez...
Pareillement aussi le calice après avoir soupé en disant : Buvez-en tous, ceci est mon sang, celui de la nouvelle, alliance, qui pour vous et pour beaucoup est répandu pour la rémission des péchés. Amen. Cf. dom Moreau, *Les anaphores*... p. 44-49.	Pareillement ayant pris le calice, plein du fruit de la vigne, et ayant fait le mélange, rendu grâces, l'ayant béni et sanctifié, il le donna à ses saints disciples et apôtres en disant : Buvez en tous...

Il est à remarquer que la formule commence par *in qua nocte* et se termine par l'*Amen* après chaque consécration. C'est le peuple qui le dit et ainsi participe-t-il à ce sacrifice que l'Église offre à son intention. Il n'est pas question que le Christ ait élevé ses regards vers le ciel. Le parallélisme à la fin de la consécration du pain est emprunté à la seconde consécration. Cela est propre à la liturgie orientale :

« qui pour vous est rompu pour la rémission des péchés... »

Il ne semble pas que les mots « et ayant fait le mélange », dans la consécration du calice, d'après l'anaphore de saint Basile, signifient le mélange de plusieurs espèces de vin pour en améliorer le goût, comme le dit M. Charon, *op. cit.*, p. 88, en note; mais il s'agit plutôt du mélange de vin et d'eau. Les liturgies syriaques, on l'a vu plus haut, en font une mention claire. Aussi les Byzantins ont-ils eu de longues discussions avec les Arméniens, sur la nécessité de mettre quelques gouttes d'eau dans le calice.

c) L'anamnèse. — La liturgie de saint Basile rappelle la recommandation du Christ que nous trouvons dans saint Paul, I Cor., XI, 26 :

Faites ceci en mémoire de moi. Toutes les fois, en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez ma mort, vous confessez ma résurrection ».

Une légère variante existe avec le texte de saint Paul qui est en style indirect et ne parle pas de la résurrection.

L'anamnèse est un vrai symbole rappelant les grands événements de la vie du Christ, jusqu'à son second avènement.

En tout et par tout, nous vous offrons ce qui est à vous, de ce qui est à vous.

d) L'épiclèse. — Le prêtre et le diacre s'inclinent trois fois, profondément et demandent au Père l'envoi du Saint-Esprit.

Le diacre : Seigneur, bénissez le pain saint.
Le prêtre (bénit l'hostie et dit) : Et faites ce pain le corps précieux de votre Christ.
Le diacre : Ainsi soit-il. Seigneur, bénissez le saint calice.
Le prêtre : Et ce qui est dans ce calice le sang précieux de votre Christ :
Le diacre: Ainsi soit-il. Seigneur, bénissez l'un et l'autre.
Le prêtre : Les changeant par votre Saint-Esprit.
Le diacre : Ainsi soit-il (trois fois).
Le prêtre : Afin qu'ils soient pour les communiants la purification de l'âme, la rémission des péchés, la communication du Saint-Esprit... Cf. Charon, *op. cit.*, p. 51-52.

Pour le texte et la question de l'épiclèse, cf. art. ÉPICLÈSE, t. V, col. 194 sq.

e) Les diptyques. — De même que dans la liturgie syriaque, le prêtre en rappelant le souvenir des saints, confesseurs, martyrs, patriarches et celui de la sainte Vierge, demande leur intercession, tandis qu'il prie aux intentions des vivants et des morts. Voir à ce propos les paroles de saint Cyrille de Jérusalem, citées plus haut, col. 1457. Toutes les intentions, que l'on a remarquées dans les litanies du diacre, reviennent. En somme c'est le *memento* des vivants et des morts de la liturgie romaine. Outre les intentions pour l'évêque et le patriarche, les uniates ont ajouté celles du pape.

Et de toutes les intentions de chacun et de tous et de toutes.
Le chœur : et de tous et de toutes.

Encore une fois l'on constate l'union du peuple à la prière de l'Église, au sacrifice. Le diacre s'assure que pas une intention n'a été oubliée.

f) Prière catholique. — Le prêtre prie de son côté à voix basse pour la cité, ses habitants, les malades, les captifs, les voyageurs.

Après la bénédiction du prêtre on tire le rideau. Le diacre prie avec le peuple; d'abord il remercie Dieu, puis il fait des demandes générales « catholiques », auxquelles le peuple répond *Kyrie eleison;* quant au prêtre, il fait une prière dans le même sens, mais derrière le voile de l'iconostase. On remarquera, dans les différentes litanies, le rôle prépondérant du diacre qui occupe le peuple, ainsi que les prières simultanées du prêtre et du diacre.

En retour du sacrifice, le diacre demande la grâce divine, le don du Saint-Esprit, l'unité de la foi, la paix. Charon, *ibid.*, p. 53-57.

g) Le Pater. — Le prêtre introduit le *Pater* qu'un lecteur récite et le prêtre le termine ainsi : « parce que c'est à vous qu'appartient la royauté, la force et la gloire, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen. » Sur cette ecphonèse voir plus haut le *Pater* dans le rit syriaque.

[*Le sacrifice dans le rit arménien.* — Voici les paroles de la consécration :

Il prit le pain, entre ses mains saintes, divines, immaculées et vénérables, et lorsqu'il eut rendu grâces, et l'eut béni, sanctifié et rompu, il le donna à ses saints disciples et apôtres, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui est rompu pour vous et pour plusieurs pour la rémission des péchés. »
Les clercs : Amen.
Le diacre : Seigneur, bénissez-nous.
Le prêtre : Pareillement, il prit le calice qu'il bénit et le présenta à ses fidèles et saints disciples qui étaient réunis avec lui, en disant : « Buvez-en tous. Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui est versé pour vous et pour plusieurs pour la rémission des péchés. »
Les clercs : Amen. Père céleste, qui avez livré votre Fils en holocauste pour nous, en le chargeant du poids de nos dettes, par l'effusion de son sang, nous implorons votre miséricorde, en faveur de votre troupeau.

Pour l'épiclèse le prêtre bénit trois fois l'hostie en répétant trois fois l'invocation et le diacre répond par trois *Amen;* il fait de même sur le calice et récite trois fois, sur les deux ensemble, cette prière :

Par l'œuvre duquel (de l'Esprit-Saint) vous ferez du pain et du vin consacrés, le corps et le sang véritable de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en les transformant par votre Esprit-Saint. Dulaurier, *op. cit.*, p. 145-149; Lapostolest, *op. cit.*, p. 35-39.

Il est à remarquer que la consécration ne commence pas par la formule habituelle *in qua nocte.* Relevons aussi la belle prière des clercs, après la consécration du calice. A l'épiclèse, le prêtre demande la transformation du pain consacré et il répète trois fois la demande sur chaque élément et trois fois sur les deux et le diacre répond *amen* (9 fois).

Aux diptyques, on trouve une liste de noms d'apôtres, d'anachorètes, d'empereurs. Le célébrant fait mémoire de ceux qui se sont recommandés à ses prières : c'est une formule qui se trouve dans la liturgie syriaque. Pendant le *Pater* le diacre encense les clercs et l'assistance. Le prêtre récite à voix basse un

embolisme du *Pater* et le termine par l'ecphonèse ordinaire.]

3. *La communion.* — *a*) *Prière de l'imposition des mains.* — On ouvre le rideau et le diacre invite les fidèles à incliner la tête devant le Seigneur; et le prêtre appelle la bénédiction et la grâce du Très Haut sur ceux qui inclinent leur front. Cette prière est dite à voix basse, mais elle est terminée par une ecphonèse. Une autre prière est faite pour demander la purification des fidèles présents; car, on l'a vu plus haut, les seuls communiants étaient admis au sacrifice.

Faites-nous la grâce de recevoir, de votre main toute puissante, votre corps immaculé et votre précieux sang, et de les donner à tout le peuple.

Le prêtre a préparé l'assemblée à la communion qui va avoir lieu. Ceci est plus net dans la liturgie arménienne comme on va le voir.

b) *L'élévation.* — M. Charon avertit bien, en note, dans sa traduction que ce rite n'a rien de commun avec l'élévation usitée dans la liturgie romaine, immédiatement après la consécration, cérémonie qui n'a été introduite qu'au Moyen Age, après les erreurs de Bérenger sur la présence réelle. *Op. cit.*, p. 59 sq.

Cette élévation de l'hostie au dessus de la patène dans la liturgie orientale n'est que l'invitation à la communion, faite par ces mots : *Sancta sanctis;* et le peuple de répondre : *un seul saint, un seul Seigneur, Jésus-Christ dans la gloire du Père. Ainsi soit-il.*

c) *La fraction et la commixtion.* — A l'invitation du diacre le prêtre rompt la grande hostie en quatre en disant :

Est rompu et partagé l'agneau de Dieu, le Fils du Père, lui qui est rompu sans division, lui qui est mangé partout et jamais consumé mais qui sanctifie ceux qui le mangent.

Il place les morceaux en forme de croix. (La liturgie gallicane fait de même.)

Le diacre : « Seigneur remplissez le saint calice. »
Le prêtre : « La plénitude de la foi du Saint-Esprit. »

et il jette le morceau portant les initiales du Christ, dans le calice, en faisant le signe de la croix. C'est le rite de la commixtion.

Le diacre présente dans une petite cuillère une goutte d'eau chaude appelée ζέον; le prêtre dit : *bénie soit la ferveur de vos saints...* et le diacre verse l'eau en forme de croix dans le calice, en disant : *la ferveur de la foi remplie du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.*

Pendant cette cérémonie le chœur chante une antienne propre au jour : *Kinonikon.* On a fait remonter l'usage de l'eau chaude à Justinien I[er] (527-565); et l'on en discute encore le symbolisme; cependant les paroles du diacre semblent bien signifier l'action du Saint-Esprit. Cf. Le Brun, t. II, p. 412-413 et l'art. MESSE, t. X, col. 133 sq. Sur l'origine et la signification de l'immixtion; cf. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio.*

d) *Le rite de la communion.* — Le prêtre fait une longue prière, demandant au Christ de le rendre digne de la communion, et rappelle tout au long l'amour du Christ pour les pécheurs. Il invite le diacre à s'approcher; celui-ci s'incline profondément demande le précieux et saint corps de Notre-Seigneur, et tend sa main droite soutenue par l'autre main. C'est le rite primitif de la communion, même des fidèles, seulement les femmes avaient la main couverte d'un voile.

Le prêtre donc y dépose la parcelle d'hostie, en disant :

Le corps précieux, saint et immaculé de notre Seigneur, Dieu et sauveur Jésus-Christ est donné au diacre N. pour la rémission de ses péchés et la vie éternelle. Ainsi soit-il.

Le diacre va derrière l'autel pour prendre l'hostie. Le prêtre dit la même prière en prononçant son nom, pour communier, prend par trois fois le précieux sang, faisant avant et après le signe de la croix, avec le calice; enfin il fait boire le diacre au même calice et cela à trois reprises. Le diacre a déjà prononcé son acte de foi :

Je crois Seigneur et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant qui êtes venu dans le monde, sauver les pécheurs, dont je suis le premier. Cf. Math., XVI.

Dans le rit uniate, le diacre met toutes les parcelles d'hostie dans le calice, pour la communion des fidèles. Les orthodoxes, comme il a été dit plus haut à la prothèse, réservent ces parcelles pour les consommer après la communion; car ils ne les considèrent pas comme étant consacrées.

Le diacre élève le calice devant l'iconostase et invite les communiants : *Approchez avec crainte de Dieu, foi et charité.*

Debout, les fidèles reçoivent la communion, sous les deux espèces, à l'aide d'une petite cuillère. A l'origine on recevait la communion des deux espèces mais chacune à part. Les melkites donnent la communion avec la main. L'hostie est simplement imbibée de quelques gouttes du précieux sang.

Pendant la communion des fidèles le chœur chante une hymne.

e) *Post-communion.* — Le diacre porte la patène à la prothèse, alors que le prêtre encense le calice qu'il a rapporté à l'autel. Il l'élève, bénit le peuple, et le porte à la prothèse. Le diacre vient devant l'iconostase pour réciter avec le peuple une litanie d'action de grâces.

Le prêtre : Allons en paix.
Le chœur : Au nom du Seigneur.
Le diacre : Prions le Seigneur.
Le chœur : *Kyrie eleison* (*ter*). Seigneur, bénissez.

Le prêtre prononce une prière de bénédiction alors que le diacre consomme les saintes espèces et purifie les vases sacrés.

Les fidèles, qui n'ont pas communié, reçoivent du prêtre un morceau de pain bénit appelé *Antidoron.* Ce sont les fragments des pains laissés à la prothèse et dans lesquels le prêtre a découpé les hosties à consacrer. Le lecteur chante pendant cette cérémonie le ps. XXXIII, *Benedicam Dominum*; à la suite de la distribution, le prêtre bénit le peuple à nouveau et va déposer ses ornements.

[*Dans le rit arménien* la prière de l'imposition des mains est plus significative, comme préparation à la communion :

Esprit-Saint, source de vie, effusion de miséricorde, ayez pitié de tout ce peuple ici présent, prosterné devant votre divinité, conservez-le dans l'innocence; imprimez dans l'âme de chacun d'eux, cette humilité qu'il montre extérieurement, pendant qu'il demande à recevoir la sainte communion comme gage de son salut à venir. Cf. Dulaurier, *op. cit.*, p. 160.

Les rites propres aux Arméniens sont d'abord de plonger l'hostie dans le précieux sang avant la communion. En prenant chaque parcelle le prêtre rend grâces à une des personnes divines. Actuellement, les Arméniens récitent le prologue de saint Jean, à la fin de la messe. Quant à la communion des fidèles, les uniates ne la donnent plus que sous une seule espèce; de même ils ont imité les Latins dans l'élévation du calice après l'élévation de l'hostie.]

IV. LA MESSE DANS LE RIT ALEXANDRIN. — 1° *La prothèse.* — Comme dans le rit persan, le prêtre copte prépare le pain du sacrifice dans le four liturgique, contigu à l'église. Les Abyssins vont encore plus loin dans la préparation, puisqu'ils commencent par battre le blé offert par les fidèles. Cf. Le Brun, t. II, p. 553. Le pain est fermenté, excepté le 12 juin pour les

coptes et le jeudi saint pour les Abyssins. Ces derniers utilisent le vin extrait de raisins secs. Le Brun, t. II, p. 480 et 558.

D'après le *Dict. d'archéol.*, t. I, col. 1189, la prothèse solennelle n'a été empruntée aux autres rits que depuis le XIIIe siècle.

Le prêtre s'habille, en récitant le ps. XXIX, *Exaltabo te Domine*, et le ps. XCII, *Dominus regnavit*. Il fait une prière au Christ miséricordieux pour qu'il le rende digne de se présenter au service divin. *Solus sine peccato, et potens ad remissionem peccatorum concedendam.*

Le célébrant choisit une hostie, la baise et la met dans un voile en soie, il se lave ensuite les mains et à trois reprises en récitant le ps. L, 9-10, *Asperges me*, et le ps. XXV, 6-12, *Lavabo*. Il prend l'hostie sur la paume de sa main et dit :

Deus... da nobis, ut sacrificium nostrum, coram te, acceptum sit, speciatim pro peccatis meis, et pro insipientiis plebis tuæ, quia purum est, sicut donum Spiritus Sancti tui, per Christum Jesum, Dominum nostrum. *Euchologe des coptes ou livres des trois liturgies, de saint Basile le Grand, de saint Grégoire le Théologien et de saint Cyrille*, Rome, 1736, p. 10.

Il fait une prière en nommant la personne à l'intention de laquelle il célèbre, et désigne l'intention.

2° *Messe des catéchumènes.* — 1. *La grande entrée.* — Le diacre porte sur la tête les burettes bien enveloppées dans un voile de soie, le célébrant fait de même pour l'hostie et tous deux, précédés de deux acolytes tournent une fois autour de l'autel, en chantant une hymne de louange à la Sainte Trinité et *pro pace et ædificatione unius, unicæ, sanctæ, catholicæ apostolicæque Ecclesiæ Dei. Amen; pro illis qui offerunt et pro quibus offertur.*

Arrivé à l'autel, le prêtre fait trois signes de croix, à la fois, sur le pain qu'il tient de la main gauche et sur les burettes que présente le diacre, de l'autre côté de l'autel. Comme dans le rit persan, le prêtre verse du vin dans le calice, y ajoute quelques gouttes d'eau et vide enfin dans le calice toute la burette de vin. L'idée de consacrer tout le vin viendrait du fait que ce vin a été destiné au sacrifice et a été béni solennellement pour cela.

Le prêtre salue le clergé et l'assemblée par le *Dominus vobiscum*; il récite ensuite une prière d'action de grâces.

2. *La prière diaconale.* — Le diacre invite le peuple : *orate;* le peuple répond : *Kyrie eleison*, ainsi qu'à la prière du diacre *Orate ut Deus misereatur nostri... et exaudiat nos et accipiat orationes sanctorum...* Alors, le prêtre adresse une prière dans le même sens, et par des signes de croix sur lui, le peuple et le saint autel, *mensa*, il fait une sorte d'exorcisme.

Les Abyssins font de longues oraisons sur chacun des vases sacrés et des instruments. La prière sur l'hostie est la même que chez les maronites :

Domine Deus noster qui suscepisti sacrificium Abel... Noe... Abrahæ... et minuta viduæ in sanctuario, suscipias oblationem et sacrificium servorum...

En versant le vin, le prêtre rappelle les noces de Cana. Suit une oraison *pro illis qui attulerunt munera et pro illis qui voluerunt offerre et non potuerunt.*

3. *L'offertoire.* — Le prêtre désigne avec la main le pain et le vin chaque fois qu'il en parle.

Domine Jesu Christe, Fili unigenite, Verbum Dei Patris eique consubstantiale, et coæternum et Spiritui Sancto; tu es panis vivus, qui descendisti de cælo, et prævenisti nos, impendistique animam tuam perfectam et absque vitio, pro vita mundi; rogamus obsecramusque bonitatem tuam, o amator hominum, ostende faciem tuam super hunc panem, et super hunc calicem, quos super mensam hanc tuam sacerdotalem posuimus; benedic eos †, sanctifica eos †, et consecra eos †; transfer eos, ita ut panis quidem hic fiat corpus tuum sanctum et hoc mistum in hoc calice, sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus præsidium, medecina, salus animarum, corporum, spirituumque : quia tu es Deus noster, tibique debetur laus et potestas, cum Patre tuo bono et Spiritu vivificante, tibique consubstantiali, nunc et semper et in omnia sæcula sæculorum. Amen. *Euchologe*, p. 24-27; Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 3.

Le prêtre couvre les oblats des trois voiles habituels à la liturgie orientale, baise l'autel et descend pour donner l'absolution.

Il est à remarquer que la prière de l'offertoire a l'allure d'une épiclèse, mais elle est adressée au Fils. Le célébrant n'entend certainement pas consacrer par cette prière; mais il expose simplement le but de son action, comme il exprime par la vraie épiclèse ce qui s'est fait.

En parlant du mélange qui se trouve dans le calice, le prêtre veut parler du mélange de vin et d'eau et non pas du mélange de plusieurs espèces de vin, comme on l'a prétendu à propos de la liturgie byzantine. Cf. Charon, *op. cit.*, p. 88.

4. *L'absolution.* — Le prêtre se retourne vers le peuple et le clergé et développe méthodiquement l'origine du pouvoir des clefs : Le Christ l'a pratiqué et l'a communiqué à ses apôtres et à leurs successeurs. Il demande au Christ de pardonner les péchés de toute l'assemblée. Ce disant, il bénit le clergé, le peuple et trace sur lui-même un signe de croix. Un fait curieux est qu'il se donne l'absolution :

Servi tui hodie in ministerio constituti, sacerdos (vel sacerdotes) †, diaconus †, clerus †, omnis populus †, et infirmitas mea †, absoluti sint, ex ore sanctæ Trinitatis, Patris, Filii et Spiritus Sancti, et ex ore unius, unicæ, sanctæ, catholicæ et apostolicæ Ecclesiæ : ex ore duodecim apostolorum, et ex ore contemplativi evangelistæ Marci, apostoli et martyris, ut etiam patriarchæ sancti Severi, et doctoris nostri sancti Dioscori, sancti Joannis Chrysostomi, sancti Cyrilli, sancti Basilii et sancti Gregorii, necnon ex ore trecentorum decem et octo Nicææ congregatorum et centum quinquaginta qui Constantinopoli, centum qui Ephesi : ut etiam ex ore venerandi patris nostri archiepiscopi anba N. ejusque in ministerio apostolico consortis venerandique patris episcopi anba N. et ex ore humilitatis meæ qui peccator sum, quia benedictum et gloria plenum est nomen sanctum tuum, Pater, Fili et Spiritus Sancte, nunc et semper... Cf. *Euchologe*, p. 29-34; Renaudot, t. I, p. 3-4.

5. *Prière de l'encens et litanie.* — L'assemblée agenouillée pendant l'absolution se lève pour les litanies et l'encensement. Le diacre désigne l'intention de la prière et le prêtre évolue devant l'autel; en se tenant d'une manière ou d'une autre, il prie pour la paix de l'Église, pour l'évêque et pour l'assemblée. L'encensement est accompagné de nouvelles prières ou demandes; on encense l'icone du Christ, de la Vierge, l'évêque et les prêtres.

6. *Lectures.* — Outre l'évangile, on fait trois lectures; la première de saint Paul, la seconde des épîtres catholiques et la troisième des Actes. Le sous-diacre lit la seconde laissant les deux autres au diacre; chaque lecture est faite en deux langues; d'abord en copte, ensuite en arabe; pendant chaque lecture en langue arabe le prêtre prie pour que Dieu, par l'intercession de l'apôtre, donne au peuple l'intelligence de sa parole sainte. Les uniates laissent tomber, à la messe quotidienne, la lecture des Actes et des épîtres catholiques.

A la fin de la lecture de l'« Apôtre », le diacre salue le président (évêque ou patriarche) par la finale de l'épître aux Galates : *Gratia Domini nostri Jesus Christi vobiscum...* Le sous-diacre termine la seconde lecture ainsi :

Nolite diligere mundum neque ea quae in mundo sunt. Mundus transit et concupiscentia ejus; qui facit voluntatem Dei manet in æternum. I Joa. II, 15-17.

Avant la lecture des Actes, le prêtre encense et fait les mêmes demandes qu'au premier encensement. Les coptes lisent quelquefois le « synaxaire » (martyrologe) au lieu des Actes des apôtres. Cet usage se trouvait dans le rit ambrosien et gallican, où les *Gesta sanctorum* remplaçaient la lecture de l'Ancien Testament. Cf. art. AMBROSIEN (*Rit*), t. I, col. 964.

7. *Trisagion.* — Le peuple chante le *trisagion*, après la lecture des Actes. Les monophysites gardent la formule introduite à Antioche : *qui crucifixus es pro nobis.*

8. *Lecture de l'évangile.* — Avant que le diacre ne lise l'évangile, on récite un psaume de David, et le prêtre fait de nombreux encensements à l'évangile, à l'autel, au président et aux fidèles, le célébrant félicite les fidèles de voir et d'entendre ce que les patriarches de l'Ancien Testament n'ont ni vu, ni entendu. Alors le diacre avertit l'assemblée de se tenir debout. La procession autour de l'autel avec l'évangile est mentionnée par Mgr Rahmani, *op. cit.*, p. 436.

Une cérémonie propre au rit alexandrin est la reconnaissance de l'évangile par tout le clergé et son adoration.

Le diacre : Orate pro Evangelio.
Chaque prêtre baise l'évangile : adoro Evangelium.

La lecture se fait à l'ambon. Le célébrant encense encore à plusieurs reprises l'autel, l'évangile et le peuple. Comme pour les autres lectures, le prêtre fait une prière pendant la lecture arabe de l'évangile. La lecture terminée, le diacre présente l'évangile à baiser, d'abord au clergé, puis au peuple.

9. *Prières des catéchumènes.* — Le prêtre prie pour les malades, les voyageurs, le roi, les défunts, ceux qui ont fait quelque offrande, pour les prisonniers et les esclaves.

Pour la période des crues du Nil, il ajoutera : *Memento, Domine aquarum fluminis et benedic illis, augens illas juxta mensuram suam.*

Aux périodes respectives des semailles, de la moisson et de la cueillette des fruits, il fait des prières à ces intentions et termine par une prière pour les catéchumènes.

Memento, Domine, catechumenorum populi tui, miserere eorum, confirma eos in fide tua, et reliquias omnes cultus idolorum aufer ab eorum cordibus; legem tuam, timorem tuum, præcepta tua, veritates tuas et mandata tua statue in cordibus eorum; da illis firmam cognitionem Verbi quo per catechesin instituti sunt; utque statuto tempore digni evadant, lavacro regenerationis, in remissionem peccatorum suorum, præpara eos, habitaculum Spiritui sancto tuo, per gratiam.
Renaudot, t. I, p. 8-9.

Le diacre invite le peuple à prier pour chacune de ces intentions, ou bien il les groupe par trois et invite trois fois : *flectamus genua, levate;* et le peuple répond *Kyrie eleison.*

Actuellement ces invitations ne se font qu'en temps de carême, comme le vendredi saint dans la liturgie romaine. Ce n'est pas le seul point de contact entre ces deux liturgies. Une étude pour relever les traits de ressemblance entre elles est à faire. Mgr Rahmani a donné un essai dans son livre, *Les liturgies orientales et occidentales*, p. 618-653.

Le renvoi des catéchumènes n'existe plus, alors que l'on trouve une longue prière pour eux. Mais le renvoi de tous les non communiants semble avoir existé normalement à cet endroit et par là même la messe des catéchumènes se termine.

3° *Messe des fidèles.* — 1. *Préliminaires.* — *Prière du voile.* — Cette prière est faite par le célébrant derrière le voile de l'iconostase, d'où son nom de prière du voile; les intentions y sont tout à fait générales : pour le bien et la paix de toute l'Église.

Prière des fidèles. — Dans le rit alexandrin on trouve la marche normale de la liturgie primitive soit orientale soit occidentale avec deux prières distinctes, l'une pour les catéchumènes avant leur renvoi, l'autre pour les fidèles alors qu'ils sont seuls à l'Église. Les deux prières ont le même thème et sont exécutées de la même manière : invitation du diacre, prière du prêtre, le peuple s'y associant, par le *Kyrie eleison.* On prie pour l'unité de l'Église — cette idée est fréquemment reprise dans la liturgie présente — pour toute la hiérarchie et pour la réunion des fidèles; le célébrant encense et offre l'encens.

Credo. — Le *Credo* est récité par toute l'assemblée, suivant la formule de Nicée-Constantinople. Les uniates y ont ajouté le *Filioque.*

Baiser de paix. — A l'invitation du diacre, le prêtre prie pour la paix de l'Église et son unité dans un même corps; le baiser de paix — on l'a vu pour la liturgie arménienne — est un signe de cette unité du corps mystique. Le diacre invite l'assemblée à se donner le saint baiser et à purifier le cœur de tout mal.

Dans le rit abyssin le diacre dit :

Orate pro pace perfecta et amica salutatione apostolica : Amplectimini invicem; qui non communicatis exite : Qui communicatis, amplectimini invicem in plenitudine cordis vestri. Qui communicaturus est custodiat se a malo. Renaudot, t. I, p. 486.

Donc, dans le rit abyssin, le baiser de paix est au début de la messe des fidèles puisque la prière des fidèles vient après.

Les avertissements du diacre avant le baiser de paix montrent bien que, dans la liturgie orientale, le baiser est ordonné à la communion comme dans la liturgie romaine, bien qu'il soit placé avant la consécration; en effet les assistants au sacrifice sont les communiants, et la communion est une partie du sacrifice; d'ailleurs les paroles du diacre sont claires et le montrent assez.

2. *L'anaphore.* — Le rit alexandrin avait une anaphore propre, attribuée à saint Marc et retouchée par saint Cyrille; à cause de ses relations avec le rit jacobite, il lui en emprunta plusieurs autres, dont il ne conserve actuellement que deux : une attribuée à saint Basile et qui est l'anaphore la plus usitée, l'autre à saint Grégoire. Quant au rit abyssin, il conserve douze anaphores : une de Notre-Seigneur, l'une de la sainte Vierge, des Pères du concile de Nicée, etc. ; celle qui est la plus communément employée est intitulée : « Anaphore des douze apôtres ». Le Brun, t. II, p. 561 sq.

Ces anaphores, quoiqu'elles ne soient intitulées anaphore, que depuis le dialogue de la préface, ont cependant des prières propres pour la messe des fidèles : prière du voile, du baiser de paix.

Préface. — Le diacre invite l'assemblée, à s'approcher, à se bien tenir, à regarder l'Orient (l'autel est toujours du côté de l'Orient). Puis commence le dialogue commun à la liturgie romaine et orientale. Une variante se trouve dans le texte arabe qui est très usitée chez les coptes; dans la liturgie de saint Basile, le célébrant demande : « Où sont vos esprits? » La liturgie de saint Grégoire demande : « Où sont vos cœurs ? »

Après le *dignum et justum est* — où le sacrifice universel est rappelé (Malachie, I, 11) — le célébrant commence une litanie; c'est encore un point caractéristique du rit alexandrin.

Litanie. — Cette litanie est propre à l'anaphore de saint Cyrille, pour la place mais non pour le thème; ce sont les mêmes intentions que nous avons vues à la prière de l'encens et à celle des catéchumènes et

des fidèles. D'abord le prêtre fait une courte prière à Dieu en désignant l'intention, le diacre exhorte les fidèles à prier pour l'intention; alors le prêtre fait à haute voix la prière et le peuple s'y joint par le *Kyrie eleison.*

Lorsque le célébrant arrive au memento des patriarches et évêques, on fait la lecture des diptyques. Le prêtre encense, tandis qu'il récite à voix basse certaines prières qu'il termine par une ecphonèse.

Sanctus. — Le *Sanctus* est amené normalement; il est récité par le peuple sous deux formes différentes. Le célébrant se lave les mains en récitant le ps. L, 9 et 10, xxv, 6, comme dans le rit arménien.

Paroles de la consécration. — Le *Vere sanctus*, en reprenant le thème du *Sanctus* amène une prière qui ressemble fort à une épiclèse.

Imple hoc sacrificium tuum Domine, benedictione quæ a te est per illapsum super illam Spiritus tui sancti † : *(le peuple)* Amen : et benedictione benedic † *(le peuple)* : Amen : et purificatione purifica † *(le peuple)* : Amen. hæc dona tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem. Renaudot, t. I, p. 45.

L'anaphore de saint Grégoire est adressée tout entière au Fils, cette prière, aussi bien que les paroles de la consécration et que la grande épiclèse.

Et le peuple, presque à chaque mot important, dit : *Credimus* ou *Amen;* pour mieux manifester sa foi, il répétera trois fois de suite : *Amen.*

Voici les paroles de l'institution d'après l'anaphore de saint Cyrille. Celles de l'anaphore de saint Basile n'en diffèrent que par de légères variantes.

... Ea nocte qua tradidit se ipsum, ut pateretur pro peccatis nostris, ante mortem, quam propria sua voluntate suscepit pro nobis omnibus.

Populus : credimus.

Sacerdos : Accepit panem in manus suas sanctas, immaculatas, puras, beatas et vivificantes et suspexit in cælum, ad te Deum, Patrem suum et omnium Dominum, et gratias egit.

Populus : Amen.

Sacerdos : Et benedixit illum †. *P :* Amen.

S : Et sanctificavit illum †. *P :* Amen.

S : Et fregit illum et dedit illum suis discipulis sanctis, et apostolis puris dicens : « Accipite, manducate ex eo, vos omnes. Hoc est corpus meum quod pro vobis frangitur, et pro multis tradetur in remissionem peccatorum; hoc facite in meam commemorationem. »

P : Amen.

S : Similiter et calicem post cenam, miscuit vino et aqua et gratias egit .

P : Amen.

S : Et benedixit eum †. *P :* Amen.

S : Et sanctificavit eum †. *P :* Amen.

S : Et gustavit, deditque eum suis præclaris, sanctis discipulis et apostolis dicens : « Accipite, bibite ex eo vos omnes : Hic est sanguis meus novi Testamenti, qui pro vobis effunditur et pro multis dabitur in remissionem peccatorum : Hoc facite in meam commemorationem. »

P : Amen. — Renaudot, t. I, p. 45-46.

En remplaçant la troisième personne par la seconde, on aura les paroles de la consécration de l'anaphore de saint Grégoire.

Le prêtre abyssin dit :

... Hic panis est corpus meum quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. Amen. »

Le peuple répond : Amen *(ter)*, Credimus et certi sumus, laudamus te, Domine Deus noster, hoc est vere, et ita credimus, corpus tuum. »

... Hic est calix sanguinis mei. » Nouvelle profession de foi des fidèles. Renaudot, t. I, p. 490.

Pour la question du *hic panis*, cf. Le Brun, *op. cit.*, t. II, p. 549-552.

Déjà en prononçant *fregit*, le célébrant divise l'hostie en trois parties qu'il replace comme si l'hostie restait intacte. Cf. Le Brun, t. II, p. 492.

Anamnèse. — Le célébrant commence par donner l'ordre du Christ dans le style direct; ensuite le prêtre et le peuple font chacun l'anamnèse.

Épiclèse. — Dans la liturgie de saint Grégoire, la prière est adressée au Christ pour que lui-même opère le changement du pain et du vin; dans les autres anaphores on demande au Père d'envoyer l'Esprit Saint pour le même changement. Le peuple répond toujours par une profession de foi et par l'*Amen.* Dans le rit abyssin la demande de changement des espèces est faite pour les deux à la fois. Mais, dans toutes les anaphores, le changement n'est demandé, qu'en vue de la sanctification des âmes, et de leur transformation.

Litanies et diptyques. — Les deux anaphores de saint Basile et de saint Grégoire ont leurs litanies et leurs diptyques à ce moment, puisqu'elles ne les ont pas au milieu de la préface; l'anaphore de saint Cyrille les a à la préface; par conséquent elle ne les répète plus après l'épiclèse.

Les Abyssins ne les ont, ni à la préface, ni à ce moment-ci.

3. *Communion.* — *a*) *Consignation et fraction.* — Le prêtre fait un signe de croix sur l'hostie avec son doigt qui touche l'hostie; il fait de même un signe de croix dans le précieux sang, et avec son doigt tâché de sang il refait un autre signe sur l'hostie. Une prière d'action de grâces accompagne ce rite. Il fait précéder et accompagner le rite de la fraction d'une longue prière appelée prière de la fraction.

Les fragments détachés sont disposés en forme de croix, comme dans la liturgie gallicane.

b) *Le Pater.* — La prière de la fraction introduit le *Pater* que le peuple récite; le célébrant en fait l'embolisme. La formule du *Pater* est celle de la liturgie romaine; il n'a pas la finale que l'on rencontre dans la liturgie d'Antioche.

c) *Adoration du Père céleste et nouvelle absolution.* —

Le diacre : Inclinate capita vestra Domino.

Le peuple : Coram te Domine.

La prière d'adoration que le célébrant adresse au Père est une préparation à la communion.

Le diacre : Attendamus Deo cum timore.

Le prêtre (continuant à s'adresser au Père) :... Tu es qui dixisti Petro patri nostro, per os Filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi : « Tu es Petrus et super hanc Petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam, et dabo tibi claves regni cælorum : quod ligaveris super terram, erit ligatum in cælis et quod solveris super terram erit solutum in cælis. » Sint etiamnum, Domine, patres et fratres mei absoluti ex ore meo, per Spiritum Sanctum tuum... O Domine, absolve nos et populus tuus absolutus sit. Renaudot, t. I, p. 21-22.

Cette prière se trouve aussi dans la liturgie grecque d'Alexandrie, attribuée à saint Basile. Renaudot, *op. cit.*, p. 77. La liturgie éthiopienne a de même cette prière préparatoire à la communion, avec le texte de la primauté de Pierre comme fondement du pouvoir de remettre les péchés. Cf. Renaudot, t. I, p. 491-492.

d) *Memento des vivants et des morts.* — Les intentions que le célébrant et le diacre avaient recommandées dans les différentes litanies sont reprises, encore une fois.

e) *Élévation. Nouvelle consignation, fraction et commixtion.* — L'élévation de l'hostie se fait comme dans toutes les liturgies orientales au *Sancta sanctis* qui n'était qu'une invitation à la communion. Le peuple à l'avertissement du diacre de faire attention et d'adorer avec crainte, s'est incliné très profondément, en disant *Kyrie eleison : unus Pater sanctus, unus Filius sanctus ...* Le prêtre adore, puis plonge la grande hostie, *despoticon,* dans le précieux

sang; il y fait trois signes de croix; il fait de même sur les autres hosties avec le *despoticon* imbibé de précieux sang. Il aurait consigné le précieux sang avec le corps du Christ et ce dernier avec le sang. Ayant terminé toutes les consignations requises, il remet le *despoticon* dans le calice, et achève la fraction des hosties.

f) Communion. — Le prêtre fait un acte de foi à la présence réelle.

Credo, credo, credo et confiteor, usque ad extremum vitæ spiritum, hoc esse corpus vivificum Filii tui unigeniti Domini Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi : accipit illud ex omnium nostrum Domina, Deipara, diva et sancta Maria et unum illud fecit cum divinitate sua, sine confusione, commistione aut alteratione. Renaudot, t. I, p. 23.

En récitant cette profession de foi, il remet l'hostie qu'il avait en main dans la patène et en prend une autre. C'est, peut-être, pour exprimer que sa foi n'est pas relative à telle hostie en particulier mais bien à toutes les hosties consacrées. Le peuple récite le ps. CL, *Laudate Dominum in sanctis ejus.*

Avant de communier, le célébrant baise l'hostie. Suivant la hiérarchie, le clergé communiant reçoit le précieux sang directement du calice ou bien dans une cuillère. C'est le diacre qui donne la communion sous l'espèce du vin. La communion se donne aussi sous les deux espèces à la fois, dans une cuillère, ou bien par fragments d'hostie imbibés du précieux sang. La communion des tout petits enfants se fait sous la seule espèce du vin; le prêtre plonge son doigt dans le calice, touche l'hostie et donne son doigt à sucer à l'enfant.

Le reste des saintes espèces est distribué au clergé.

g) Prière d'action de grâces. — Après les ablutions, le diacre invite l'assemblée à se tenir debout et à incliner la tête pour la prière d'action de grâces; le prêtre rend grâces à Dieu et impose les mains à toute l'assemblée, en récitant une longue prière, dont le sujet est le même que celui des litanies. Le diacre proclame ce que le prêtre vient de dire dans le renvoi : *Gratia Dei et Domini nostri Jesu Christi sit vobiscum... Ite in pace.*

On récite à la fin de la messe le ps. XLVI, *Omnes gentes plaudite manibus.*

La distribution de pains bénits se fait à ce moment comme dans la liturgie byzantine.

V. Conclusion. — La liturgie romaine est sobre dans son expression et dans son développement ; la liturgie orientale, par contre, est très expansive, parce qu'elle est plus populaire et par conséquent plus primitive; témoin les litanies diaconales qui peuvent être appelées : les invocations orientales. C'est un thème ordinaire de toute liturgie orientale. Le diacre interprète de l'assemblée, fait la demande, précise l'intention, et l'assemblée répond : *Kyrie eleison.* Le célébrant paraît être oublié, alors qu'il est uni aux fidèles, il intercède pour eux à voix basse et présente leurs requêtes. Les prières litaniques reviennent à plusieurs reprises dans la messe et presque toujours sous la même forme. Quant aux demandes et aux intentions, elles sont répétées plusieurs fois dans la même litanie et, presque toujours, dans les mêmes termes.

Dans toutes les liturgies orientales, on remarque la grande prodigalité d'épithètes, de synonymes et d'adverbes. Ils se pressent et s'entassent pour n'exprimer qu'une idée; c'est encore un signe d'antiquité; et c'est franchement populaire. En Orient, la piété est plus affective que raisonnée. En quelques mots l'oraison romaine formule la demande et précise les motifs de cette demande, alors qu'en Orient les mêmes idées, ou presque, sont répétées à satiété.

Par conséquent, le peuple oriental est conscient que le sacrifice est offert pour lui et qu'il est de son devoir d'y prendre part. C'est pourquoi on l'entend répondre souvent, aux prières du prêtre et du diacre. Par les acclamations, les réponses et les doxologies, il rappelle les premiers chrétiens entourant leur évêque, à la fraction du pain.

Pendant la consécration même, il confesse sa foi en la présence réelle. C'est donc qu'il prend une part très active à la liturgie. Cette activité même dégénère en bruit et en désordre — il n'y a aucun mal en cela, c'est un signe de vie et d'intérêt. — Cela oblige le diacre à intervenir fréquemment, surtout avant chaque action un peu importante, pour réclamer le silence et l'attention. Il dit aux fidèles de se lever, de prier, d'incliner la tête, d'adorer, de se pardonner mutuellement, de se donner le baiser de paix. Il invite à la communion comme il renvoie les indignes et donne ses recommandations de veiller sur les portes.

L'allure populaire n'empêche pas la pompe et la solennité, ni les chants; qu'on se rappelle la petite et la grande entrée avec leur magnificence byzantine. Tout se déroule et se développe normalement.

Cependant les tendances romanisantes regrettables tronquent chez les uniates ces belles liturgies. On se demande quelquefois ce que vient faire telle oraison romaine et telle formule de consécration. On a déformé ces liturgies, en voulant les abréger, à l'usage de la messe quotidienne. Les correcteurs des livres des uniates étaient trop zélés. Ils voyaient poindre partout l'hérésie, alors qu'il s'agissait d'expressions propres à la liturgie orientale. Ils ont exercé à satiété leur talent de correcteur, en remplaçant les belles expressions par d'autres moins heureuses. En modifiant, résumant, substituant, ils ont créé un nouveau type de liturgie tout à fait amorphe. Mais ces influences n'ont pas atteint tous les rits. Bien entendu, des diptyques de tous les rits à l'usage des uniates, on a supprimé les noms des hérétiques, en y substituant les noms des docteurs catholiques, du pape et de la hiérarchie unie à Rome.

Une seconde note caractéristique des liturgies orientales est l'influence de la théologie orientale. Celle-ci est, en effet, trinitaire et christologique. Les luttes qui ont préoccupé si longtemps l'Orient à ce sujet ont déterminé ce courant d'idées et une plus grande précision de la pensée. Tout cela s'est fait sentir dans le domaine liturgique. Encore un indice en faveur de l'antiquité de la liturgie orientale : c'est le besoin de concrétiser. On ne s'adresse pas à Dieu en général; mais à chacune des personnes de la Trinité. Si l'on prie l'une, on ne manquera pas d'adresser une prière aux deux autres. Ce qui explique l'existence de l'épiclèse. Et toujours après avoir nommé Dieu, on nomme les personnes divines. La liturgie romaine s'adresse plus volontiers à Dieu. Elle considère plus l'unité de nature que la trinité des personnes.

Mais malgré ces divergences, on a pu remarquer, et surtout dans le tableau comparatif, que toutes les liturgies ont un même cadre : des lectures, le *Credo*, le baiser de paix, la consécration, le *Pater*, la fraction et la communion.

Orientale ou occidentale, la liturgie doit être vénérée et respectée, puisque partout se rencontre l'unité liturgique, dans l'unité et l'identité du sacrifice.

I. Textes. — *Liturgia sanctorum Apostolorum Adæ et Maris* (texte chaldéen, à l'usage des nestoriens), Ourmiah, 1890; *Missale chaldaicum ex decreto sanctæ congregationis de Propaganda Fide* (texte chaldéen à l'usage des uniates) Rome 1767 ; *Liber liturgiæ et lectionum juxta ritum chaldaicum-malabar* (texte chaldéen à l'usage des uniates), Rome, 1844; *Missale juxta ritum Ecclesiæ Syrorum Orientalium id est Chaldæorum*, Mossoul, 1901.

La Messe Romaine	LES RITES ORIENTAUX					
	Antiochien					Alexandrin
	Syriaque			Byzantin (Cappadocien)		
	Jacobite	**Maronite**	**Persan**	**Byzantin pur**	**Arménien**	**Copte-Éthiopien**
	prothèse	id.	id.	id.	id.	id.
						grande entrée
		litanies	id.	id.		id.
	offertoire	id.	malabare: encensemt			
	litanies	id.	malabare: offertoire			id.
	prière		malabare: bénédiction	petite entrée		absolution
	de l'encens		malabare: renvoi des			
	Pater		malabare: catéchumes			encens-litanies
	hymne	id.			id.	lectures
	Trisagion	id.	id.	id.	id.	id.
					litanies	
Lectures	lectures	id.	id.	id.	id.	id.
Credo			litanies	id.	*Credo*	
		hymne	bénédiction	prière d. catéch.	id.	id.
		renvoi des	id.	id.	id.	
		catéchumènes				
			Lavabo	grande entrée	id.	litanies
			offertoire	id.	id.	
	Credo	id.	id.			id.
	Lavabo	id.	diptyques		*Lavabo*	id.
		Orate fratres	id.			
	oratio ad pacem	id.	id.			id.
	baiser de paix	id.	id.	id.	id.	id.
			litanies	*Credo*		
Préface	Préface	id.	id.	id	id.	id.
						litan. (anaph.
						de S. Cyrille)
Sanctus	*Sanctus*	id.	id.	id.	id.	id.
	Vere sanctus	id.	id.	id.	id.	id. *Lavabo*
Consécration	consécration	id.	id.	id.	id.	id.
			litan., diptyques	*Lavabo*		
Anamnèse	anamnèse	id.	id.	id.	id.	id.
	épiclèse	id.	id.	id.	id.	id.
	litan., diptyques	id.		id.	id.	id.
	fraction	(ancienne)	fraction			
	consignation	(ancienne)	consignation			id.
	commixtion	petite élévation	fraction			id.
			prières dialog.			
Pater	*Pater*	id.	id.	id.	id.	id.
	adoration	id.				id.
	bénédiction	id.		id.	id.	id. et absolution
						Memento
	élévation	id.	id.	id.	id.	id.
					bénédiction	
Fraction		fraction		id.	id.	
		consignation		id.	id.	id.
Commixtion		commixtion		id.		id.
						fraction
Communion	Communion	id.	id.	id.	id.	id.
	bénédiction					
	avec les espèces	id.		id.		
Act. de grâces	act. de grâces	chant	id.	id.	id.	id.
Renvoi	renvoi d. fidèles	antiph.		id.		id.
	Communion	id.	baiser de paix	Communion		
		Act. de grâces	id.			
		renvoi	id.			
	distribution					
	de pains bénits		id.	id.	id.	id.

Missale chaldaicum juxta ritum Ecclesiæ nationis Maronitarum, Rome, 1594 (on trouve sous le titre syriaque la date de 1592), (texte syriaque-arabe ainsi que dans les cinq références suivantes); *Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ nationis Maronitarum*, Rome, 1716; *Liber oblationis ad usum Ecclesiæ Antiochenæ Maronitarum*, 2e édit., Beyrouth, 1908.

Missale syriacum juxta ritum Ecclesiæ Antiochenæ Syrorum, Rome, 1843; *Missale juxta ritum Ecclesiæ apostolicæ Antiochenæ Syrorum*, Sciarfe (Mont-Liban) 1922.

J. Goar, Εὐχολόγιον *sive rituale græcorum*, editio secunda, Venise, 1730.

Eucologe ou livre des trois anaphores de saint Basile le Grand, de saint Grégoire le Théologien et de saint Cyrille, publié par R. Tuki, Rome, 1736. *Eucologe de l'Église d'Alexandrie*, Le Caire, 1901 (texte copte et arabe à l'usage des coptes catholiques). Texte éthiopien imprimé, voir Brigthman, *op. cit.*, p. LXXII sq.

II. Traductions. — M. Lapostolest, *Liturgie de la messe arménienne* (traduction française), Venise, 1851; E. Dulaurier, *Histoire de l'Église arménienne orientale*, 3e édition, Paris, 1859 (avec traduction française de la liturgie); C. Charon (C. Korolevskij), *Les saintes et divines liturgies en usage dans l'Église grecque catholique orientale*, Beyrouth, 1904; Dom Moreau, *Les anaphores des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile* (texte grec et traduction française) Paris, 1927.

F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896 (texte de la liturgie grecque; traduction anglaise des autres); E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* en 2 vol., 2e édition, Paris, 1847 (traduction latine de nombreuses anaphores); P. Le Brun, *Explication de la messe, contenant les dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les Églises du monde chrétien*, t. II, III et IV, Paris, 1778 (traduction latine et française de plusieurs liturgies); J.-A. Assémani, *Codex liturgicus*, t. V, VII (anaphores des Églises de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, texte original, syriaque, grec, arabe ou copte avec une traduction latine), Rome, 1752-1754, reproduit par procédé anastatique, Paris-Leipzig, 1902.

H. A. Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ, in epitomen redactus*, t. IV, *Codex liturgicus Ecclesiæ orientalis*, Leipzig, 1853 (texte de la liturgie grecque et traduction atine des autres liturgies). Ces quatre derniers ouvrages donnent des dissertations sur les différentes liturgies.

III. Travaux. — Mgr Rahmani, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth, 1929; R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1929; R. Janin, *Les Églises séparées d'Orient*, Paris; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., Paris, 1925; P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919; M. Andrieu, *Immixtio et consecratio. La consécration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Age*, Paris, 1924; dom Moreau, *Les liturgies eucharistiques*, Paris, 1927; J.-M. Hansens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. II, *De missa rituum orientalium*, Rome, 1930; Orsi, *Dissertatio theologica de liturgica Spiritus invocatione*, Milan, 1731; Prince Max. de Saxe, *Prælectiones de ritibus orient.*, t. I et II, Fribourg, 1913. — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Antioche (liturgie); Alexandrie (liturgie); Anaphore, Anamnèse; Épiclèse; Bénédiction; Communion, Fraction; Litanies; Grecque (liturgie); Saint Jacques (liturgie de); Addée et Maris; Caucase.* — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, art. *Antioche; Alexandrie; Arménie.*

Voir en outre dans ce dictionnaire : art. Alexandrie Antioche, Arménie, Liturgie, Maronite (*Église*), Mozarabe, Messe, Monophysisme, Nestorienne (*Église*),

I. Ziadé.

ORIENTIUS, poète chrétien du ve siècle. — Le nom d'Orientius se lit à la fin d'un long poème de 518 distiques, partagé en deux livres et que les éditeurs modernes ont baptisé *Commonitorium*. L'auteur a été identifié, non sans discussion, avec saint Orientius, évêque d'Auch, au début du ve siècle, le même qui, en 439, fut chargé par le roi des Wisigoths, Théodoric Ier, de se mettre en relation avec les généraux romains Aétius et Litorius. Cette identification est aujourd'hui universellement acceptée.

S'il n'est pas original, le titre de *Commonitorium* peut nénmoins être retenu; il exprime bien le contenu du poème, longue exhortation en vers, engageant les chrétiens à entrer résolument dans la voie qui mène au ciel. Après une brève indication de son sujet et une poétique invocation au Christ, l'auteur rappelle que, composé d'un corps et d'une âme, l'homme doit penser surtout à la vie de celle-ci; croire en Dieu, l'aimer, le servir, tel est son premier devoir; et l'amour du prochain complète l'amour de Dieu. Si le corps tend à entraîner l'âme vers le mal, que le chrétien songe à la résurrection future : elle apportera aux justes la récompense, aux pécheurs le châtiment. Que cette pensée donne au fidèle la force de vaincre les passions : la luxure (longuement décrite), l'envie, l'avarice, la vaine gloire, le mensonge, la gourmandise et l'ivrognerie. La vie est courte, l'heure des rétributions viendra vite. En un développement qui ne manque pas de force, l'auteur décrit les supplices de l'enfer, les beautés et les joies du ciel, le jugement dernier; il termine par une exhortation finale.

Le poème est suivi dans le ms. de quelques pièces plus courtes et de même facture : 1. Sept hexamètres sur la nativité du Seigneur; 2. cinq distiques rappelant les diverses épithètes du Christ; 3. quatre-vingt-quinze hexamètres sur la Trinité; 4. cinquante-et-un hexamètres expliquant les épithètes du Christ énumérées antérieurement; 5. trente-trois hexamètres qui sont une louange du Christ. Ces trois dernières pièces forment certainement un tout, et se relient d'ailleurs à la pièce n. 2. — A la suite de ces compositions, le ms. annonce vingt-quatre *orationes* d'Orientius; en fait il n'en donne que deux (en trimètres iambiques) dont la seconde est bien la dernière de toute la série, puisqu'elle conjure que l'on n'ajoute ni ne retranche rien aux cantiques qui précèdent. L'attribution de toutes ces pièces à Orientius n'a rien d'invraisemblable.

Les philologues ne sont pas d'accord sur les mérites littéraires de toute cette poésie. Pour ne citer que les plus récents, P. de Labriolle est sévère, ne laissant guère à l'auteur que le mérite de ses vigoureuses convictions; G. Krüger, au contraire, est beaucoup plus louangeur : « La description de la fin des temps suffirait à elle seule, écrit-il, pour assurer au *Commonitorium* une place d'honneur parmi les productions de la poésie didactique chrétienne, et d'autres passages témoignent, eux aussi, qu'avec Orientius nous avons affaire avec un véritable poète. » Les théologiens ne chercheront pas chez cet évêque frotté de littérature autre chose que l'expression d'idées très courantes. Ils relèveront pourtant la précision avec laquelle il marque que les rétributions d'outre-tombe commencent avant le jugement général. Voir l. II, vs. 303 sq. Les auteurs ascétiques signaleront aussi la vigueur avec laquelle il rejette sur la femme, ses charmes dangereux, sa traîtresse beauté, la responsabilité d'un très grand nombre de fautes. Le développement, l. I, vers 320 sq., est d'une misogynie qu'excusent seulement les cruelles expériences faites par le poète. Et que dire de la doctrine que supposent les vers suivants, où il s'agit des élus?

Queisque fuit votum niveam baptismatæ vestem
Nunquam femineis commaeulare toris, II, 327.

Cela suppose une singulière théorie de la valeur morale du mariage.

1° *Texte.* — Publié incomplètement (l. I seul) par le ésuite M. A. Delrio, Anvers, 1600, d'après un ms. de l'abbaye d'Anchin, il n'a été donné au complet, d'après un ms. de Tours, qu'en 1700, par Martène, dans la *Veterum scriptorum et monumentorum collectio*, t. I; puis dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, t. IV, Paris, 1717; édition reproduite par Gallandi, puis par *P. L.*, t. LIX, col. 975-1006; édition critique de R. Ellis dans le *Corpus* de Vienne, t. XVI, 1888 : *Poetæ christiani minores*, pars I, p. 191 sq.; L. Bellanger, *Le poème d'Orientus*, Paris-Toulouse, 1903,

donne le texte, la traduction française et le commentaire du *Commonitorium* et des deux *Orationes*, à l'exclusion des pièces intercalées. Les bollandistes donnent trois vies d'Orientius, *Acta sanct.*, mai t. I, p. 60.

2° *Notices littéraires et travaux.* — D'abord les recueils généraux : C. Oudin, *Comment. de scriptoribus eccl.*, t. I, 1722, p. 1268; *Histoire littéraire de la France*, t. II, 1735, p. 251; M. Manitius, *Gesch. der christlich-latein. Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, t. I, Munich, 1911, p. 192; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1924, p. 640 ; G. Krüger, dans M. Schanz, *Gesch. der röm. Litteratur*, t. IV *b*, 1920, § 1145; P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 1920, p. 597, 622. — Travaux spéciaux : L. Bellanger, *op. cit.*, et de plus *Recherches sur saint Orens, évêque d'Auch*, Auch, 1903; cf. L. C. Purser, *M. Bellangers Orientius*, dans *Hermathena*, 1906, t. XIII, p. 36; L. Guérard, *Les derniers travaux sur saint Orens*, Auch, 1904.

É. AMANN.

ORIGÈNE. — I. Vie d'Origène. II. Œuvre d'Origène (col. 1494). III. L'Écriture, la tradition et la philosophie dans la méthode d'Origène (col. 1505). IV. Les dogmes fondamentaux : Dieu; la Trinité; les relations des personnes divines (col. 1516). V. Cosmologie (col. 1528). VI. Anthropologie (col. 1533). VII. Le péché originel; l'incarnation; la rédemption (col. 1538). VIII. Eschatologie (col. 1545). IX. L'Église, les sacrements, la vie chrétienne (col. 1553). X. L'apologie du christianisme (col. 1560).

I. VIE D'ORIGÈNE. — La biographie d'Origène nous est fort bien connue, sinon dans les moindres détails, du moins dans les grandes lignes, grâce à Eusèbe de Césarée qui, au l. VI de son *Histoire ecclésiastique*, lui a consacré de très nombreux chapitres. Il y a, sans doute, des lacunes dans les informations rapportées par Eusèbe : celui-ci, grand admirateur du maître alexandrin, n'insiste pas sur les événements douloureux de sa carrière, en particulier sur les motifs profonds de son exil. Mais il est bien renseigné : il ne s'inspire pas seulement des ouvrages d'Origène, il recueille des traditions et des souvenirs conservés à Césarée, où Origène a passé les dernières années de sa vie; il puise à pleines mains dans la riche bibliothèque de Césarée, où sont conservés la plupart des manuscrits du grand docteur. On peut avoir confiance en lui. Quelques renseignements supplémentaires sont dus à saint Jérôme et à Photius.

Origène est né en Égypte, et probablement à Alexandrie où il a grandi et reçu toute son éducation. La date de sa naissance ne peut être indiquée avec certitude, et l'on peut hésiter entre les années 183-184 et 185-186. Sa famille était chrétienne, ou du moins le devint lorsqu'il était encore un tout jeune enfant; il n'y a cependant pas lieu d'insister sur le nom d'Origène, ou fils d'Horus, pour en tirer un argument en faveur des croyances païennes de ses parents. Ce qui est assuré, c'est qu'Origène reçut de très bonne heure le baptême et que son père Léonide lui donna une éducation toute chrétienne, lui enseignant les Écritures et répondant aux questions que l'enfant ne cessait de poser à leur sujet. En plus de ces leçons reçues en famille, il suivit également les cours de Clément. Aucun élève, a-t-on justement rappelé, n'a fait plus d'honneur à son maître.

En 202, la persécution éclata à Alexandrie : de nombreux chrétiens y trouvèrent la mort, et parmi eux le père même d'Origène, Léonide. Eusèbe rapporte avec complaisance l'ardeur généreuse que déploya alors le jeune homme : il ne se contenta pas d'exhorter son père à la constance; il aurait voulu se dénoncer aux bourreaux et sa mère dut un jour cacher ses vêtements pour l'empêcher de sortir.

Naturellement, le didascalée avait été fermé au cours de l'épreuve et Clément avait quitté Alexandrie. Lorsque le calme fut suffisamment rétabli et qu'il redevint possible de reprendre l'enseignement catéchétique, Origène prit la place du maître défaillant : il avait alors dix-sept ans d'après Eusèbe mais sa science était dès lors assez étendue pour inspirer la plus grande confiance aux jeunes gens désireux d'étudier la doctrine chrétienne. Une recrudescence inattendue de la persécution vint un instant troubler les débuts de son enseignement : plusieurs des élèves d'Origène furent arrêtés et conduits au supplice; le jeune docteur lui-même faillit être pris, il dut à plusieurs reprises changer de maison pour dépister toutes les poursuites. Un jour, la foule faillit lui faire un mauvais parti et il n'échappa que par miracle.

Puis la paix fut enfin rendue à l'Église, et le didascalée reprit le cours d'une existence paisible. Origène, toujours ardent, se mit alors à faire profession d'ascétisme. Au lendemain de la mort de son père, comme il se trouvait sans ressources, il avait été accueilli par une dame chrétienne, fort riche, mais dont l'orthodoxie n'était pas au-dessus de tout soupçon et qui subissait l'influence d'un docteur gnostique du nom de Paul : il ne tarda pas à quitter sa protectrice pour ne pas avoir à prier avec un hérétique. Puis il s'accoutuma aux pratiques les plus austères de la pénitence chrétienne : abstinence, privation de vin, privation de sommeil, pauvreté volontaire poussée aux limites extrêmes. Dans un excès de zèle, il alla même jusqu'à se mutiler, afin d'appliquer à la lettre un conseil donné par le Sauveur dans l'Évangile.

A ces mortifications corporelles, il ajouta un redoublement d'application au travail. Emporté par son élan, il avait pour un temps renoncé aux études profanes et vendu ses livres. Il ne tarda pas à se rendre compte qu'il ne pourrait pas exercer sur ses disciples une réelle influence, s'il ne connaissant pas en détail les doctrines philosophiques des Grecs, et il s'attacha à les approfondir : « Je m'appliquais à l'enseignement, écrit-il; la renommée de ma doctrine se répandait, et il venait à moi tantôt des hérétiques, tantôt des gens qui avaient appris les sciences helléniques et surtout la philosophie : cela m'engagea à étudier les opinions des hérétiques et ce que les philosophes font profession de dire sur la vérité. Je fis cela sur l'exemple de Pantène qui, avant moi, avait rendu service à beaucoup et qui n'avait pas acquis une médiocre culture en ces matières, je le fis aussi à l'exemple d'Héraclas qui siège aujourd'hui dans le conseil de l'Église d'Alexandrie et que j'avais trouvé chez le maître des sciences philosophiques, auprès duquel il avait été assidu pendans cinq ans, avant que j'eusse moi-même commencé à entendre ses leçons. » Eusèbe, *H. E.*, VI, XIX, 12-14.

Le maître fréquenté par Origène est nommé par Porphyre dans un fragment cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, XIX, 1-11 : c'est Ammonius Saccas, dont Plotin suivit également les leçons; il est important de relever ce fait qui explique en partie certaines ressemblances de détail que l'on a signalées entre la doctrine d'Origène et celle de Plotin. Le même passage de Porphyre nous renseigne sur les philosophes dont Origène entreprit alors la lecture ; à l'exception de Platon, il n'y a, dans cette liste, que des modernes : les platoniciens Numénius et Cronius, les pythagoriciens Nicomaque et Modératus; les stoïciens Chærémon et Cornutus. La plupart de ces philosophes ne sont pour nous que des noms et nous ne savons pas grand'chose de leur doctrine. Les indications fournies par Origène lui-même dans ses ouvrages nous permettent de compléter la liste et d'y ajouter tout au moins les plus grands des anciens, Aristote, Zénon, Chrysippe et Cléanthe.

Il semble bien qu'à partir du jour où il entra ainsi en contact plus immédiat avec la sagesse hellénique,

Origène transforma l'organisation du didascalée. Sans préciser la date de l'événement, Eusèbe nous apprend du moins que le maître répartit ses élèves en deux sections : la première comprenait les débutants et fut mise sous la conduite d'Héraclas ; on y apprenait les éléments des sciences profanes et sacrées. La seconde section resta sous l'autorité directe d'Origène : elle recevait les étudiants plus avancés, avec lesquels le maître lisait et commentait les écrits des philosophes, et plus encore les livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament. Eusèbe, *H. E.*, VI, xv, et xviii, 3-4.

Nous ne pouvons pas fixer aussi exactement que nous le voudrions les dates des grands événements de la vie d'Origène au cours des années qu'il passa ainsi à Alexandrie. Nous savons seulement que le maître eut à plusieurs reprises l'occasion de voyager. Eusèbe signale un voyage à Rome au temps où Zéphyrin était pape, *H. E.*, VI, xiv, 10, voyage motivé par le désir de voir cette très ancienne Église, et au cours duquel Origène eut l'occasion d'entendre prêcher Hippolyte ; puis un voyage en Arabie où il fut appelé par le gouverneur qui avait hâte de connaître ses doctrines. *H.E.*, VI, xix, 15. En 215, nouvelle absence, provoquée cette fois par des troubles qui avaient éclaté à Alexandrie, à l'occasion d'une visite de l'empereur Caracalla : Origène se retira en Palestine, où il comptait des amis dévoués, Théoctiste, évêque de Césarée, et Alexandre, évêque d'Ælia. Ceux-ci, très fiers de la présence du chef du didascalée, s'empressèrent d'en faire profiter les fidèles de leurs Églises. Ils demandèrent à Origène de prêcher, non seulement devant des catéchumènes, mais en présence des baptisés.

Origène n'était encore qu'un laïque et les usages en vigueur à Alexandrie défendaient aux laïques d'élever la voix dans les églises. Lorsque l'évêque Démétrius apprit cette infraction à la règle, il invita son catéchiste à venir reprendre sa place à la tête de l'école : celui-ci se hâta d'obéir. Il semble que ce fut à ce moment, en 218, que l'impératrice Mammée, alors de passage à Antioche, fit venir Origène auprès d'elle pour s'entretenir avec lui de questions religieuses, Eusèbe, *H. E.*, VI, xxi, 3-4 : nous ne savons rien des détails de cette entrevue.

Revenu à Alexandrie, Origène, désormais en pleine possession de sa doctrine, commença à rédiger ses commentaires : il est possible que quelques-uns de ses ouvrages, même des plus importants, soient antérieurs à 218 ; mais la grande période de son activité littéraire est bien celle qui prend son point de départ au moment où il fit la connaissance d'un riche valentinien du nom d'Ambroise et le convertit au catholicisme. Ambroise en effet se lia d'amitié avec lui, et mit à sa disposition d'abondantes ressources ; grâce à lui, Origène put avoir à son service plus de sept tachygraphes qui écrivaient sous sa dictée et se relayaient à intervalles fixes. Il n'avait pas moins de copistes et en même temps des jeunes filles exercées à la calligraphie. Eusèbe, *H. E.*, VI, xxiii, 2-3.

Il y eut alors, dans la vie du maître, une période tranquille, remplie par une féconde activité scientifique et dont nous indiquerons les résultats en énumérant tout à l'heure les œuvres d'Origène. Cette période semble s'être prolongée pendant une douzaine d'années, de 218 à 230. A ce moment, Origène entreprit, au témoignage d'Eusèbe, *H. E.*, VI, xxiii, 4, un nouveau voyage qui le conduisit en Grèce, en passant par la Palestine. Au cours de ce voyage, ses amis de Palestine, Théoctiste et Alexandre, lui conférèrent le sacerdoce par l'imposition des mains. Cet acte mit le comble à l'émotion de l'évêque d'Alexandrie, Démétrius, qui se plaignit partout d'une violation des règles ecclésiastiques et fit assembler des conciles au cours desquels Origène fut d'abord condamné à l'exil et privé de sa chaire, puis déposé de la prêtrise. Photius, *Biblioth.*, cod. 118.

Le détail de ces événements n'est pas très clair pour nous. Eusèbe assure que le prétexte de la déposition d'Origène fut la mutilation qu'il s'était naguère infligée. La règle d'Alexandrie interdisant l'ordination des eunuques, on ne pouvait regarder comme valide le sacerdoce conféré au maître du didascalée. L'historien ajoute d'ailleurs qu'en réalité Démétrius était jaloux de la réputation d'Origène et qu'il fut victime d'une passion humaine. *H. E.*, VI, viii, 4. Il semble que l'évêque d'Alexandrie ait cherché à obtenir, de l'ensemble des Églises catholiques, la confirmation des mesures qu'il venait de prendre : c'est du moins ce qu'écrit saint Jérôme : « Origène est condamné par l'évêque Démétrius : à l'exception des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, le monde entier souscrit à sa condamnation. Rome même assemble le sénat contre lui, non pour cause d'hérésie, non pour la nouveauté de ses doctrines, comme feignent aujourd'hui de le croire des chiens enragés contre lui, mais parce qu'on ne pouvait supporter la gloire de son éloquence et de sa science, et que, lorsqu'il parlait, tout le monde paraissait muet. » *Epist.*, xxxiii, dans Rufin, *Apol.*, ii, 20, *P. L.*, t. xxi, col. 599. L'intérêt de ces témoignages concordants vient avant tout de ce qu'ils ne supposent aucune attaque doctrinale portée contre Origène. Que la condamnation du maître ait été due à la jalousie ou motivée par une irrégularité canonique, il importe peu ; il est par contre très intéressant de noter que l'enseignement donné par lui n'est pas mis en cause.

Origène supporta vaillamment l'orage, mais non sans des souffrances intimes dont un chapitre du commentaire sur saint Jean nous apporte l'écho. *In Joan.*, vi, 2. Obligé de quitter définitivement Alexandrie, il se réfugia à Césarée de Palestine dont l'évêque lui témoigna une admirable fidélité. Il y installa une école catéchétique qui brilla d'un vif éclat ; ce fut à Césarée désormais, non plus à Alexandrie, que se trouva porté le centre de la vie intellectuelle de l'Église. Peut-être Origène aurait-il eu quelques motifs d'espérer qu'il lui serait permis de regagner l'Égypte après la mort de Démétrius en 232 ; le nouvel évêque, Héraclas, n'était-il pas un de ses disciples ? et ne lui avait-il pas été associé dans la direction du didascalée ? cet espoir, s'il fut vraiment établi dans l'esprit du maître, fut de courte durée ; Héraclas renouvela la condamnation portée par Démétrius, Gennade, *De vir. illustr.*, 34 ; et Origène renonça à revoir sa patrie.

Trois occupations surtout remplirent son existence à Césarée de Palestine. D'abord l'enseignement : on venait de partout pour l'entendre, et nous savons encore par le discours de remerciement que lui a adressé Grégoire le Thaumaturge l'affectueuse admiration qu'il inspirait à ses élèves ; puis la composition de ses ouvrages : interrompue un instant, l'œuvre commencée fut inlassablement poursuivie ; recherches sur le texte biblique, commentaires, apologies, Origène écrivait sans relâche, et sa vaste intelligence suffisait à toutes les besognes. Enfin la prédication populaire : comme prêtre, Origène se devait au peuple, et, pendant de longues années, avec une inlassable patience, il expliqua à ses auditeurs une bonne partie des livres saints. Ses homélies, si elles ne sont pas son chef-d'œuvre, jettent du moins de remarquables clartés sur la vie chrétienne au IIIe siècle.

A cela, il faut ajouter quelques voyages. Nous savons qu'Origène visita Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce, Eusèbe, *H. E.*, VI, xxvii ; qu'il se rendit à deux reprises en Arabie, la première fois sous Gordien pour ramener à l'orthodoxie l'évêque

Béryllc de Bostra, la seconde sous Philippe l'Arabe, pour assister à un synode, où furent débattus certains problèmes sur la destinée de l'âme après la mort. En ce temps, Origène était en quelque sorte l'oracle théologique de l'Orient : Eusèbe a eu entre les mains deux lettres de lui, adressées, l'une à l'empereur Philippe, l'autre à l'impératrice Sévéra, *H. E.*, VI, XXXVI, qui témoignent de son autorité et de son influence.

Mais il faut ajouter qu'il était aussi obligé de se défendre contre de graves accusations. Rufin a cité dans le *De adulteratione* un long fragment d'une lettre destinée à des amis d'Alexandrie : le maître s'y plaint des faussaires qui ont corrigé et dénaturé certains passages de ses écrits, ou qui même ont répandu dans le monde chrétien des ouvrages apocryphes contre lesquels il ne saurait témoigner assez d'indignation. Nous connaissons par saint Jérôme l'existence d'une autre lettre au pape Fabien, dans laquelle Origène accusait son ami Ambroise d'une publication prématurée et inopportune d'un de ses ouvrages, probablement le *De principiis*, *Epist.*, LXXXIV, 10, *P. L.*, t. XXII, col. 751; cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXVI, 4. Les détails nous manquent sur ces faits; mais nous en savons assez pour nous rendre compte que les oppositions soulevées contre le maître n'avaient pas désarmé à la suite de son départ d'Alexandrie et que son séjour à Césarée, s'il fut fécond, ne fut pas exempt des plus graves soucis.

Un souci d'un autre genre lui vint en 235, de la persécution de Maximin le Thrace, qui, si elle fut locale, n'en fut pas moins redoutable pour les communautés qu'elle atteignit. L'Église de Césarée de Palestine fut frappée : le prêtre Protoctète et Ambroise furent arrêtés; Origène put craindre pendant quelque temps de partager leur sort. En attendant, il adressa à ses amis, une émouvante *Exhortation au martyre*, qui rejoint, à travers les années, les encouragements jadis envoyés par l'enfant à son père Léonide. Une tradition, mal confirmée, veut qu'au cours de la persécution, le maître ait trouvé asile à Césarée de Cappadoce chez une chrétienne du nom de Julienne : cette tradition demeure improbable.

Origène atteignit ainsi l'année 250, au cours de laquelle éclata la persécution de Dèce. Il ne s'agissait plus cette fois d'une mesure locale, mais d'une guerre d'extermination déclarée au christianisme et à ses chefs. Célèbre comme il l'était, Origène ne pouvait pas échapper aux rigueurs de l'édit; et ses idées bien connues sur le martyre ne lui permettaient pas de chercher le salut dans la fuite. Il fut donc arrêté et, au témoignage d'Eusèbe, « il endura chaînes, tortures en son corps, tortures par le fer, tortures de l'emprisonnement au fond des cachots; pendant plusieurs jours, il eut les pieds mis aux ceps jusqu'au troisième trou; il fut menacé du feu; il supporta vaillamment tout ce que nos ennemis lui infligèrent encore... car le juge faisait tous ses efforts pour ne pas le réduire à la mort. » Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXIX.

Il survécut en effet à tous les supplices; mais ce fut pour peu de temps. Le corps brisé, il mourut sous le principat de Gallus, à ce que rapporte Eusèbe, et à l'âge de soixante-neuf ans. Il est vraisemblable que la ville de Césarée en Palestine recueillit son dernier soupir, bien qu'une tradition, signalée par Photius, ait placé sa mort à Tyr où son tombeau fut longtemps visité.

Il est difficile de marquer exactement les traits saillants du caractère d'Origène, car on y trouve au premier abord une étroite alliance de l'hellénisme et du christianisme qui paraît rendre à peu près impossible toute tentative de simplification. Si pourtant on étudie avec soin tous ses ouvrages, et non pas seulement les plus célèbres ou les plus discutés d'entre eux, tels que le *De principiis* ou le *Contra Celsum*, on doit convenir qu'Origène est avant tout un chrétien, disons avec plus de précision, un fils de l'Église catholique. Toute son œuvre est informée par l'étude de la Bible; toute sa pensée est nourrie de la lecture et de la méditation des Livres Saints : sans doute, il interprète les Écritures d'après la méthode allégorique, qui lui permet de retrouver à peu près tout ce qu'il veut en chacune de leurs pages; mais, outre qu'il n'est pas l'inventeur de cette méthode, il manifeste partout le souci de rester, dans son emploi, fidèle à la tradition ecclésiastique. Son amour de la règle se manifeste d'abord par cet attachement à l'Église et à son enseignement, par cette lutte incessante contre l'hérésie qu'il ne cesse pas d'affirmer ou de mener.

On peut être d'abord frappé par certaines audaces de sa pensée; et c'est en effet ce que l'on retient surtout de son œuvre, si l'on s'est contenté d'étudier le *De principiis*. Mais il ne faut pas oublier que le grand ouvrage sur les principes ne livre qu'une partie de sa pensée et qu'il doit être expliqué en fonction du prologue, où se trouvent rappelées d'une part les vérités de foi, de l'autre les questions disputées. Sur les vérités de foi, Origène affirme d'une manière instante sa fidélité à la règle. Sur les questions disputées, il proclame sans doute l'indépendance de l'esprit : encore ne propose-t-il des solutions qu'avec réserve et en insistant sur leur caractère provisoire. Volontiers, il donne libre cours à son imagination pour décrire par exemple le sort des âmes après la mort ou la restauration de toutes choses; il fait appel aux idées philosophiques qu'il a apprises aux écoles helléniques ou dans la lecture des ouvrages classiques; après quoi il n'a aucune peine à se ranger parmi les enfants dociles de l'Église.

De ce caractère chrétien, mieux encore, ecclésiastique de son esprit, on se rend compte surtout si l'on étudie les homélies qu'il a prêchées, si nombreuses, pendant son séjour à Césarée. Ici, Origène s'adresse à la masse des fidèles, aux *simpliciores*, à qui il veut faire connaître les trésors cachés dans l'Écriture. Il ne peut évidemment pas leur expliquer les mystères réservés aux parfaits, et nous aurons à insister sur l'importance de cette distinction des croyants en deux classes, à l'une desquelles appartient la simple foi, tandis que les autres sont appelés à s'élever jusqu'à la gnose. Encore est-il que le gnostique d'Origène n'est pas d'une nature supérieure à celle du simple et que la science ne détruit pas la foi, mais s'y superpose. Nous concevons assez mal Clément d'Alexandrie dans le rôle d'un prédicateur populaire, malgré le *Quis dives salvetur?* Ce rôle au contraire convient parfaitement à Origène, prêtre dévoué au salut des âmes, bien plus que philosophe soucieux d'édifier un système cohérent de théologie rationnelle.

II. ŒUVRES D'ORIGÈNE. — Origène a été l'un des plus féconds polygraphes de l'antiquité, et il a laissé après lui une œuvre immense. Saint Épiphane, *Hæres.*, LXIV, 63, porte à six mille le nombre de ses écrits; ce chiffre a paru exagéré dans l'antiquité à de fort bons connaisseurs, en particulier à saint Jérôme, *Contra Rufin.*, II, 22, qui estime seulement au tiers, soit à deux mille le nombre exact des volumes d'Origène, et qui ailleurs, *Epist.*, LXXXIV, 2, parle de plus de mille *tractatus*, prêchés par Origène, auxquels naturellement il faut ajouter les commentaires et autres livres.

Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXII, 3, rappelle qu'il avait transcrit dans la vie du martyr Pamphile, la liste complète des ouvrages d'Origène, et il renvoie à cette liste les lecteurs soucieux de bibliographie. Nous ne

pouvons malheureusement pas y avoir recours, car la vie de Pamphile est perdue. Mais, dans une lettre à Paula, *Epist.*, XXXIII, saint Jérôme a recopié la liste dressée par Eusèbe : c'est là que nous trouvons aujourd'hui, malgré les défectuosités de la tradition textuelle, nos meilleurs renseignements sur l'activité littéraire d'Origène. Texte à chercher dans l'édit. Hilberg, t. I, p. 255.

Une œuvre aussi vaste était naturellement exposée aux injures du temps. Plusieurs de ses parties n'ont jamais dû être recopiées, du moins dans leur ensemble et ont ainsi disparu de très bonne heure. Aux motifs extrinsèques qui suffiraient à expliquer la perte de nombreux livres du maître, s'ajoutent des raisons d'ordre doctrinal. Dès la fin, du IIIe siècle, sinon auparavant, certains de ces ouvrages étaient suspectés d'hérésie. A plusieurs reprises, ils furent de nouveau attaqués, et finalement le concile de Constantinople de 553 anathématisa Origène ; cet anathème fut renouvelé à plusieurs reprises, en 680, en 787, en 869. Ces condamnations solennelles n'étaient pas faites pour assurer la survivance des traités d'Origène; le texte original de plusieurs d'entre eux, spécialement celui du *De principiis*, ne tarda pas à disparaître de la circulation.

Du moins à défaut de l'original, avons-nous conservé la traduction latine d'une portion considérable de cette œuvre. A la fin du IVe siècle, une vive curiosité orientait les chrétiens d'Occident vers les livres du grand docteur; saint Jérôme et Rufin s'efforcèrent de satisfaire cette curiosité et publièrent en latin un nombre considérable de traités et d'homélies. Ces traductions ne sont pas toujours fidèles : celle que Rufin a donnée du livre *Des principes* est particulièrement défectueuse, et nous ne pouvons plus, sauf en quelques rares passages, en contrôler la valeur par la version, beaucoup plus littérale, de saint Jérôme, qui a, elle aussi, disparu.

Nous sommes encore aidés, dans notre connaissance du texte grec, par le recueil de morceaux choisis, la *Philocalie*, qui a été fait, peu après 360 par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze. Sans doute, les passages reproduits dans la *Philocalie* ne sont pas toujours les plus intéressants du point de vue doctrinal; ils n'en sont pas moins très précieux pour nous. Ajoutons que, de temps à autre, les bibliothèques mieux explorées, ou les papyrus récemment découverts nous rendent encore quelques fragments d'Origène; mais on aurait tort, semble-t-il, de compter sur un hasard heureux qui nous remettrait en possession d'éléments essentiels. Les travailleurs de l'avenir n'auront probablement pas grand'chose à ajouter au catalogue que nous pouvons aujourd'hui dresser.

Il serait désirable de classer les œuvres d'Origène selon l'ordre chronologique : sans doute pourrait-on saisir, en procédant ainsi, les traces d'un développement, sinon d'une évolution, dans la pensée du docteur alexandrin. Mais, trop souvent, les renseignements indispensables nous font défaut pour procéder, avec sécurité à ce classement, et l'étude intrinsèque des idées ne nous apporte aucune conclusion précise. Le plus simple et le plus sûr est, dès lors, de présenter un catalogue méthodique. Nous répartirons donc ici les ouvrages d'Origène entre cinq classes : 1° travaux scripturaires; 2° livres d'apologie et de polémique; 3° œuvres théologiques; 4° livres ascétiques; 5° lettres.

1° *Travaux scripturaires.* — Ceux-ci sont de deux sortes : les travaux critiques et les œuvres d'exégèse proprement dite.

1. *Travaux critiques : les Hexaples.* — Après les Septante, plusieurs traducteurs s'étaient efforcés de rendre en grec les livres hébreux de l'Ancien Testament. La vénérable version des Septante elle-même, plusieurs fois recopiée, avait perdu sa primitive pureté. Il était cependant utile, sinon indispensable, aux maîtres chrétiens d'avoir à leur disposition un texte aussi assuré que possible de l'Ancien Testament : comment argumenter avec les Juifs et avec les hérétiques, comment établir le bien-fondé d'une preuve, sinon par le moyen d'un texte sur lequel tout le monde pût se mettre d'accord? Formé dès sa jeunesse aux méthodes philologiques des Grecs, Origène se préoccupa d'une part de rétablir, dans la mesure du possible, le texte original des Septante, d'autre part de permettre la comparaison facile de ce texte avec l'hébreu et avec les autres versions grecques. En suivant cette préoccupation, il ne visait pas d'abord un but critique, mais on ne saurait dire qu'il s'en désintéressait : à ses frères dans la foi, il voulait avant tout procurer le bénéfice d'un texte indiscutable des Livres saints.

Pour réaliser son projet, il copia ou fit recopier sur six colonnes parallèles, d'où le nom d'*Hexaples :* 1. le texte hébreu en lettres hébraïques; 2. le texte hébreu transcrit en lettres grecques; 3. la traduction d'Aquila; 4. la traduction de Symmaque; 5. la traduction des Septante; 6. la traduction de Théodotion. Pour les Psaumes, Origène avait à sa disposition deux autres traductions anonymes, qu'il avait trouvées l'une à Nicopolis, l'autre à Jéricho : il les ajouta aux premières, de sorte que l'on eut, pour ce livre, des *Octaples.* Une copie, à laquelle manquaient les deux premières colonnes consacrées à l'hébreu, prit naturellement le nom de *Tétraples.* Comme de juste, le texte des Septante, le plus important, avait été de la part de l'éditeur, l'objet de soins particuliers; car il avait été muni, selon les cas, de signes critiques conformément aux règles usitées par les philologues profanes : un obèle ÷ servait à marquer les mots ou les passages qui manquent dans l'hébreu et étaient donc à supprimer; un astérisque * désignait les mots ou les passages qui, figurant dans l'hébreu, manquaient dans les Septante et devaient y être rétablis, ce qu'Origène faisait d'ordinaire en empruntant les formules de Théodotion.

L'œuvre était colossale : elle occupa son auteur durant de longues années et ne fut terminée qu'entre 240 et 245. Le manuscrit original en fut déposé à la bibliothèque de Césarée où il demeura longtemps. Non seulement Pamphile et Eusèbe purent l'y consulter, mais, à la fin du IVe siècle, saint Jérôme le vit encore et nous savons qu'il existait toujours au VIe siècle. Il disparut en 638, lors de la prise de Césarée par les Arabes. Ce fut une perte irréparable, car jamais les Hexaples n'avaient été recopiées dans leur intégrité. On en avait parfois reproduit des fragments. On avait surtout copié isolément la cinquième colonne (texte des Septante) avec ou sans les signes critiques, auxquels Origène attachait tant d'importance. On avait même fait de cette cinquième colonne une traduction syriaque très littérale, qui, elle, avait conservé fidèlement obèles et astérisques : cette traduction, œuvre de Paul de Tella (616-617) a été en grande partie conservée.

La reconstitution des Hexaples, dans la mesure où elle est possible, n'a pas cessé depuis le XVIe siècle, de préoccuper les érudits. De temps à autre quelques nouveaux fragments viennent s'ajouter à ceux que l'on connaissait depuis longtemps, et permettent de poursuivre la tâche. Il serait vain de croire qu'elle sera jamais achevée.

Un passage, un peu obscur, de saint Jérôme a longtemps fait croire à ses interprètes qu'Origène avait revu le texte du Nouveau Testament et qu'il en avait publié une édition. Quoique, dans ses travaux d'exégèse, Origène ait eu souvent l'occasion de discuter des variantes, rien ne permet de croire qu'il ait

accompli sur le Nouveau Testament un travail analogue à celui qu'il a fait pour les Septante. On peut seulement aujourd'hui, en recueillant les fragments épars qu'il cite à droite et à gauche, reconstituer l'édition dont il se servait lui-même.

2. *Travaux exégétiques.* — L'œuvre exégétique d'Origène est encore considérable. Elle l'était bien davantage lorsqu'on la possédait en entier, car, pendant toute sa longue carrière, le maître s'est préoccupé d'étudier et d'expliquer la Bible. Ses travaux, au dire de saint Jérôme, revêtaient trois formes principales : scolies, homélies, commentaires. Les *scolies* étaient d'assez courtes notes sur des passages détachés; les *homélies* sont, comme le nom l'indique, des sermons adressés aux fidèles, et destinés à expliquer des fragments choisis; les *commentaires* ou *tomes* sont au contraire des œuvres de longue haleine, où se développe, d'un bout à l'autre, l'explication de tel ou tel des livres saints. Nous ne connaissons presque rien des scolies; nombreuses sont par contre les homélies dont nous avons soit la traduction latine soit le texte grec; des commentaires, nous connaissons des parties très importantes de quelques uns.

a) Les *scolies* composées par Origène semblent avoir été très nombreuses. Saint Jérôme en mentionne, dans la lettre XXXIII, sur l'Exode, le Lévitique, Isaïe, les psaumes I-XV, l'Ecclésiaste, certaines parties de saint Jean, tout le psautier. Ailleurs, il en cite qui étaient relatives à l'évangile de saint Matthieu et à l'épître aux Galates. Rufin a utilisé des scolies sur les Nombres. Il semble que sur la Genèse aussi il y ait eu des scolies. Dans l'ensemble tout cela a disparu. La *Philocalie* et les Chaînes ont conservé un certain nombre de fragments qui peuvent provenir des scolies : on ne saurait apporter trop d'attention à examiner et à critiquer ces fragments. Beaucoup de ceux qui portent, ou auxquels on attribue le nom d'Origène sont certainement apocryphes.

b) Les *homélies* nous sont mieux connues, bien qu'un immense déchet puisse ici encore être constaté et que la plupart de celles qui nous sont parvenues nous soient arrivées en traductions latines. Origène avait prêché un nombre considérable de ces homélies : nous pouvons en identifier plus de cinq cents dont deux cents à peu près sont restées en notre possession; mais il est assuré qu'il y en a eu beaucoup d'autres.

Saint Jérôme, *Epist.*, XXXIII, 4, parle de deux livres d'homélies mélangées (*mixtarum*); ce dernier mot est peut-être corrompu, et nous ne savons rien du contenu de ces deux livres.

Nous avons en latin, dans une traduction de Rufin : seize homélies sur la Genèse (la XVIIe n'est pas authentique); treize homélies sur l'Exode; seize homélies sur le Lévitique; vingt-huit homélies sur les Nombres. Il a existé treize homélies sur le Deutéronome que Rufin n'a pas eu le temps de traduire et qui sont perdues.

Nous possédons, toujours dans une traduction de Rufin : vingt-huit homélies sur Josué, neuf sur les Juges, neuf sur les Psaumes; ces dernières sont les restes d'une prédication très développée, car saint Jérôme connaissait 120 homélies relatives à 63 psaumes.

Il a existé quatre homélies sur les livres des Rois : nous en connaissons deux, une traduite en latin par un inconnu, et une en grec sur la pythonisse d'Endor. Cassiodore parle d'une homélie sur le IIe livre des Chroniques et d'une homélie sur le livre d'Esdras. Saint Hilaire avait traduit ou adapté vingt-deux homélies sur Job qui ont disparu. Saint Jérôme signale encore sept homélies sur les Proverbes et huit sur l'Ecclésiaste.

En ce qui concerne les Prophètes, il a existé vingt cinq homélies sur Isaïe, dont neuf seulement, traduites par saint Jérôme, nous sont parvenues; quarante-cinq homélies sur Jérémie dont nous connaissons vingt dans leur texte grec : douze de ces dernières existent aussi dans une traduction de saint Jérôme, et deux autres ne se trouvent que dans la version latine. Nous ignorons le nombre des homélies prêchées sur Ézéchiel : la traduction de saint Jérôme compte quatorze numéros.

Nous savons qu'Origène avait prêché sur les évangiles de saint Matthieu et de saint Luc. Les vingt-cinq homélies sur saint Matthieu sont perdues; Jérôme en a traduit trente-neuf sur saint Luc. Des dix-sept homélies sur les Actes, il ne reste qu'un fragment dans la *Philocalie*. Il a existé également onze homélies sur la IIe lettre aux Corinthiens; deux sur une des lettres aux Thessaloniciens, une sur l'épître à Tite, dix-huit sur l'épître aux Hébreux. Les chaînes contiennent de nombreux fragments des homélies sur la IIe aux Corinthiens et Eusèbe cite deux fragments relatifs à la lettre aux Hébreux.

Les homélies d'Origène ont pour nous un intérêt d'autant plus considérable qu'elles sont parmi les témoins les plus anciens de l'éloquence chrétienne. Avant elles, nous ne voyons guère à citer que l'écrit faussement appelé la IIe lettre de Clément de Rome et le *Quis dives salvetur?* de Clément d'Alexandrie, et ces deux pièces sont insuffisantes pour nous permettre un jugement assuré. Les sermons d'Origène, au contraire, nous mettent en présence d'un prêtre du IIIe siècle, qui parle avec la plus grande familiarité, à un auditoire fidèle, qui enseigne la vertu et condamne le vice, qui explique, selon les circonstances, les passages les plus remarquables de l'Écriture : grâce à eux, nous pouvons assez bien nous faire une idée de la mentalité d'une communauté chrétienne entre 230 et 240.

Toutes les homélies d'Origène ont été prêchées à Césarée de Palestine: elles sont donc postérieures à 232 et à l'exil du maître hors d'Alexandrie. Les dates exactes de chaque série sont parfois difficiles à établir, Nous savons seulement que les homélies sur saint Luc comptent parmi les plus anciennes et doivent remonter à 233 environ; celles sur les Juges à cause des allusions à une persécution qui peut être celle de Maximin remonteraient à 235; celles sur Josué sont peut-être les plus récentes, et on les attribue à 250 environ. Au reste, le problème de la chronologie n'a ici qu'une importance secondaire, car on retrouve partout le même esprit, les mêmes tendances et on ne peut saisir aucun développement dans la méthode du prédicateur.

c) Les *commentaires*, à l'encontre des homélies, prêchées pour les simples fidèles, étaient des ouvrages savants, destinés à des lecteurs instruits, et faits pour expliquer en détail les difficultés des Livres Saints. Nulle part peut-être n'éclate mieux la complexité de l'esprit d'Origène, complexité que traduit son impuissance à retenir l'élan d'une pensée toujours en mouvement. Le moindre mot lui suggère des idées neuves, appelle des souvenirs lointains. L'exégète va et vient, multiplie les digressions interminables; s'arrête lorsqu'il lui plaît, pour repartir ensuite de plus belle, voire pour revenir en arrière, sans se soucier du but dernier qu'il s'était d'abord proposé d'atteindre. Aussi ces commentaires atteignent-ils des dimensions impressionnantes; mais, malgré la multiplicité des livres dont chacun d'eux est composé, ils s'arrêtent presque tous avant d'avoir achevé l'explication de l'ouvrage biblique qu'ils avaient promise.

Sous forme de commentaire, Origène avait ainsi interprété :

La Genèse, en 12 ou 13 livres : cet ouvrage commencé à Alexandrie, donc avant 230, fut terminé à Césarée. Il ne comprenait que l'explication des quatre premiers chapitres de la Genèse. Saint Ambroise l'a eu devant les yeux pour rédiger le *De Paradiso* et l'*Hexaméron*. On en possède quelques fragments dans les Chaînes.

Un certain nombre de psaumes, 41, semble-t-il, commentés en 46 livres. De ce commentaire, nous sont parvenus seulement des fragments dans les Chaînes; mais il a été très fortement utilisé par Eusèbe de Césarée, de sorte que les exégèses principales nous en restent pratiquement accessibles. Voir R. Devreesse, art. *Chaînes exégétiques*, dans le *Supplém. au Dict. de la Bible*, t. I, col. 1120-1122.

Le livre des Proverbes, en trois tomes, disparus également, à l'exception d'un petit nombre de fragments. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1161-1162.

Le Cantique des Cantiques : de ce livre, Origène avait même rédigé deux commentaires; le second, daté de 240-241, comprenait dix tomes, et était, au témoignage de saint Jérôme, le chef-d'œuvre de son auteur. Il nous en reste le prologue, les livres I à III et une partie du IVe, le tout dans une traduction de Rufin.

Les trente premiers chapitres d'Isaïe : commentaire à peu près entièrement perdu.

La prophétie d'Ézéchiel, en vingt-cinq livres, rédigés partie à Césarée, partie à Athènes vers 240 : nous n'avons de l'ouvrage qu'un fragment dans la *Philocalie*, et peut-être quelques citations dans les Chaînes. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1155.

Les Lamentations de Jérémie, en cinq livres, déjà terminés à Alexandrie, et dont seules les Chaînes conservent des fragments. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1154.

Les douze petits prophètes, dont Eusèbe connaissait un commentaire en vingt-cinq livres : peut-être l'ouvrage d'Origène avait-il été plus étendu et une partie en avait-elle déjà disparu à l'époque de l'historien.

L'évangile selon saint Matthieu. Le commentaire comprenait vingt-cinq livres, et nous avons encore dans l'original grec les livres X à XVIII. Dans une traduction latine anonyme, connue sous le nom de *In Matthæum commentariorum series*, nous avons toute la partie qui commence au chapitre IX du livre XII et se poursuit jusqu'à l'exégèse de Matth., XXVII, 63. Cette traduction est peut-être un remaniement et ne doit pas nous amener nécessairement à penser avec Harnack qu'Origène lui-même avait donné deux éditions de son commentaire. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1169-1170.

L'évangile selon saint Luc a été l'objet d'un commentaire en quinze livres dont il ne reste rien. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1185-1186.

L'évangile selon saint Jean a servi de thème à l'un des commentaires les plus longs d'Origène. Cet ouvrage, commencé à Alexandrie avant 228, n'était pas encore achevé sous le règne de Maximin; il ne le fut jamais, puisque le dernier livre connu, le XXXIIe, s'achève sur l'exégèse de Joa., XIII, 33. Nous avons encore en grec les livres, I, II, VI, XIII, XIX (en partie), XX, XXVIII, XXXII, et, sans doute, un certain nombre de fragments tirés des Chaînes; mais la critique de ceux-ci a été jusqu'à présent faite de façon déplorable, et nombreux sont les extraits attribués à Origène qui, en réalité, appartiennent à Théodore de Mopsueste, à Photius ou à d'autres. Devreesse, *loc. cit.*, col. 1198-1199 et *Revue biblique*, 1927, p. 203-207.

L'épître aux Romains avait été commentée par Origène en 15 tomes. Dès la fin du IVe siècle, le texte de ce commentaire était en mauvais état. Rufin, tout en se plaignant de cet état de choses en donna une traduction qui ressemble fort à un remaniement abrégé, et qui ne contient que dix livres. Quelques fragments, conservés dans la *Philocalie* et dans les Chaînes, permettent de se faire une idée approximative de la méthode employée par Rufin. Devreesse, *op. cit.*, col. 1215.

L'épître aux Galates: Saint Jérôme connaissait un commentaire d'Origène en cinq livres sur cette épître, et il s'est fort inspiré de cet ouvrage dans son propre commentaire. Trois fragments du premier livre sont conservés par Pamphile, *Apol. pro Orig.*, et peut-être trouvera-t-on d'autres extraits dans les Chaînes.

L'épître aux Éphésiens : Le commentaire d'Origène comprenait trois volumes et saint Jérôme lui doit beaucoup pour sa propre exégèse. Il en cite un fragment dans l'*Apol. advers. Rufin.*, I, 28. Les Chaînes ont par ailleurs conservé d'assez longs extraits de cette œuvre, et il est intéressant de comparer ces passages aux explications données par saint Jérôme.

L'épître aux Philippiens : Origène avait écrit sur elle un commentaire en un livre qui n'allait pas au dela de la fin du c. III. Il n'en reste que le souvenir.

L'épître aux Colossiens : son commentaire comprenait au moins trois livres qui allaient jusqu'au c. IV, 12, de la lettre. L'ouvrage a entièrement disparu.

Les épîtres aux Thessaloniciens : trois livres de commentaires sur la 1re lettre; un livre sur la 2e. Saint Jérôme, *Epist.*, CXIX, 9, cite un passage emprunté au IIIe livre sur la Ire épître; c'est tout ce que nous possédons de l'œuvre d'Origène.

L'épître à Philémon : commentaire en un livre, disparu à l'exception d'un passage mentionné par l'*Apologia pro Orig.* de Pamphile.

L'épître à Tite : peut-être un seul livre de commentaires, dont nous connaissons cinq fragments grâce à l'*Apologia* de Pamphile; une allusion est faite à cet ouvrage dans une question posée à l'abbé Barsanuphius sur la préexistence des âmes. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 891.

L'épître aux Hébreux : Pamphile cite quatre extraits d'un commentaire de cette lettre, et la chaîne de Nicétas donne deux explications d'Origène relatives l'une au prologue, l'autre à Hebr., I, 8.

L'Apocalypse : Il n'est pas sûr qu'Origène ait jamais publié un commentaire sur l'Apocalypse, car les témoignages anciens sont muets à ce sujet. Les fragments attribués à Origène, qui ont été retrouvés dans un manuscrit du Météore, ne sont sans doute pas tous de lui; et ceux qui peuvent l'avoir pour auteur ne proviennent peut-être pas d'un commentaire. On doit encore étudier de très près ces fragments.

Ce qui frappe au premier abord dans ces commentaires, c'est leur longueur démesurée. Une fois engagé, Origène ne sait plus s'arrêter. Il explique les moindres détails; en philologue et en historien averti, il discute les variantes des textes, les problèmes de chronologie et de topographie; et surtout il développe à perte de vue les interprétations allégoriques du texte sacré. Leur masse a contribué à faire périr ces immenses productions. Déjà à la fin du IVe siècle, on se préoccupait de les abréger pour la plus grande commodité des lecteurs. On n'a pas dû les recopier très souvent; et lorsque l'ère des caténistes s'est ouverte, ceux-ci se sont contentés de puiser dans le trésor que leur offraient les commentaires du maître; encore beaucoup d'entre eux ont-ils reculé devant l'exégèse allégorique qui lui était familière; ils ont préféré les méthodes historiques de l'école d'Antioche, si bien qu'ils ont fait de saint Jean Chrysostome ou de Théodoret leurs chefs de file, et ils n'ont cité d'Origène que des morceaux épars, seuls témoins pour nous, en un grand nombre de cas, de cette énorme production.

2° *Livres d'apologie et de polémique.* — La plus considérable des œuvres apologétiques d'Origène, la seule aussi qui nous soit parvenue est la *Réfutation du discours véritable de Celse*, en huit livres.

On a beaucoup discuté naguère sur la personnalité de Celse. Origène lui même n'a pas résolu l'énigme, et nous sommes encore moins bien renseignés que lui. Il est du moins vraisemblable que le *Discours véritable* avait été écrit vers 178. Son auteur était un païen instruit, curieux des choses religieuses, fervent admirateur de la philosophie platonicienne, citoyen dévoué au bien de la chose publique. L'un des premiers, Celse avait été frappé de la vigueur étrange du christianisme, et il avait entrepris de donner de son enseignement une réfutation en règle. Sa tentative pourtant ne semble pas avoir rencontré très grand succès : ce fut seulement vers 248 que l'ami d'Origène, Ambroise, eut l'occasion de lire le *Discours véritable;* il en fut assez ému pour demander aussitôt à Origène une réfutation en règle d'un ouvrage qu'il regardait comme un danger sérieux pour la foi des simples; et le docteur alexandrin se mit à la besogne, sans beaucoup d'enthousiasme. Il se contenta d'abord d'une argumentation sommaire contre Celse. Puis, peu à peu, il s'aperçut que cette méthode serait insuffisante; et, à partir du c. XXVIII de son livre Ier, il s'appliqua à copier textuellement les arguments de Celse et à les réfuter l'un après l'autre. Il va sans dire que son ouvrage prit de la sorte des proportions considérables, d'autant plus qu'Origène n'était pas homme à épargner les digressions. Du moins le *Contra Celsum* est-il la plus complète et la plus puissante des apologies que nous ait transmises l'antiquité chrétienne.

Tour à tour, Origène y déploie les qualités les plus belles du philosophe, de l'exégète, du chrétien. Il ne laisse sans réplique aucune des difficultés soulevées par Celse. Celui-ci avait fait preuve d'une incontestable érudition. Origène le dépasse encore sur ce terrain. Qu'il s'agisse d'expliquer l'Ancien Testament et de légitimer la révélation dont les Juifs étaient les dépositaires, ou qu'il faille venger le Nouveau Testament des railleries ou des critiques d'un adversaire impitoyable, il a réponse à tout. Et son style, habituellement assez terne, s'élève à une vraie éloquence pour décrire la vie des chrétiens ou pour exposer leurs revendications en face de l'État romain.

Il est très probable qu'à côté du *Contra Celsum*, il a existé d'autres ouvrages apologétiques rédigés par Origène ou dictés par lui. Nous connaissons du moins avec certitude les nombreuses discussions que le maître a dû soutenir avec les Juifs, avec le valentinien Candidus, avec l'évêque de Bostra, Bérylle; ces discussions ont dû être notées par des tachygraphes, et Origène se plaint quelque part des résumés tendancieux ou apocryphes qui en circulaient de son temps. Aucune trace de ces procès-verbaux n'a subsisté jusqu'à nous.

3° *Œuvres théologiques.* — De tous les écrits d'Origène, le plus important, sinon le plus considérable par son étendue est celui qui porte le titre de Περὶ ἀρχῶν, *Sur les principes.*

Cet ouvrage, dont la date est impossible à fixer avec certitude, doit être l'un des plus anciens parmi les travaux du grand docteur. Nous savons qu'il a été rédigé avant 230, et les raisons ne manquent pas pour croire que les années 212-215 ont été celles de sa composition. Origène se propose de fournir à ses lecteurs un exposé systématique de toute la doctrine chrétienne. Après un avant-propos, où l'auteur rappelle quels sont les dogmes enseignés par l'Église et quels sont, à côté d'eux, les problèmes librement discutés par les fidèles, viennent quatre livres qui traitent successivement de Dieu et des êtres célestes; du monde matériel et de l'homme; du libre arbitre et de ses conséquences; de l'Écriture sainte. Ce sommaire suffit à montrer que l'ordre suivi par Origène est loin d'être rigoureux. De fait nous en comprenons mal aujourd'hui l'économie, et nous sommes plus sensibles que ses premiers lecteurs, à ses répétitions, à ses digressions perpétuelles, à ses retours en arrière. Ces défauts, sur lesquels il serait facile d'insister n'empêchent pas que le *De principiis* ne soit un très grand livre. Il ne constitue pas seulement le premier effort de la pensée théologique vers la constitution d'un exposé complet de l'enseignement chrétien; il est encore remarquable par l'audace de ses hypothèses, par la fermeté de l'attachement à l'Église dont il témoigne, par la réfutation des hérésies auxquelles il s'attaque. Nulle part Origène ne déploie aussi brillamment ses qualités de penseur chrétien.

Le texte original du *De principiis* a presque entièrement disparu. Grâce à la *Philocalie*, nous possédons encore deux fragments importants, qui appartiennent, l'un au l. III sur le libre arbitre, l'autre au l. IV sur l'inspiration et l'interprétation des Livres saints. Ces fragments sont intéressants; malheureusement, ils ne concernent ni l'un ni l'autre les doctrines propres à Origène. De celles-ci, nous sommes obligés de chercher l'expression authentique dans les morceaux que cite l'empereur Justinien dans et à la suite de sa lettre à Ménas; encore faut-il remarquer que cette lettre, destinée à dénoncer les abominables erreurs d'Origène, est un réquisitoire et que le dossier qui l'accompagne est fait de courtes citations, éloignées de leur contexte, et choisies à dessein pour rendre plus sensibles ces erreurs : on ne saurait donc avoir en un tel florilège qu'une confiance limitée. Voir ci-dessous l'art. ORIGÉNISTES (*Controverses*).

Deux traductions latines ont existé de l'ouvrage : la première a Rufin pour auteur : nous avons souvent déjà rencontré le nom de cet infatigable travailleur à qui nous devons d'avoir conservé tant de travaux d'Origène. De fait, c'est encore sa traduction qui nous permet, seule, de lire aujourd'hui le *De principiis* dans son intégrité. Malheureusement, nous ne pouvons pas être toujours assurés de la fidélité du traducteur. Rufin ne s'est pas contenté, selon la méthode alors en usage, de travailler vite, et de s'attacher plutôt au sens général du texte qu'à la teneur littérale des phrases; il avoue lui-même, dans ses préfaces, qu'il s'est autorisé à ajouter, à retrancher, à interpréter, ce qui dans l'œuvre du vieux maître risquait de choquer l'orthodoxie de ses propres contemporains : il nous a donc donné un texte édulcoré du *De principiis*, et il n'est pas toujours possible de retrouver avec certitude les traces de l'activité personnelle de Rufin.

Beaucoup plus exacte a dû être la seconde traduction, qui avait été faite par saint Jérôme, comme une réponse à Rufin. Saint Jérôme, devenu à cette période de sa vie un fougueux adversaire d'Origène, voulait, à l'inverse de Rufin, mettre en relief les erreurs d'Origène; il était obligé pour cela de suivre de très près son texte, peut-être même d'appuyer à l'occasion sur tel ou tel point délicat, de transformer en affirmation une hypothèse de l'auteur. Nous aurions le plus vif intérêt à pouvoir comparer les deux versions. Mais celle de saint Jérôme a disparu à l'exception d'un certain nombre de fragments cités par la lettre CXXIV à Avitus, *P. L.*, t. XXII, col. 1059 sq. Si importants que soient ces morceaux, il faut faire à leur sujet la même remarque qui a été faite à propos de ceux qui suivent la lettre à Ménas. Ce sont des pièces à conviction, délibérément choisies pour entraîner une condamnation : entre Rufin qui est un avocat, et saint Jérôme qui tient la place du ministère public, le choix du lecteur contemporain est des plus difficiles,

Ce que nous venons de dire laisse entrevoir les besognes qui attendent le commentateur du *De principiis.* De très bonne heure, ce livre a été violemment attaqué : il est possible qu'il ait rencontré des contradicteurs avant même la mort d'Origène. En tout cas, au début du IVe siècle, puis vers la fin de ce même siècle, puis surtout au temps de l'empereur Justinien, il a été l'objet de critiques nombreuses et souvent justifiées. Sans doute, on ne saurait pas juger équitablement un tel ouvrage en se plaçant au point de vue de l'orthodoxie postérieure : Origène n'a pas pu, en parlant des grands mystères du christianisme, employer un langage aussi précis que celui des théologiens postérieurs aux conciles de Nicée, d'Éphèse et de Chalcédoine, et il a droit aux circonstances atténuantes. Mais on ne peut s'empêcher de signaler dès maintenant la témérité de certaines de ses hypothèses, sinon de plusieurs de ses affirmations : les théories qu'il propose sur les fins dernières en particulier sont loin de trouver appui dans la tradition. Il était dès lors naturel que l'Église ne reconnût pas là son enseignement et qu'elle fût amenée à mettre les fidèles en garde contre de telles doctrines.

Des autres ouvrages théologiques d'Origène, nous ne connaissons guère que les titres, et quelques fragments assez insignifiants.

Nous savons ainsi qu'Origène avait écrit, pendant qu'il était encore à Alexandrie, dix livres de *Stromates.* Le même titre avait été déjà employé par Clément et il désigne, semble-t-il, un ouvrage de composition assez lâche, dans lequel pouvaient se mélanger les exposés doctrinaux et les commentaires exégétiques. Peut-être ceux-ci y tenaient-ils la première place, s'il faut croire saint Jérôme, qui, dans la lettre à Læta, range cet ouvrage au nombre des écrits relatifs à l'Écriture. Par saint Jérôme et par Origène lui-même, qui y fait plusieurs allusions, nous savons que les *Stromates* expliquaient des passages du Deutéronome, de Daniel, des lettres de saint Paul.

Le traité *Des principes* renvoie, à propos de la résurrection, à d'autres livres où l'auteur a traité plus complètement le sujet, *De princip.*, II, x, 1. Des ouvrages sur la résurrection, qui ont été plusieurs fois combattus pendant l'antiquité, nous avons gardé quelques fragments. Saint Jérôme semble signaler un traité en deux livres sur la résurrection, et deux dialogues sur le même sujet; mais il ne nous est pas possible de savoir en quoi les dialogues se distinguaient du traité, et nous sommes d'autant plus embarrassés que le même auteur cite quelque part le quatrième livre sur la résurrection.

4° *Œuvres ascétiques.* — Origène a laissé deux ouvrages ascétiques : l'*Exhortation au martyre*, et le livre *Sur la prière.*

Le premier est un écrit de circonstance. On était en 235; la persécution de Maximin venait de commencer; Origène et ses amis de Césarée, Ambroise et Protoctète, pouvaient à tout instant redouter d'être jetés en prison et conduits devant les tribunaux. De la même plume avec laquelle il avait naguère encouragé son père Léonide, Origène adressa à ceux qu'il aimait quelques pages ardentes pour les exhorter à rendre le bon témoignage au Seigneur. Ces pages évidemment improvisées, écrites tout d'un jet, sont peut-être les plus belles qu'ait jamais publiées le grand docteur, car on y sent vibrer son âme ardente et fière de chrétien authentique. Pas l'ombre d'une déclamation; une parfaite maîtrise de soi; une entière sérénité en face des supplices et de la mort elle-même. Origène s'y livre tout entier : à ceux qui seraient tentés de ne voir en lui qu'un philosophe égaré par erreur dans l'Église, il suffirait de lire l'*Exhortation au martyre* pour comprendre leur illusion. Parmi les Pères, aucun n'a su mieux parler qu'Origène de la grandeur du témoignage rendu par les martyrs.

Le *Traité sur la prière*, que ne mentionnent ni Eusèbe ni saint Jérôme, mais qui est cité par Pamphile, se divise assez nettement en deux parties : dans les dix-sept premiers chapitres, Origène traite de la prière en général, de sa nécessité et de son efficacité. Les chapitres suivants (XVIII-XXX) sont un commentaire de l'oraison dominicale. L'auteur ne se contente pas d'expliquer le texte sacré selon les règles de l'exégèse la plus minutieuse; il en tire des leçons de vie pratique et d'ascèse; et celles-ci, vigoureusement tracées, ont contribué à faire de cet ouvrage un des plus fréquemment lus et cités dans l'antiquité chrétienne.

5° *Correspondance.* — A tous les écrits que nous venons de citer, il convient d'ajouter une correspondance qui a dû être extrêmement riche et variée. Origène était en relations avec un nombre considérable de ses contemporains; et la réputation que lui avait value sa science, avait contribué à faire de lui une sorte d'oracle sans cesse et de partout consulté. De bonne heure, on constitua des recueils de ses lettres. Eusèbe pour sa part avait fait un de ces recueils qui ne contenait pas moins de cent lettres; dans son catalogue, saint Jérôme ne signale pas moins de quatre collections, dont une en neuf livres. Nous connaissons les destinataires de quelques-unes de ces lettres : l'empereur Philippe l'Arabe, l'impératrice Séléra, le pape Fabien et beaucoup d'autres évêques à qui il démontrait son orthodoxie; mais nous n'avons plus, dans leur intégrité, que deux lettres d'Origène, adressées l'une à Jules Africain, l'autre à saint Grégoire le Thaumaturge.

La lettre à Jules Africain traite de l'histoire de Suzanne et des vieillards, et en démontre la canonicité : à son correspondant qui affirmait le caractère apocryphe de cette histoire, Origène rappelle que d'autres parties de Daniel, voire d'autres livres reçus par l'Église, dans le canon des Écritures ne figurent pas dans le texte hébreu : l'autorité de l'Église n'est-elle pas en définitive supérieure à celle de la synagogue? La lettre à Grégoire de Néocésarée étudie les relations entre le christianisme et la littérature ou la philosophie profane. Grave problème qui passionnait alors les esprits curieux et qui devait être maintes fois repris par la suite : Origène n'a aucune peine à en fournir la solution définitive : le chrétien peut étudier les sciences helléniques pourvu qu'il ne s'arrête pas à elles, mais qu'il les fasse servir à une intelligence de plus en plus complète de l'Écriture.

Aux ouvrages authentiques d'Origène, dont nous achevons ici la liste, on pourrait ajouter peut-être quelques autres titres : saint Jérôme semble attribuer à Origène un *Onomasticon*, c'est-à-dire une liste explicative de noms hébreux de personnes et de lieux contenus dans la Bible; Victor de Capoue cite deux fragments d'un premier livre d'Origène *Sur la Pâque* et encore un Περὶ φύσεως, qui comptait au moins trois livres. Nous n'oserions affirmer avec certitude l'existence de ces ouvrages.

« Origène est l'un des trois ou quatre plus grands noms de l'ancienne littérature chrétienne. Pas plus qu'aucun de ses prédécesseurs, il n'a cherché à faire œuvre d'art; il est indifférent à tout ce qui n'est pas la recherche de la vérité par l'intelligence de l'Écriture. Ses écrits sont issus directement de son enseignement ou de sa prédication; la doctrine en a été préparée par de vastes lectures et de longues méditations; la forme en est improvisée; beaucoup ne sont que des leçons ou des sermons recueillis par les sténographes. La composition y est assez libre, sans toutefois jamais devenir confuse; l'expression sans recher-

che, mais nette et précise. Origène n'a nullement prétendu à l'éloquence; il faut lui savoir gré de recourir aux procédés de la rhétorique seulement dans la mesure où aucun esprit cultivé, de son temps, ne pouvait s'en passer. Certaines parties de ses homélies nous ouvrent un jour sur l'histoire intérieure de l'Église au IIIe siècle, et ne manquent pas de vie ni d'accent; dans quelques pages de ses traités dogmatiques, l'élévation de la pensée communique au style même une fermeté et une grandeur qui ne sont pas sans beauté. » A. Puech, *Hist. de la littér. grecque chrétienne*, t. II, p. 437-438.

III. L'ÉCRITURE, LA TRADITION ET LA PHILOSOPHIE DANS LA MÉTHODE D'ORIGÈNE. — Lorsqu'on se trouve en présence d'une œuvre aussi considérable que celle d'Origène, la première question qui se pose est celle de la méthode selon laquelle il convient d'en aborder l'étude. Elle revient au fond à se demander ce qu'a prétendu faire l'écrivain dont on s'occupe, car il est évident qu'on ne comprendra bien ses ouvrages qu'à la condition de se placer au même point de vue qu'il a envisagé lui-même; et l'on ne traitera pas de la même manière un exégète qui cherche dans l'Écriture sainte la formule divinement inspirée de sa croyance ou un philosophe qui spécule librement sur les problèmes les plus complexes de la métaphysique.

Origène a été essentiellement un bibliste, et c'est là, semble-t-il, ce qui conditionne toute sa carrière scientifique. La Bible est au point de départ de sa pensée : tout enfant, il en lisait déjà les différents livres sous la conduite de son père; jamais il n'a cessé de l'étudier et de l'expliquer. Il a passé de longues années à en établir le texte, à comparer entre elles les diverses traductions grecques et à noter leurs rapports avec l'original hébreu. Il s'est plu à chercher la signification des noms propres de l'Ancien et du Nouveau Testament et il a peut-être consigné le résultat de ses recherches dans un *Onomasticon*. Lorsqu'il a prêché, et nous avons vu combien grand était le nombre de ses homélies, il a toujours expliqué la Bible à ses auditeurs de Césarée : nous ne connaissons pas un seul de ses sermons qui ne soit consacré à l'interprétation d'un passage de l'Écriture, et ce sont parfois des commentaires presque entiers des Livres saints qu'il a donnés sous forme de sermons. Lorsqu'il a écrit, il a le plus souvent commenté la Bible : deux seulement de ses grand ouvrages, le *Contre Celse* et le *De principiis* sont autre chose que des commentaires; encore suffit-il d'ouvrir ces livres, tout de même que le *De oratione* ou l'*Exhortation au martyre*, pour voir la place qu'y occupent les textes scripturaires; certaines de leurs pages en sont complètement tissées.

On ne veut pas dire par là qu'Origène n'a pas fait preuve d'originalité, nous verrons au contraire qu'il a déployé, au service de l'exégèse, toutes les ressources d'un esprit extraordinairement prompt et audacieux. Mais il reste que sa pensée a été informée en quelque manière par les Écritures, qu'elle s'est toujours adaptée à elles, et que, jusque dans ses spéculations les plus aventureuses, elle a cherché à s'appuyer sur des autorités bibliques. On explique ainsi le caractère de ses raisonnements qui ne se développent pas à l'aise, s'ils ne sont pas consacrés à l'explication d'un texte, et même certaines de ses affirmations, ou tout au moins de ses recherches, qui trouvent leur point de départ en une citation mystérieuse et qui ne s'arrêtent pas avant d'en avoir proposé un commentaire.

Un seul homme, dans l'antiquité chrétienne, pourrait être comparé à Origène pour l'ampleur de son érudition biblique : saint Jérôme. Encore saint Jérôme est-il inférieur à Origène qu'il traduit souvent, à qui il emprunte plus souvent encore, et dont il n'a jamais les splendides élans vers les cimes.

1° *Inspiration de l'Écriture.* — Ce qu'Origène respecte avant tout dans l'Écriture, c'est son origine divine. La Bible tout entière, Ancien et Nouveau Testament, vient de Dieu, et entre tous ses Livres éclate une merveilleuse harmonie : « Ceux qui ne savent pas reconnaître l'harmonie divine des Livres saints croient parfois sentir une dissonance entre l'Ancien Testament et le Nouveau, entre la Loi et les Prophètes, entre les Évangiles comparés les uns aux autres, entre Paul et ses collègues dans l'apostolat. Mais un homme exercé dans cette musique divine, sage en paroles et en œuvres, véritable David, aux mains habiles, selon l'étymologie de ce nom, saura exécuter cette symphonie, entendant à propos tantôt les cordes de la Loi, tantôt celles de l'Évangile qui résonnent à l'unisson, tantôt celles des prophètes ou celles des apôtres qui s'accordent également. Car toute l'Écriture est un divin instrument parfaitement réglé, dont les sons différents forment un merveilleux concert. » *Philocalie*, VI, 2, *P. G.*, t. XIII, col. 832. Ceux contre lesquels lutte ici Origène sont les marcionites; il n'est guère d'hérésie qu'il ait combattue avec plus d'acharnement que celle de Marcion; et, nous le verrons, il s'agit beaucoup moins pour lui, lorsqu'il le fait, de prouver l'unité métaphysique de Dieu que de montrer l'harmonie des deux Testaments qui se réclament d'un seul et même auteur divin.

Que ces livres soient divins, en effet, voilà pour Origène une vérité à peu près évidente : du moins la démonstration de cette vérité se confond-elle avec la preuve de la divinité du christianisme : « En démontrant brièvement la divinité de Jésus par les prophéties qui le concernent, nous démontrons du même coup l'inspiration des Écritures contenant ces prophéties, comme aussi celle des écrits où sa vie terrestre et son enseignement sont rapportés avec tant de force et d'autorité qu'ils ont opéré la conversion des Gentils. L'inspiration des prophéties et le caractère spirituel de la Loi mosaïque ont éclaté à tous les regards à l'avènement de Jésus. Auparavant, il n'était guère possible de prouver avec évidence l'inspiration de l'Ancien Testament. Mais la venue du Messie a fait voir clairement à ceux qui pouvaient suspecter l'origine divine de la Loi et des Prophètes qu'ils ont été vraiment écrits sous l'influence de la grâce céleste. Bien plus, quiconque lira avec attention les paroles des prophètes se convaincra sans peine, à l'enthousiasme dont il sera rempli, que ces livres sont bien de Dieu et n'ont pas des hommes pour auteurs. La lumière dont resplendit la loi de Moïse était jadis couverte d'un voile; à l'avènement de Jésus, le voile s'est écarté et les biens dont la lettre était la figure ont brillé à tous les regards. » *De princ.*, IV, VI, *P.G.*, t. XI, col. 352-363.

Origène ne s'intéresse guère à la psychologie du prophète; tout au plus tient-il à faire remarquer que celui-ci n'est pas un de ces extatiques, semblables à ceux dont se glorifiait naguère le paganisme ou encore à ceux qu'exaltaient les adeptes de Montan. Depuis longtemps, l'Église admettait que le véritable prophète ne doit pas « parler en extase », selon la formule de Miltiade, et que l'inspiration est incompatible avec le désordre mental. Origène, lorsqu'il réfute les opinions de Celse, se trouve amené à insister sur ce point : « S'il est vraiment participant de l'Esprit de Dieu, il faut que l'homme inspiré tire de ses oracles plus de profit que ceux qui viennent le consulter... et qu'il ait toute sa lucidité d'intelligence précisément à l'heure où la divinité réside en lui. Les prophètes juifs, éclairés vraiment de l'Esprit de Dieu, comme nous le démontrons par les saintes Écritures, étaient les pre-

miers à profiter de la présence d'un hôte aussi noble. Le contact avec l'Esprit-Saint, si j'ose parler ainsi, rendait leur entendement plus pénétrant et leur âme plus resplendissante. Leur corps même ne faisait plus obstacle à la vertu. » *Contra Cels.*, VII, 7, *P. G.*, t. XI, col. 1432.

L'essentiel, c'est que les écrivains sacrés soient, comme ils le sont, pénétrés de l'Esprit divin, qu'ils aient rédigé leurs livres sous son inspiration, *De princ.*, IV, IX, *P. G.*, t. XI, col. 360; qu'ils aient été illuminés par lui, *De princ.*, IV, XIV; *Contra Cels.*, VII, 7, *P. G.*, t. XI, col. 373, 1429. Il est dès lors assuré qu'un ouvrage écrit en de telles conditions sera plein d'enseignements bienfaisants, qu'aucun mot, qu'aucune lettre n'y sera inutile, que tout y aura une signification profonde et que le seul devoir de l'interprète sera de découvrir cette signification.

2° *Méthode d'exégèse.* — Comment faire pour expliquer les livres de l'Écriture inspirée? Nous touchons ici l'un des points fondamentaux de l'origénisme. Origène commence par rappeler que l'existence du sens mystique de l'Écriture est un dogme traditionnel dans l'Église : (*Est illud in ecclesiastica prædicatione*) *quod per Spiritum Dei Scripturæ conscriptæ sint et sensum habeant, non eum solum qui in manifesto est, sed et alium quemdam latentem quamplurimos. Formæ enim sunt hæc quæ descripta sunt sacramentorum quorumdam et divinarum rerum imagines. De princ.*, I, proœm., 8, *P. G.*, t. XI, col. 119.

D'une manière plus précise encore, Origène explique qu'il y a dans l'Écriture un triple sens : « Dans les Proverbes de Salomon, il est dit à propos des préceptes divins : Transcris-les trois fois dans ta volonté et ton intelligence, afin de répondre des paroles de vérité à ceux qui t'interrogeront. Il faut donc écrire trois fois en son âme les pensées des saintes Lettres. Les simples s'édifieront de ce que nous pourrons appeler la chair de l'Écriture, nous voulons dire le sens direct; les plus avancés profiteront de ce qui en est comme l'âme; les parfaits, selon le mot de l'Apôtre... jouiront de la loi spirituelle, qui contient l'ombre des biens à venir. L'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et l'esprit. De même l'Écriture octroyée par Dieu pour le salut des hommes. » *De princ.*, IV, XI, *P. G.*, t. XI, col. 364-365. Cf. *In Levit.*, hom. V, 1; *In Genes.*, hom. II, 6; hom., XI, 3; hom. XVII, 9; *P. G.*, t. XII, col. 447, 173, 224, 262.

Le sens corporel est aussi le sens littéral ou historique : c'est le premier, le plus clair, le plus facile à découvrir. Origène assure cependant qu'il est des cas assez nombreux dans lesquels ce sens n'existe pas, que certaines parties de l'Écriture n'ont rien de corporel, qu'il n'y faut chercher que l'âme et l'esprit. *De princ.*, IV, XII, *P. G.*, t. XI, col. 365. Formule étrange, et qui a besoin d'explication : Origène veut dire par là que les écrivains sacrés usent de comparaisons, de métaphores, de paraboles, d'allégories et qu'ils ne sauraient être pris au mot, sans impossibilité ou contradiction. « Quel homme de bon sens pourrait se persuader que le premier, le second et le troisième jour de la création ont eu un soir et un matin, sans soleil, ni lune ni étoiles, ou même sans ciel s'il s'agit du premier jour? qui est assez simple pour croire que Dieu planta le paradis d'Éden vers l'Orient à la façon d'un jardinier?... il n'est personne, je pense, qui ne voie là des figures et ne cherche des sens cachés dans un récit d'apparence historique, mais qui ne s'est point passé à la lettre comme il est raconté. » *De princ.*, IV, XVI, *P. G.*, t. XI, col. 380; cf. *In Joan.*, X, 4, *P. G.*, t. XIV, col. 313. Ce n'est pas seulement dans l'Ancien Testament qu'il en va ainsi; dans le Nouveau Testament lui-même, bien des passages ne peuvent pas raisonnablement être entendus à la lettre.

D'ailleurs, il reste que le plus souvent le sens littéral existe et doit être recherché avant tous les autres : « Il y a beaucoup plus de choses qui se sont vérifiées réellement au sens historique qu'il n'y en a d'ajoutées pour être comprises simplement au sens spirituel... Mais un lecteur diligent doutera quelquefois et ne découvrira pas sans un long examen si tel fait est historique ou non à la lettre. » *De princ.*, IV, XIX, *P. G.*, t. XI, col. 385; cf. *In Epist ad Philem.*, dans *Apol.*, VI, *P. G.*, t. XVII, col. 591-593. Cette dernière assertion doit être soigneusement relevée. Il serait profondément injuste de représenter Origène comme un allégoriste dédaigneux de l'histoire; il regarde comme essentiel, aussi souvent que possible, le sens littéral de l'Écriture, et il commence par l'expliquer soigneusement. Il tient seulement à remarquer que ce sens n'est pas le seul et que, parfois même, il ne saurait être fourni de manière raisonnable.

Le sens psychique, qui se superpose au sens corporel, est assez difficile à définir; et à vrai dire, Origène n'a essayé que rarement d'expliquer comment il fallait l'entendre. On croit entrevoir que ce sens a surtout pour objet la correction des mœurs et l'édification, *In Gen.*, hom. XVII, 1, *P. G.*, t. XII, col. 253; qu'il s'applique aux relations de l'âme individuelle et particulière avec Dieu et la loi morale. Mais cela est assez vague. En fait, il arrive très souvent qu'Origène se contente d'opposer l'un à l'autre l'esprit et la lettre; et, après avoir marqué le sens littéral d'un texte, qu'il en étudie sans plus tarder le sens allégorique.

Celui-ci, à vrai dire, a toutes ses préférences. Origène n'est pas le créateur de l'exégèse allégorique : depuis longtemps cette méthode avait trouvé des partisans dévoués, et il n'est pas nécessaire d'insister sur les œuvres de Philon le Juif qui sont presque toutes des commentaires allégoriques des saintes Lettres. Au plus doit-on faire remarquer que ce n'est pas de Philon que se recommande Origène, mais de saint Paul lui-même, dont il cite volontiers les formules. *De princ.*, IV, XIII; *Contra Cels.*, IV, 44. Ce qui, plus que tout, l'encourage dans la recherche du sens spirituel, c'est le danger que fait courir à la foi un littéralisme excessif : « Pour avoir ignoré la vraie méthode à suivre, beaucoup de gens ont fait fausse route. Les Juifs, au cœur dur et stupide, refusent de croire au Sauveur parce que, rivés à la lettre des prophéties, ils ne l'ont pas vu annoncer aux captifs la délivrance matérielle, ni rebâtir ce qu'ils appellent la véritable cité de Dieu, ni exterminer les chars d'Éphraïm et les cavaliers de Jérusalem... Ces diverses conceptions, ou erronées, ou impies, ou absurdes, viennent de ce qu'on néglige le sens spirituel pour ne s'attacher qu'à la lettre nue. » *De princ.*, IV, VIII, *P. G.*, t. XI, col. 356-361.

L'emploi de la méthode allégorique présente de nombreux avantages. Grâce à elle, toute l'Écriture peut être interprétée d'une façon digne de l'Esprit-Saint qui en est l'auteur principal, et Origène insiste sur ce point qu'on ne saurait prendre à la lettre un récit ou un précepte indigne de Dieu. *De princ.*, IV, IX; *In Num.*, hom. XXVI, 3; *In Jerem.*, hom. XII, 1; *P. G.*, t. XI, col. 361; t. XII, col. 774; t. XIII, col. 377. Mais à quel moment se trouve réalisée cette condition? La question est difficile à résoudre, et l'on tombe facilement dans l'arbitraire en proclamant que Dieu n'a pas pu vouloir dire ceci ou cela au sens littéral.

Origène d'ailleurs justifie l'allégorie par une raison d'ordre plus général : pour lui, toute la nature visible n'est que le symbole du monde invisible; et chaque individu a son correspondant, son type, son modèle

dans l'idéal : on reconnaît ici la célèbre doctrine de Platon, plus ou moins remaniée. Il s'ensuit que toutes choses, et l'Écriture comme le reste, ont deux aspects : l'un corporel, sensible, accessible à la masse des simples; l'autre spirituel, mystique, que seuls connaissent les initiés et les parfaits. Le sens corporel n'est pas faux, mais il est incomplet; le sens spirituel révèle la pleine vérité à ceux qui sont capables de l'atteindre. Qu'il s'agisse de récits, de prescriptions, de noms, de chiffres, que sais-je encore, il n'est rien qui ne soit exprimé par figure : le privilège des maîtres est d'interpréter correctement ces images et ces symboles. Nous reviendrons plus loin sur cette division de l'humanité en deux groupes, les simples et les parfaits; il est dès maintenant assuré qu'elle s'impose à Origène dès lors qu'il a posé les principes de son exégèse.

3° *La tradition.* — Origène est essentiellement un bibliste qui a consacré toute sa vie à l'interprétation des Livres saints. Il n'est pas moins essentiellement un homme d'Église, attaché par les liens les plus étroits à la doctrine traditionnelle. Lorsqu'on le regarde du dehors, une telle assertion peut sembler quelque peu surprenante; elle s'impose à qui prend la peine d'étudier ses œuvres et son activité. Tout différent de lui avait été son maître Clément : ce dernier n'avait jamais été que professeur et écrivain. Il avait montré sans doute la sincérité de son attachement à la grande Église, mais c'était en toute liberté qu'il en avait commenté les enseignements, et jamais il ne s'était attaché à dresser le catalogue de ses doctrines. Origène, au contraire, possède une âme d'apôtre : tel nous le voyons aux jours de sa jeunesse lorsqu'il exhorte son père au martyre et qu'il refuse de prier avec l'hérétique Paul d'Antioche, tel il est encore à la fin de sa vie quand il écrit l'*Exhortation au martyre* et qu'il adresse ses homélies au peuple de Césarée.

Sa première règle de conduite et de pensée, c'est de ne rien recevoir, de ne rien enseigner qui soit en dehors du « kérygme » ecclésiastique. Le début du *De principiis* est des plus clairs : « Puisque l'enseignement ecclésiastique transmis par les apôtres selon l'ordre de la succession légitime se conserve jusqu'à ce jour dans les Églises, on ne doit recevoir comme article de foi que ce qui ne s'éloigne en rien de la tradition ecclésiastique et apostolique. » *De princ.*, I, prooem., 2, *P. G.*, t. XI, col. 115.

Cette déclaration n'est pas isolée. On en trouve l'équivalent dans des œuvres qui appartiennent à toutes les périodes de la vie d'Origène et peu d'hommes ont été plus attachés que lui à la devise : *sentire cum Ecclesia* : « L'Église est en possession de la foi droite. Les hérétiques portent le nom de chrétiens, ils se vantent de donner un enseignement qu'ignorent ceux qui sont d'Église, *quæ latere ab ecclesiasticis dicunt;* ils sont en réalité des voleurs et des adultères, des voleurs qui dérobent les vases du temple, des adultères qui souillent de leurs erreurs les chastes dogmes de l'Église, *justa et honesta Ecclesiæ dogmata. In Rom. comment.*, II, 11, *P. G.*, t. XIV, col. 898. Nous nous appliquons à entendre l'Écriture, non pas comme Basilides, que nous abandonnons à son impiété, mais *secundum pietatem ecclesiastici dogmatis. In Rom. comment.*, V, 1, *P. G.*, t. XIV, col. 1015. Nous pratiquons la liturgie du baptême *secundum typum Ecclesiis traditum*, *id.*, V, 8, *P. G.*, t. XIV, col. 1038; cf. *In Joan.*, XIII, 16, *P. G.*, t. XIV, col. 421. Nous pensons *secundum doctrinam ecclesiasticam. In Matth. comment. ser.*, 137, *P. G.*, t. XIII, col. 1787. Les vrais prophètes du Christ sont les docteurs qui *ecclesiastice docent verbum. Id.*, 47, col. 1669. Origène parle ailleurs du κήρυγμα ἐκκλησιαστικόν. *De princ.*, III, I, 1, *P. G.*, t. XI, col. 249. Il dit au sujet d'articles de foi : *Est et illud definitum in ecclesiastica prædicatione. Id.* I, I, 5, col. 118. Cette *prædicatio*, ce κήρυγμα, est l'enseignement qui, par la succession des évêques, qui le maintiennent, remonte aux apôtres. » P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 371-372.

La foi de l'Église est renfermée en abrégé dans le symbole baptismal. Origène ne nous a laissé nulle part le texte du symbole qu'il recevait et que recevait de son temps l'Église d'Alexandrie; mais on ne saurait douter qu'il s'appuie souvent sur un texte fixé. Citons seulement ce passage du commentaire sur saint Jean : « Crois avant tout qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé et affermi, qui a tout appelé du néant à l'existence. Il faut croire aussi que Jésus-Christ est Seigneur, et à toute la vérité relative à sa divinité et à son humanité. Il faut croire encore au Saint-Esprit, et que, étant libres, nous sommes châtiés parce que nous avons péché, nous sommes récompensés pour ce que nous avons fait de bien. Si quelqu'un semble croire en Jésus et ne croit pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu de la Loi et de l'Évangile, dont les cieux, comme créés par Lui, racontent la gloire et dont le firmament annonce l'œuvre de ses mains, comme étant son ouvrage, celui-là laisse de côté un très important chapitre de la foi. De même, si quelqu'un croit que celui qui a été crucifié sous Ponce-Pilate est un être saint et Sauveur, mais qu'il n'a pas pris naissance de la vierge Marie et du Saint-Esprit, mais de Joseph et de Marie, à celui-là aussi manquent des choses très nécessaires pour avoir la foi. » *In Joan.*, XXXII, 9, édit. Preuschen, p. 451.

De même dans les *Commentariorum series* sur saint Matthieu : « Certains ne manifestent aucun dissentiment sur les points publics et clairs : à savoir le Dieu unique qui a donné la Loi et l'Évangile; Jésus-Christ premier-né de toute créature, qui, à la fin des temps, selon les prédications des prophètes, est venu dans le monde et a pris la véritable nature de la chair humaine, étant né de la Vierge, qui a supporté la mort de la croix, est ressuscité des morts et a déifié la nature humaine qu'il avait prise; et aussi le Saint-Esprit, le même qui a été dans les patriarches et les prophètes et qui a été ensuite donné aux apôtres, la résurrection des morts : ils croient tout cela comme l'Évangile l'enseigne avec certitude, et tout ce qui est transmis dans les Églises. » *In Matth. comment. ser.*, 33, *P. G.*, t. XIII, col. 1643-1644. De tels passages, et sans peine on pourrait en citer beaucoup d'autres du même genre dans l'œuvre d'Origène, ne sauraient remplacer un texte fixé du symbole. Ils témoignent du moins que leur auteur est profondément attaché à la règle ecclésiastique.

Avec la même ardeur, Origène condamne les hérétiques, ou, comme il aime à dire, les hétérodoxes. « Sous couleur de science, les hétérodoxes s'insurgent contre la sainte Église de Dieu, ils multiplient les livres où ils promettent d'expliquer les préceptes évangéliques et apostoliques : si nous gardons le silence, si nous ne leur opposons pas les dogmes salutaires et vrais, ils s'empareront des âmes qui ont faim de la nourriture qui sauve, et qui se jettent sur les viandes défendues, souillées vraiment et abominables. Voilà pourquoi il me paraît nécessaire que celui qui peut prendre la défense de l'enseignement ecclésiastique sans en rien altérer et qui peut réfuter celui qui se réclame de la fausse science, résiste en face aux hérétiques et à leurs mensonges, leur oppose la sublimité de l'enseignement évangélique et la plénitude harmonieuse des dogmes communs à l'Ancien et au Nouveau Testament. » *In Joan.*, II, *P. G.*, t. XIV, col. 196. Ceux qu'il combat avec le plus d'acharnement, sont ceux qui sont particulièrement dangereux pour la foi des simples dans le monde où il vit;

on n'en finirait pas, si l'on voulait citer tous les passages où il attaque Valentin, Basilides et Marcion, car ce sont ces trois hommes surtout et leurs doctrines néfastes qu'il s'attache à réfuter. Il les connaît bien pour avoir lu leurs œuvres; il les connaît mieux encore pour avoir constaté les ravages qu'ils font dans les âmes, et il ne trouve pas de termes trop sévères pour les condamner : *Hæretici ædificant lupanar in omni via, ut puta magister de officina Valentini, magister de cœtu Basilidis, magister de tabernaculo Marcionis. In Ezech.*, hom. VIII, 2, *P. G.*, t. XIII, col. 730; cf. *De princ.*, II, IX, 6; X, 2, *P. G.*, t. XI, col. 230, 234.

Sans doute, on voudrait plus de précision dans l'ecclésiologie d'Origène. Trop habituellement, le grand docteur se contente de faire appel à la tradition, à la prédication ecclésiastique, sans préciser assez nettement quels en sont d'après lui les dépositaires. Il parle des évêques, des prêtres, des diacres : c'est plus souvent pour critiquer leurs mœurs, ou pour les inviter à la sainteté que pour indiquer leur rôle d'enseignement. Il insiste par contre sur les didascales qui paraissent, à ses yeux, avoir reçu grâce et mission pour prêcher la vérité et pour dénoncer l'hérésie : il témoigne à ce sujet d'une admirable candeur, car si les hérétiques aussi bien que les orthodoxes, se réclament de la tradition apostolique, des enseignements des prophètes et du Seigneur, qui montrera où est la vérité? Le maître fait ici appel au jugement de Dieu : *Orate pro nobis ut sermones nostri non sint falsi. Licet quidam homines ignoratione judicii eos asserant falsos, Dominus non dicat, et recte nobiscum agetur. Si vero milia hominum eos dixerint veros, judicio porro Dei fuerint falsi, quid mihi proderit? Dicunt et Marcionitæ magistri sui veros esse sermones; dicunt et Valentini robustissimam sectam, qui fabularum ejus commenta suscipiunt. Quæ utilitas quia plurimæ Ecclesiæ hæretica pravitate deceptæ in eorum conspiravere sententiam ? Hoc est, quod quæritur, ut Dominus sermonum meorum testis adsistat, ut ipse comprobet quæ dicantur sanctarum testimonio scripturarum. In Ezech.*, hom. II, 5, *P. G.*, t. XIII, col. 686. Des passages comme celui-là respirent un optimisme robuste. On n'est malheureusement pas assuré que l'expérience donne toujours raison aux principes posés par Origène, et l'on préférerait que le maître alexandrin donnât une assise plus stable à la foi des croyants.

Il reste que si, en fait, Origène ne définit pas assez clairement le magistère ecclésiastique, sa vie entière apparaît comme un témoignage de sa fidélité à l'Église. Cela est bien quelque chose. Un homme qui n'a pas cessé de combattre les hérétiques, qui a dépensé le meilleur de ses forces à prêcher et à expliquer l'Écriture sainte, qui, finalement, a souffert de la persécution, peut employer des formules incomplètes et insuffisantes, il n'en est pas pour cela hérétique. « Ce qui fait l'hérétique, c'est l'obstination et l'orgueil. Il est impossible de parcourir les ouvrages d'Origène sans être frappé de sa modestie, de sa réserve et de sa candeur. Personne n'a fait plus d'usage que lui des particules conditionnelles et des formules dubitatives... Il est et veut être jusqu'au bout enfant de l'Église, car c'est le signe du vrai chrétien... » F. Prat, *Origène*, p. XXXVIII.

4° *La philosophie.* — Si attaché qu'il soit à la tradition ecclésiastique, Origène ne se contente pas de répéter ses enseignements. Il cherche à les approfondir et à les expliquer, et il utilise pour cela toutes les ressources que la philosophie hellénique met à sa disposition. Dès sa jeunesse, il a étudié les doctrines philosophiques, plus tard il a suivi les leçons d'Ammonius Saccas, et l'on retrouve sans peine dans ses ouvrages la trace des influences qu'il a subies de la sorte.

Ces influences sont en partie littéraires : nous sommes assurés, par exemple, qu'Origène avait lu l'Iliade et l'Odyssée, qu'il connaissait les poèmes d'Hésiode, les tragédies de Sophocle et d'Euripide, sans doute aussi quelques comédies d'Aristophane et de Ménandre. Lorsqu'on lit le *Contra Celsum*, on ne peut guère s'empêcher d'admirer la multitude des citations d'écrivains profanes qui y figurent. Un bon nombre de ces citations proviennent sans doute des florilèges, qui, au IIIe siècle et depuis longtemps déjà, fournissaient aux érudits les renseignements les plus variés sur les diverses questions d'histoire, de géographie, de morale, de sciences naturelles, etc. Mais il en est d'autres que le maître lui-même a extraites de ses propres lectures et lorsqu'il signale parmi les auteurs qu'il a étudiés le Περὶ Πλάτωνος d'Aristandros, les Περὶ Ἰουδαίων d'Hécatée et d'Hérennius Philon, les Χρονικά de Phlégon, on peut mesurer par là l'étendue de son information. Il est juste d'ajouter au reste que la plupart des citations ou des allusions empruntées aux poètes ou aux historiens figurent dans le *Contra Celsum :* par sa destination, ce livre exigeait qu'une place importante fût faite aux maîtres de la littérature hellénique et que l'auteur se montrât capable de rivaliser par sa science avec son adversaire païen.

Dans ses autres ouvrages, l'érudition d'Origène est plus discrète; on sent qu'il n'a pas de temps à perdre avec les poètes ou les rhéteurs. Par contre, les philosophes le retiennent et l'enchantent. Comme de juste, ses préférences le portent vers Platon. Il serait long d'énumérer ici toutes les citations qu'il fait des dialogues platoniciens et plus long encore de marquer tout ce qu'il doit à la doctrine de Platon : on a remarqué depuis longtemps, non sans exagération parfois, que son enseignement sur Dieu et sur le monde était pour l'essentiel emprunté à Platon. En fait, nous le verrons, cet enseignement est surtout chrétien, mais les termes dans lesquels il s'exprime sont, en bien des cas, ceux qu'avaient déjà employés les *Dialogues*.

Moins facilement discernable est l'influence d'Aristote. On ne saurait pourtant nier qu'elle soit réelle, et c'est un des mérites de M. de Faye de l'avoir mise en relief. Il arrive très souvent que, dans la position des grands problèmes de l'anthropologie et de la morale, Origène, même sans faire expressément appel à l'autorité d'Aristote, s'inspire du Stagirite et qu'il adopte les solutions déjà indiquées dans le *De anima* ou dans la *Morale à Nicomaque*.

Les stoïciens tiennent une grande place dans l'élaboration et l'exposé de la doctrine origéniste. Le maître alexandrin a sûrement lu et étudié les œuvres de Chrysippe et de Zénon; il doit avoir eu également entre les mains des écrits plus récents où il trouvait marquées les transformations apportées aux théories primitives. Et surtout il a vécu dans un milieu tout pénétré d'influences stoïciennes : le vocabulaire philosophique du IIIe siècle est rempli d'expressions qui ont leur origine dans l'enseignement du Portique, et qui, même après avoir passé dans l'usage courant, gardent quelque chose de leur premier emploi. Ainsi, lorsque Origène confesse ses opinions sur l'origine et le renouvellement de choses, souvent aussi lorsqu'il traite des parties de l'âme et de la vie morale, on entend en lui l'écho du stoïcisme.

Les autres écoles ont moins fortement agi sur son esprit. On a cru retrouver ici ou là, dans ses œuvres, des citations plus ou moins expresses d'Épicure, de Sextus Empiricus, des allusions aux thèses de Carnéade et de Clitomaque, et rien de tout cela n'est

invraisemblable, car sa curiosité était presque sans bornes. Mais nous savons aussi qu'il faisait profession de mépriser Épicure, en qui il voyait un maître d'impiété et d'immoralité, et que le scepticisme de la Nouvelle-Académie ne s'alliait pas avec son intelligence avide de certitude.

Nulle part Origène ne fait mystère de ses études philosophiques. Il va jusqu'à déclarer, ainsi que l'avait fait Clément avant lui, que les philosophes ont appris par révélation quelques-unes au moins des belles choses qu'ils ont dites et qu'ils sont souvent d'accord avec la loi de Dieu. *Contra Cels.*, V, 3; *In Genes.*, hom. XIV, 3. Mais il ne partage pas, de très loin, l'enthousiasme de Clément pour la sagesse profane, et rien n'est plus curieux que la divergence des attitudes adoptées ici par les deux chefs du didascalée d'Alexandrie. Autant Clément était disposé à faire confiance à la philosophie, autant Origène insiste sur sa vanité et son insuffisance, lorsqu'on la compare à la foi : « Quand même, écrit-il, nous défendrions à nos malades d'appeler à leur aide la philosophie d'Épicure et les médecins épicuriens qui les ont séduits, n'aurions nous pas bien raison de le faire? nous les délivrons ainsi de la maladie mortelle où les ont précipités les médecins de Celse, en leur dérobant la Providence et en faisant du plaisir le souverain Dieu. Je veux même que nous empêchions ceux que nous attirons à nos doctrines de recourir aux remèdes des autres philosophes : des péripatéticiens qui suppriment la Providence et nient les relations de l'homme avec Dieu..., des stoïciens qui, pensant et enseignant publiquement que Dieu est sujet à la corruption, que son essence est corporelle, changeante et susceptible de toutes les formes, croient de plus que tout périra excepté Dieu..., de ceux qui enseignent la folie de la métempsychose et dégradent une nature raisonnable, jusqu'à la faire passer dans la brute ou dans quelque substance insensible... » *Contra Cels.*, III, 75; cf. IV, 14.

Un argument décisif empêche d'ailleurs Origène de placer toute sa confiance dans la philosophie : c'est son impuissance à corriger les mœurs de ses adeptes. Les meilleurs d'entre les païens, dit-il, les plus sages, enseignent de belles doctrines; ils écrivent avec noblesse et élévation sur le souverain bien; après quoi, ils se rendent au Pirée pour adresser des prières à Artémis comme à une divinité et pour assister aux fêtes que célèbre en son honneur une multitude ignorante. On les entend disserter admirablement sur l'âme et décrire la félicité qui l'attend si elle a vécu ici-bas dans la sagesse, puis oubliant bientôt les choses sublimes que Dieu leur a manifestées, ils tombent dans des sentiments bas et grossiers et ils sacrifient un coq à Esculape. *Contra Cels.*, VI, 3. A peine les défenseurs de la sagesse antique peuvent-ils citer deux convertis, Phédon et Polémon, que la philosophie ait retirés des mauvaises mœurs. *Contra Cels.*, I, 64. Les autres, tous les autres, ont poursuivi leur existence impure et égoïste, sans se soucier d'autre chose que de leurs disputes d'écoles.

Il ne faut pas oublier, sans doute, que de tels passages figurent dans un écrit apologétique et qu'Origène doit ici répondre aux difficultés soulevées par Celse. Mais jamais Clément n'aurait écrit de la sorte. Son disciple n'a plus la même confiance dans les philosophes; il les connaît trop pour les croire infaillibles, et surtout il est trop profondément attaché à la doctrine chrétienne pour essayer même de la comparer aux enseignements profanes.

On peut dire cependant qu'Origène, s'il critique en toute liberté les théories des philosophes, s'inspire de leur esprit et que, s'il s'apparente à eux, c'est par sa méthode plutôt que par ses opinions. Celles-ci, il les veut orthodoxes, et il ne cesse jamais de les contrôler par le Kérygme ecclésiastique. Mais sa méthode est celle de la libre recherche. Il distingue fortement deux groupes de vérités : celles qui sont imposées par la tradition, et celles qui sont librement discutées parmi les fidèles. Fortement attaché aux premières, il multiplie hardiment les hypothèses au sujet des secondes. Et s'il critique les résultats obtenus par les philosophes, c'est parce qu'il est assuré de posséder une philosophie meilleure : entendons ici ce terme dans son sens propre. Le christianisme, à ses yeux, est une sagesse, il constitue un système cohérent. Il est vrai que tous les fidèles ne l'envisagent pas ainsi. Beaucoup d'entre eux, les simples, se contentent de la foi, seuls les parfaits sont capables de monter jusqu'à la gnose. Mais, si les simples sont déjà assurés du salut, ils sont loin de la perfection à laquelle prétendent les gnostiques. Cette division des croyants en deux classes est capitale dans l'enseignement d'Origène. Il faut tout de suite essayer d'en déterminer la portée.

5° *Les simples et les parfaits.* — Avant Origène, Clément d'Alexandrie avait déjà formulé une théorie très nette sur la distinction entre la foi et la gnose. Origène reprend la même distinction, et il l'appuie sur la dualité des significations qu'il découvre dans les Écritures inspirées. Aux simples croyants, le sens matériel suffit. Les parfaits devront aller plus loin et pénétrer jusque dans les mystères de l'allégorie. A tout instant, au cours de ses homélies, nous voyons le prédicateur revenir sur cette idée et nous constatons en même temps qu'elle n'est pas acceptée sans difficulté par ses auditeurs : « Que veut, se demandent-ils, ce chercheur de rébus? A quoi bon rechercher partout des problèmes, afin d'éviter l'explication de la lecture? Comment va-t-il nous montrer que, parmi nous, il y a des astres? » *In Levit.*, hom. XVI, 4. « On me dit : N'allégorisez donc pas, n'expliquez pas au moyen de figures. » *In Levit.*, hom. VI, 8.

L'orateur est souvent obligé de se défendre contre des attaques qui semblent avoir été assez violentes : « Si je commence à examiner les paroles des anciens et à y chercher un sens spirituel, si je m'efforce de soulever le voile de la Loi et de montrer que ce qui est écrit est allégorique, je creuse des puits; mais aussitôt les amis de la lettre lanceront la calomnie contre moi, ils me tendront des embûches; ils me susciteront des inimitiés et des persécutions sous prétexte que la vérité ne peut tenir que sur la terre. » *In Genes.*, hom. XIII, 4; cf. *In Num.*, hom. XII, 2; *In Psalm. XXXVI*, hom. V, 1; *In Luc.*, hom. XXIII.

Ces contradictions n'empêchent pas Origène d'insister. Après avoir rappelé, dans le *Contra Celsum*, que les simples, gagnés au christianisme, dépassent de loin par leur pureté et leur courage les plus sages des païens, il tient à prouver que le christianisme tient en réserve pour les parfaits, des doctrines supérieures : « Même d'après notre enseignement, dit-il, il vaut beaucoup mieux adhérer aux dogmes avec raison et sagesse que par la simple foi. Si le Verbe a voulu dans certains cas la simple foi, c'est pour ne pas laisser entièrement les hommes sans secours. On le voit par les paroles de Paul, vrai disciple de Jésus : « parce que, dans la sagesse de Dieu, le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. » Il montre clairement par là qu'il faudrait connaître Dieu dans la sagesse de Dieu; mais, puisque cela n'est pas arrivé, il a plu à Dieu en seconde ligne de sauver les croyants non pas simplement par la folie, mais par la folie, en tant qu'elle est dans la prédication. Et Paul le comprend bien quand il dit : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les

nations, mais pour les élus, Juifs et Hellènes, le Christ vertu de Dieu et sagesse de Dieu. » *Contra Cels.*, I, 13, *P. G.*, t. xi, col. 680.

Cette distinction pourrait être bien entendue : n'est-il pas vrai en effet que tous les croyants ne sont pas obligés d'approfondir l'enseignement que leur communique l'Église? La plupart d'entre eux se contentent de croire, d'une manière générale. Quelques-uns seulement étudient, et la théologie est une science réservée, du moins en fait, à une élite. Mais il semble qu'Origène ait voulu signifier autre chose, de moins simple et de plus contestable.

En certains passages de ses commentaires et de ses homélies, Origène représente les chrétiens vulgaires comme pouvant tout au plus avancer un peu vers la gnose ou même ne rien rechercher en dehors de la vie pratique et se contenter de l'enseignement préparatoire et de quelques œuvres pauvres. *Selecta in Ezech.*, vi, 6, *P. G.*, t. xiii, col. 785. Par contre les parfaits sont admis à contempler des vérités supérieures; si l'on ne peut prêcher aux charnels que Jésus-Christ crucifié, à ceux qui sont épris de la sagesse divine on enseigne le Verbe qui est auprès du Père. Au premier rang, ceux qui participent au Verbe qui était dans le principe; au second rang, ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, estimant que le Verbe incarné est le tout du Verbe et ne connaissant rien sinon le Christ selon la chair. *In Joan.*, ii, 3, 27-31, *P. G.*, t. xiv, col. 113. D'une part, les Corinthiens, qui ne peuvent supporter que le lait des enfants; d'autre part, les Éphésiens, capables de recevoir la nourriture des forts. *In Ezech.*, hom. vii, 10, *P. G.*, t. xiii, col. 726-727.

La foi des simples s'appuie sur les miracles, celle des parfaits sur la contemplation de Dieu : « Il est vraisemblable que les Juifs croyaient en Jésus quant aux choses visibles, à cause des miracles, mais ils ne croyaient pas aux choses plus profondes qu'il disait... et on retrouverait les mêmes dispositions chez beaucoup de gens, ils admirent Jésus quand ils considèrent son histoire, mais ils ne croient plus quand on leur présente un discours qui est trop profond et trop haut pour leur portée; ils le tiennent pour mensonger. » *In Joan.*, xx, 30, 274-275, *P. G.*, t. xiv, col. 644. De la sorte, c'est parce qu'ils voient en quelque sorte Dieu, parce qu'ils sont illuminés par le Verbe, que les parfaits connaissent les réalités spirituelles : « Le Verbe, pour ceux qui en sont encore à l'enseignement préparatoire, a la forme d'esclave, de sorte qu'ils peuvent dire : Nous l'avons vu et il n'avait ni forme ni beauté; et pour les parfaits, il vient dans la gloire de son Père, et ils peuvent dire : Nous avons vu sa gloire, gloire comme un fils unique en reçoit de son père, plein de grâce et de vérité. » *In Matth.*, xii, 30, *P. G.*, t. xiii, col. 1049.

On pourrait multiplier les textes de cette nature; et il est certain que, lorsqu'on les lit d'enfilée, on éprouve un sentiment assez pénible. Le P. Lebreton qui a consacré une remarquable étude aux *Degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, conclut ainsi : « Si l'on considère l'élite, le petit groupe des privilégiés que l'on convie à ces initiations, quelle tentation de leur représenter la perfection comme les classant à part dans l'Église : ils sont les vrais chrétiens, chrétiens cachés que la foule ignore; ils condescendent à sa faiblesse, ils s'accommodent à ses rites; ils semblent perdus dans son sein; mais ils ont conscience d'être les dépositaires des secrets de Dieu, chargés de les communiquer aux quelques âmes d'élite qu'ils peuvent distinguer autour d'eux. Les autres sont les serviteurs de Dieu, eux sont ses amis; les autres sont des enfants qui doivent être gardés par des anges, eux sont les égaux des anges; aux autres, la folie de la croix, à eux la sagesse de Dieu. Et quant à la foule, au peuple des simples, que lui donne-t-on? Incapable de contempler les mystères, il doit se former laborieusement et imparfaitement par la pratique de la vie, par l'accomplissement des préceptes; jamais ses regards ne pénétreront l'arche sainte, mais ses épaules en sentiront le poids; à lui les rites, les symboles, la lettre de l'Écriture ; aux autres les significations mystiques, les révélations de l'Esprit. Les vérités élémentaires qu'on lui enseigne sont-elles du moins strictement et toujours des vérités? Origène le dit le plus souvent, et par là, il s'oppose aux gnostiques; mais on trouvera aussi chez lui telle page inquiétante où l'enseignement élémentaire apparaîtra comme un mensonge salutaire : Dieu trompe l'âme pour la former. » *Recherches de science religieuse*, 1922, t. xii, p. 294-295.

Avouons pourtant ici nos hésitations. Autant il est assuré qu'Origène insiste sur la distinction entre les simples croyants et les parfaits, ceux-là n'étant menés que par la foi, ceux-ci se laissant conduire par la gnose, autant il nous semble difficile de penser qu'il fait de ces dernier les seuls privilégiés de la vérité. Le sens littéral de l'Écriture n'est pas faux : il est incomplet. La folie de la croix n'est pas une erreur : elle n'est pas le tout du Verbe incarné. La présence réelle du Christ dans l'eucharistie n'est pas une tromperie : elle est le sacrement de son action spirituelle. Origène croit trop au charisme de l'intelligence et au rôle des didascales : soit; mais il se garde de mépriser les faibles et les petits. Il exprime d'ailleurs ses idées en fonction des passages scripturaires qu'il doit interpréter, et dont il s'efforce de pénétrer tout le sens : on doit expliquer par là bien des obscurités ou des confusions. Lorsque, par exemple, il lit dans Jérémie la phrase : « Tu m'as trompé, Jahvé, et j'ai été trompé », Jer., xx, 7, il est obligé de fournir une exégèse qui tienne compte de ce mot : tromper. Est-il légitime de lui attribuer à lui-même une théorie complète du mensonge pédagogique? et ne retrouverait-on pas chez d'autres Pères, chez saint Augustin par exemple, des commentaires encore plus étranges de l'Écriture?

IV. Les dogmes fondamentaux. Dieu; la Trinité; les relations des personnes divines. — Au début du *De principiis*, Origène donne un résumé aussi complet que possible des dogmes fondamentaux qu'enseigne la prédication ecclésiastique et des opinions sur lesquelles peuvent librement s'exercer les controverses. Il faut citer l'essentiel de cette préface :

On doit observer que les saints apôtres, en prêchant la foi du Christ, manifestèrent à tous, même aux moins avancés dans l'intelligence des choses de Dieu, les articles jugés nécessaires, réservant le soin d'en rechercher les causes profondes à ceux qui auraient reçu de l'Esprit-Saint les dons excellents de discours, de sagesse et de science. Ils se contentèrent d'énoncer le reste, sans en expliquer la cause ni le mode, pour laisser aux amis passionnés de l'étude et de la sagesse, dans les temps à venir, une matière où ils pourraient s'exercer avec fruit.

Les points clairement enseignés dans la prédication apostolique sont les suivants :

Premièrement, il n'y a qu'un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toutes choses, qui a tiré l'univers du néant, Dieu de tous les justes, depuis l'origine du monde... qui, à la fin des temps, selon les prophéties, a envoyé Notre-Seigneur Jésus-Christ pour appeler à lui Israël d'abord, et ensuite les Gentils à défaut d'Israël rebelle, Dieu juste et bon, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, auteur de la Loi et des Prophètes, de l'Évangile et des Apôtres, de l'Ancien et du Nouveau Testament.

En second lieu, Jésus-Christ, le même qui est venu en ce monde, est né du Père avant toute créature. Après avoir été le ministre du Père dans la création des choses, — car tout a été fait par Lui, — il s'est anéanti à la fin des temps en s'incarnant, tout Dieu qu'il était, et il s'est fait homme

tout en restant Dieu. Il a pris un corps en tout semblable au nôtre, sauf qu'il est né del a Vierge et de l'Esprit Saint. Il est vraiment né et a vraiment souffert, il est vraiment mort et non en apparence, il est vraiment ressuscité des morts et, après avoir conversé avec ses disciples, il est monté au ciel.

Ensuite, la tradition apostolique associe au Père et au Fils, en honneur et en dignité le Saint-Esprit lui-même. Est-il engendré ou non, doit-il ou non être considéré comme Fils de Dieu, cela n'apparaît pas clairement...

L'Église enseigne aussi que l'âme est une substance douée d'une vie propre qui, au sortir de ce monde, sera traitée suivant ses mérites, héritière de l'éternelle béatitude, si ses actions l'en ont rendue digne, asservie aux supplices et au feu éternel, si ses fautes l'y ont précipitée. Mais un jour viendra où les morts ressusciteront, lorsque le corps semé dans la corruption se lèvera incorruptible, et semé dans l'ignominie, se lèvera glorieux.

Un autre point incontesté de l'enseignement de l'Église, c'est le libre arbitre de l'âme raisonnable...

L'âme se transmet-elle par génération, en vertu des forces séminales des corps, ou a-t-elle une autre origine? en ce cas, est-elle engendrée ou non? est-elle infusée du dehors dans le corps humain ou non? Autant de questions que l'enseignement de l'Église ne tranche pas d'une manière absolue.

Quant au diable et à ses anges et aux puissances ennemies, l'enseignement de l'Église nous en apprend l'existence, mais sans exprimer nettement quelle est leur nature et leur manière d'être. Cependant, la plupart sont d'avis que le diable fut jadis un ange et qu'il entraîna dans sa défection un grand nombre de ses compagnons appelés maintenant ses anges.

Un autre point de la doctrine ecclésiastique est que ce monde a été fait et qu'il a commencé à un certain moment et qu'il se dissoudra un jour en vertu de sa corruptibilité native. Mais on ne sait clairement ni ce qui existait avant ce monde, ni ce qui existera après lui...

L'Esprit-Saint, auteur des Écritures, leur donne, outre le sens qui est à la surface, un autre sens qui échappe au plus grand nombre. Ses récits sacrés sont les types et les figures des mystères divins...

Le terme d'*incorporel*, presque inusité d'ailleurs, est absent de l'Écriture... Nous rechercherons cependant si la notion de l'être incorporel tel que l'entendent les philosophes, n'existe pas sous un autre nom dans l'Écriture...

Encore un article de l'enseignement de l'Église, l'existence des anges et des vertus célestes que Dieu emploie pour le salut des hommes. Quand furent-ils créés, et dans quel état, quelle est leur manière d'être, la foi ne nous l'apprend pas clairement.

Le soleil, la lune, les étoiles, sont-ils animés ou non, nous ne le savons pas avec certitude. *De princ.*, I, prœm., *P. G.*, t. XI, col. 115-121.

Cet exposé est caractéristique. On regrette que le texte original en soit perdu, car nous ne pouvons pas vérifier si Rufin n'a pas, ici ou là, tranformé la pensée d'Origène. D'une manière générale, il semble pourtant assuré que la traduction est fidèle et rend d'une manière exacte les idées de l'auteur. Il s'agit maintenant de voir comment sont précisés et expliqués par le docteur alexandrin les dogmes traditionnels.

1° *Dieu.* — Dieu est unique. Tel est le point de départ de la foi, et Origène, qui rappelle souvent ce dogme, ne croit pas nécessaire d'en fournir une démonstration développée. Il insiste par contre sur la nature de Dieu, dans la mesure où celle-ci peut être connue par les forces de la raison.

Dieu est simple et incorporel. « Il n'est ni un corps, ni dans un corps, mais c'est une nature intelligible, d'une absolue simplicité, qui n'admet en soi rien d'emprunté et qui, n'étant susceptible ni de plus ni de moins, est absolument une monade ou plutôt une unité, entendement suprême, source et principe de toute nature intellectuelle ou de tout entendement. Or l'entendement, pour se mouvoir et pour opérer, n'a besoin ni du lieu, ni d'une grandeur sensible, ni d'une forme corporelle, ni de la couleur, ni d'aucune autre des choses qui sont propres au corps ou à la matière. Nature simple qui est toute pensée, elle ne peut trouver d'obstacle qui retarde ou ralentisse son action : sans quoi sa simplicité serait altérée et le principe de toutes choses serait composé et non pas un. » *De princ.*, I, I, 5-6. Cf. *In Joan.*, XIII, 21; *Contra Cels.*, VI, 71.

Dieu est au-dessus de toutes les catégories du créé. Vérité en soi, il est supérieur à la vérité, à la sagesse et aussi à la lumière véritable, *In Joan.*, II, 23; il est au-dessus de la vie, *In Joan.*, XIII, 3; il est au-dessus de l'intelligence et de l'être, *Contra Cels.*, VII, 38; il est supérieur à la substance en dignité et en puissance, *Contra Cels.*, VI, 64; cf. *In Joan.*, XIX, 6.

Un Dieu, tellement transcendant, ne peut guère être connu par la raison, ou tout au moins par le raisonnement : Celse pense, dit-il, qu'on peut connaître Dieu, en composant sa notion de celle d'autres choses ou en la séparant de toutes les autres ou par analogie, et qu'ainsi l'on peut, jusqu'à un certain point, se frayer un chemin pour arriver au vestibule du Souverain Bien. Mais le Verbe de Dieu, en disant que personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé, déclare que Dieu ne peut être connu que par une grâce divine innée à l'âme, non sans Dieu, mais avec un certain enthousiasme. Il est en effet vraisemblable que la connaissance de Dieu dépasse la nature humaine (c'est pourquoi les hommes commettent tant d'erreurs au sujet de Dieu), mais qu'elle est accordée à certains hommes par la bonté de Dieu et par son amour pour le genre humain, c'est-à-dire qu'elle est don merveilleux et divin. » *Contra Cels.*, VI, 44. Encore faut-il bien remarquer qu'Origène ne prétend pas se réfugier dans l'agnosticisme. La foi traditionnelle suffirait à le retenir ici; et, après avoir enseigné que Dieu est au-dessus de toute catégorie créée, il précise la nature ou la qualité de certains de ses attributs.

Avec toute l'Église, Origène affirme aussi que Dieu est le créateur, le créateur de l'univers, le créateur du ciel. Il déclare encore que Dieu est bon; bien plus, qu'il est le bien en soi. *De princ.*, I, II, 13; *In Matth.*, XV, 10; *In Joan.*, XIII, 25. Il est la vie en soi et il est essentiellement actif : sans doute, Origène combat et condamne la notion stoïcienne de la Providence, *Contra Cels.*, VI, 71; il n'en déclare pas moins que, conformément à sa bonté, Dieu condescend au secours des hommes, non pas dans l'espace, mais par sa Providence. *Contra Cels.*, V, 12. Demeurant immuable en son être, il vient en aide aux affaires humaines par sa Providence et son gouvernement. *Contra Cels.*, IV, 5.

Il est à peine besoin d'ajouter que, pour Origène, Dieu est absolument impassible : lors donc que l'Écriture lui attribue des passions, particulièrement la colère, elle emploie des images qui doivent être interprétées, de même lorsqu'elle parle de son repentir. *In Jerem.*, hom. XVIII, 6; *De princ.*, II, IV, 4, etc.

Ajoutons enfin qu'Origène déclare limitée la puissance de Dieu : « Nous ne nous réfugions pas dans cette affirmation que tout est possible à Dieu, car nous savons fort bien qu'il ne faut pas entendre ce terme « tout » des objets qui n'existent pas ou que l'on ne peut concevoir. Nous disons aussi que Dieu ne peut commettre des actes mauvais. Autrement Dieu aurait le pouvoir de cesser d'être Dieu. En effet, si Dieu accomplit un acte vil, il n'est pas Dieu. » *Contra Cels.*, V, 23; III, 70; *De princ.*, II, IX, 1; IV, IV, 8.

2° *La Trinité.* — L'unité de Dieu n'exclut pas en lui la trinité des personnes; et Origène enseigne avec beaucoup de précision : ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. *In Joan.*, II, 6, *P. G.*, t. XIV,

col. 128; cf. *In Joan.*, vi, 17, col. 257; *In Isai.*, hom. iv, 1 : *Non iis sufficit semel clamare sanctus neque bis; sed perfectum numerum Trinitatis assumunt, ut multitudinem sanctitatis manifestent Dei, quæ est trinæ sanctitatis repetita communitas, sanctitas Patris, sanctitas unigeniti Filii et Spiritus Sancti.* Cf. aussi *De princ.*, I, iii, 2; vi, 2; IV, iv, 1 etc : Si plusieurs des textes où il est question de la Trinité ne sont conservés que dans la traduction latine et ont pu être retouchés ou même ajoutés par Rufin, il reste assez de passages certainement authentiques dans lesquels Origène affirme sa foi à la Trinité pour que nous ne puissions en mettre en doute la réalité.

Les trois personnes divines sont réellement distinctes l'une de l'autre. Origène avait connu le monarchianisme sous ses différentes formes : il ne cessa jamais de le combattre. Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils, comme n'étant pas distincts numériquement (ἀριθμῷ), mais comme étant un, ἕν, οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme différent seulement κατά τινας ἐπινοίας, οὐ κατὰ ὑπόστασιν. *In Joan.*, x, 21, *P. G.*, t. xiv, col. 376. « Ils crient sans cesse : Mon cœur a proféré une bonne parole, comme si le Fils de Dieu était une simple manifestation du Père consistant en syllabes, οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην. Si on les interrogeait exactement, on verrait qu'ils n'accordent pas au Fils d'hypostase, qu'ils n'éclairent en rien son essence; je ne dis pas qu'ils n'expliquent pas qu'il est tel ou tel, qu'il a telle ou telle essence, mais ils n'expliquent pas son essence en quelque manière que ce soit. Il est facile, même au premier venu, d'entendre ce qu'est le Verbe proféré; mais qu'ils nous disent donc si ce Verbe-là vit par lui-même, qu'ils nous disent ou bien qu'il n'est pas séparé de son Père et n'est point Fils, n'ayant pas d'être propre, ou bien qu'il est séparé, qu'il a une essence et qu'ainsi le Verbe est Dieu. » *In Joan.*, i, 23, *P. G.*, t. xiv, col. 65.

Ailleurs encore, Origène précise que ἕτερος καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρός, *De orat.*, 15; que le Père et le Fils ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. *Contra Cels.*, VIII, 12. Il y a ici des expressions qui ne souffrent aucune équivoque, et nous aurons tout à l'heure l'occasion de relever d'autres formules encore, où Origène affirme nettement la distinction réelle du Père et du Fils.

Le Verbe, ainsi distinct du Père, n'est pas créé, mais engendré de toute éternité : « Au regard des hommes qui, avant la venue du Christ, n'étaient pas capables de recevoir le Fils de Dieu, le Verbe devient, ὁ Λόγος γίγνεται; mais, au regard de Dieu, il ne devient pas, comme si, auparavant, il n'avait pas été auprès de Dieu. Mais, parce qu'il a toujours été avec le Père, le texte de l'apôtre porte : « et le Verbe était auprès de Dieu ». Car il n'est pas devenu en Dieu, οὐ γὰρ ἐγένετο πρὸς τὸν Θεόν : le mot ἦν, était, marque qu'il existait dans le principe étant en Dieu, sans jamais être séparé du principe, sans jamais quitter le Père, οὔτε τῆς ἀρχῆς χωριζόμενος, οὔτε τοῦ Πατρὸς ἀπολειπόμενος. Le Fils n'a point passé du non-être dans le principe à l'être dans le principe, du non-être en Dieu à l'être en Dieu, καὶ πάλιν οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἐν ἀρχῇ γινόμενος ἐν ἀρχῇ, οὔτε ἀπὸ τοῦ μὴ τυγχάνειν πρὸς τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ πρὸς τὸν Θεὸν εἶναι γινόμενος. Mais, avant tous les temps et tous les siècles, le Verbe était dans le principe, et le Verbe était Dieu. » *In Joan.*, ii, 1, *P. G.*, t. xiv, col. 108-109.

De même, ailleurs, Origène dit encore : « Dieu n'a pas commencé d'être père à la façon des hommes, auxquels la nature interdit de devenir pères, avant un certain temps. Car si Dieu est parfait, s'il a le pouvoir d'être père et s'il lui est bon d'être appelé le Père d'un tel Fils, quel motif aurait-il de différer et de se priver de ce bien? Pourquoi ne serait-il pas père aussitôt qu'il le peut? » *In Gen. fragm.*, dans Eusèbe, *Contra Marcel.*, I, iv, 22; cf. Pamphile, *Apol.*, 3.

Comment s'accomplit cette éternelle génération? Origène déclare que le Fils n'est pas une partie de la substance du Père : celui-ci n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation. Il est une image, un reflet de sa lumière, et comme la lumière ne cesse pas de resplendir, Dieu ne cesse pas de produire son Verbe, si bien qu'il n'y a jamais eu de temps où celui-ci n'existait pas : *Non enim dicimus, sicut hæretici putant, partem aliquam substantiæ Dei in Filium versam aut ex nullis substantibus Filium procreatum a Patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed, abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Deo Verbum et Sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat e mente... Sicut ergo nunquam lux sine splendore esse potuit ita nec Filius quidem sine Patre intelligi potest, qui et figura expressa substantiæ ejus et Verbum et Sapientia dicitur. Quomodo ergo potest dici quia fuit aliquando quando non fuerit filius? Nihil enim aliud est nisi dicere quia fuit aliquando quando veritas non erat, quando sapientia non erat, quando vita non erat, cum in his omnibus perfecte Dei Patris substantia censeatur. De princ.*, IV, iv, i (28). Cf. *De princ.*, I, ii, 6, *P. G.*, t. xi, col. 135. Il est à remarquer que le texte du l. IV que nous venons de citer nous est parvenu en partie dans le grec original, grâce à saint Athanase, *De decret. Nicænæ synodi*, 27, *P. G.*, t. xxv, col. 465; nous sommes assurés de la sorte que Rufin n'a pas trahi la pensée de l'auteur.

Faut-il alors déclarer que le Fils de Dieu, le Verbe, est consubstantiel au Père? Origène déclare que le Fils est inséparable du Père, quoique distinct de lui, qu'il est Fils par participation à son essence, non par adoption et par grâce, οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ' οὐσίαν ἐστὶ Θεός. *Selecta in Psalm.*, hom. xiii, 134. Le terme ὁμοούσιος lui-même ne figure pas dans les œuvres grecques d'Origène, du moins dans les textes certainement authentiques. On le rencontre dans une scholie sur saint Matthieu, xxviii, 18, *P. G.*, t. xvii col. 309, et encore dans un fragment sur l'épître aux Hébreux que cite l'apologie de Pamphile : *Sic et Sapientia a Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem corporalis aporrhœa esse dicitur, aporrhœa gloriæ omnipotentis pura et sincera. Quæ utræque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiæ esse Filio cum Patre. Aporrhœa enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiæ cum illo corpore ex quo est vel aporrhœa vel vapor. Apol. pro Orig.*, 5, *P. G.*, t. xvii, col. 580-581. M. Tixeront écrit ici : « Origène exclut absolument l'anoméisme. Si l'on remarque qu'il exclut également plus haut tout partage de la substance du Père et toute προβολή, on en conclura qu'il admet le consubstantiel strict. » *La théologie anténicéenne*, 9e édit., p. 306.

Le troisième terme de la Trinité divine est le Saint-Esprit. Origène affirme que les chrétiens ont été les seuls à le connaître : « Tous ceux, dit-il, qui pensent, de quelque manière que ce soit, qu'il y a une Providence, confessent qu'il y a un Dieu éternel qui a tout créé et ordonné et le reconnaissent pour le Père de l'univers. Nous ne sommes pas non plus les seuls à déclarer... que Dieu a un Fils, car cette opinion a été celle de quelques grands esprits lorsqu'ils ont confessé que tout a été créé et est gouverné par le Verbe de

Dieu. Mais quant à l'être du Saint-Esprit, nul n'a pu le soupçonner, excepté ceux qui étudient la Loi et les Prophètes et ceux qui font profession de croire au Christ. » *De princ.*, I, III, 1.

Le Saint-Esprit est éternel : « Quelques-uns je le sais, déclare Origène, comprenant mal la nouveauté de l'Esprit, en ont conclu que le Saint-Esprit était nouveau, comme s'il n'avait pas existé auparavant et comme s'il n'avait pas été connu des anciens; et ils ne s'aperçoivent pas qu'ils commettent un grave blasphème. Car le Saint-Esprit est dans la Loi comme il est dans l'Évangile. Il est avec le Père et le Fils, il est, il a été, il sera toujours avec le Père et le Fils. Il n'est donc pas nouveau, mais il renouvelle ceux qui viennent à la foi. » *In Rom.*, VI, 7; cf. *De princ.*, I, III, 4.

Le Saint-Esprit ne passe pas de l'ignorance à la science; il est associé aux honneurs et aux dignités du Père et du Fils. L'Esprit de Dieu et l'Esprit du Fils sont une seule et même chose. *In Rom.*, VI, 13. L'Esprit du Père est le même que l'Esprit du Fils, le même que l'Esprit-Saint. *In Rom.*, VII, 1. C'est de la seule science de la divinité paternelle que procèdent le Fils et le Saint-Esprit. *Ibid.*, IV, 9. Il y a des hommes qui prêchent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais non point sincèrement et intégralement ou bien ils séparent le Fils du Père, en disant que le Père est d'une nature et le Fils d'une autre, ou bien, ils les confondent comme si Dieu était un composé de trois dieux ou qu'il n'y eût là que la triple appellation d'une même essence. Mais celui qui annonce les biens donnera leurs propriétés au Père, au Fils et au Saint-Esprit, en confessant qu'il n'y a point de diversité dans leur nature ou substance. *Ibid.*, VIII, 5.

Il est regrettable que ces derniers textes ne soient conservés que dans la traduction latine de Rufin. Dans le *De principiis*, Origène se demande quel est le mode de procession du Saint-Esprit. *In hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus vel filius etiam ipse Dei habendus sit neene. De prine.*, I, proœm., 4. Telle est du moins la version de Rufin. Saint Jérôme, *Epist. ad Avit.*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1060, reproche à Origène d'avoir écrit qu'il ignorait *utrum factus sit an infectus*, c'est-à-dire que Rufin traduit les mots γεννητός et ἀγέννητος; et saint Jérôme γενητός et ἀγένητος. A vrai dire, saint Jérôme semble avoir abusé ici d'un avantage purement matériel, si vraiment, ce dont on peut encore douter, Origène avait employé les termes γενητὸς et ἀγένητος. Les recherches poursuivies chez les Pères antinicéens prouvent surabondamment que ces mots sont restés longtemps synonymes des premiers et qu'on les écrivait à leur place dans le même sens et sans penser à mal.

En fait, il paraît bien que la vraie question posée par Origène n'ait pas été celle de la création de l'Esprit, mais celle de sa filiation. Dans le commentaire sur saint Jean, figure un texte plus complet, mais qui, malheureusement, n'est pas d'une clarté absolue. « Il faut chercher, écrit Origène, puisque tout a été fait par le ministère du Verbe, si le Saint-Esprit n'a pas été aussi fait par lui. Et, à mon jugement, le Saint-Esprit a été fait et, si l'on admet que tout a été fait par le Verbe, on doit nécessairement avouer que le Saint-Esprit a été fait par lui et que le Verbe lui est antérieur quant à l'existence, ὅτι τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τοῦ Λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτῷ τοῦ Λόγου τυγχάνοντος. Si l'on ne veut pas dire que le Saint-Esprit a été fait par le Christ, il s'ensuit que l'on doit dire qu'il est inengendré, en se conformant à ce qui est écrit dans cet évangile de saint Jean. Outre ces deux hypothèses, celle qui veut qu'il ait été fait par le Verbe et celle qu'il est inengendré, on peut en faire une troisième, celle que le Saint-Esprit n'a pas d'essence propre distincte de celle du Père et du Fils, μηδὲ οὐσίαν τινὰ ὑφεστάναι ἑτέραν τοῦ ἁγίου Πνεύματος παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν. Mais, peut-être, en y faisant attention, pourrait-on penser que le Fils plutôt n'est pas distinct du Père, tandis que la distinction du Saint-Esprit est manifestement énoncée par ces paroles. Celui qui blasphème contre le Fils, sa malédiction lui sera remise, mais celui qui blasphème contre le Saint-Esprit n'aura de pardon ni dans ce siècle ni dans l'autre. » *In Joan.*, II, 6. *P. G.*, t. XIV, col. 125.

On voit sans peine d'où vient ici l'embarras d'Origène. Il a lu dans l'évangile de saint Jean le passage où il est écrit : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο; et ce texte l'inquiète. Si tout est devenu par le moyen du Verbe, donc aussi le Saint-Esprit. Car on ne pourrait échapper à cette conclusion qu'en disant que l'Esprit est inengendré, hypothèse intenable, le Père seul étant ἀγένητος; ou bien en déclarant que l'Esprit n'a pas d'essence propre, ce qui n'est guère moins inadmissible puisque la Trinité comporte trois hypostases. Origène, s'efforce cependant de résoudre le problème : « Quant à nous, persuadés qu'il y a trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et croyant de foi qu'il n'y a d'inengendré que le Père, nous admettons et approuvons, comme une croyance vraie et plus pieuse, que, toutes choses ayant été faites par le ministère du Verbe, le Saint-Esprit a plus de dignité que le reste et est d'un rang supérieur à tout ce qui a été fait par Dieu par l'intermédiaire du Christ, τὸ ἅγιον Πνεῦμα πάντων τιμιώτερον καὶ τάξει πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων. Et peut-être, s'il n'est pas appelé le Fils en soi, αὐτοϋιος, de Dieu, c'est que le Monogène est, dans le principe, le seul Fils de Dieu par nature, duquel il semble que le Saint-Esprit ait besoin, l'hypostase du Fils lui procurant, par participation, et l'être, et la sagesse, et la justice, et tout ce que l'on doit concevoir d'après les notions idéales du Christ plus haut énoncées. Je pense que le Saint Esprit est, pour ainsi dire, la matière des grâces que Dieu a accordées à ceux qui sont sanctifiés par lui et par ses communications, la matière des grâces étant opérée par le Père, administrée par le Christ et réalisée substantiellement dans le Saint-Esprit, τῆς εἰρεμένης τῶν χαρισμάτων ὕλης ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. *In Joan.*, II, 6, *P. G.*, t. XIV, col. 125-129.

Origène déclare donc, sans que l'on puisse savoir, s'il exprime une opinion strictement personnelle, ou s'il parle au nom d'un certain nombre de fidèles, que le Saint-Esprit est produit par le Père. par l'intermédiaire du Fils. « Mais, ajoute ici le P. Prat, il ne l'est pas à la manière des créatures, bien qu'on puisse comprendre, par analogie, la production du Saint-Esprit et la production des créatures, sous le même concept et le même nom... Le Saint-Esprit ayant besoin du Fils pour recevoir la nature divine, ou, comme parle Origène avec un grand nombre d'anciens, étant du Père par le Fils, s'il était Fils lui-même, il aurait le Fils pour père, ce qui est tout à fait inouï dans la tradition ecclésiastique. » F. Prat, *Origène*, p. 55-56.

Tout n'est pourtant pas clair, dans ce long morceau du commentaire sur saint Jean, et il semble qu'Origène ait été ici, comme parfois ailleurs, gêné dans l'expression de sa foi par sa philosophie. La croyance traditionnelle de l'Église l'obligeait à recevoir le Saint-Esprit, à parler de lui comme de la troisième personne de la Sainte Trinité. Mais ses opinions philosophiques ne lui permettaient pas de marquer avec précision la place du Saint-Esprit dans

l'économie divine. Autant il était en quelque sorte naturel que le Père eût un Verbe pour accomplir l'œuvre de la création, autant le rôle du Saint-Esprit était difficile à tracer et à définir. Il n'est sans doute pas exact d'affirmer que le Verbe a été imposé à Origène par ses opinions sur la transcendance de Dieu : c'est aussi dans l'Écriture et dans la tradition de l'glise qu'Origène a trouvé le Verbe, et nous aurons l'occasion de montrer que le Verbe dont il parle est bien celui qui s'est incarné en Jésus. Mais il reste que la philosophie s'accommode sans aucune peine du Verbe, instrument de la création et médiateur entre Dieu et le monde, tandis qu'elle n'a que faire de l'Esprit-Saint.

D'autre part, Origène s'efforce d'expliquer l'Écriture de son mieux, et il arrive que ses propres idées se sentent un peu à l'étroit dans les moules exégétiques où il doit les couler. Il n'y a donc pas à s'étonner des imprécisions qui se manifestent dans sa doctrine de la Trinité. De ces imprécisions, nous allons trouver de nouvelles preuves.

3° *Le problème de la subordination des personnes divines.* — De très bonne heure, Origène a été accusé de subordonner le Fils au Père et le Saint-Esprit au Fils, de manière à établir entre les personnes divines une hiérarchie. Le reproche, formulé par saint Épiphane, *Hæres.*, LXIV, 4, *P. G.*, t. XLI, col. 1076, a été repris par saint Jérôme, *Epist.*, CXXIV, *ad Avit.*, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1060, par Théophile d'Alexandrie, par Justinien, et, de nos jours, nombreux sont les historiens qui l'ont trouvé fondé.

Il faut, avant tout, citer un long passage du commentaire sur saint Jean qui est très caractéristique : Origène explique ici le premier verset de l'évangile, et il remarque que l'écrivain inspiré use d'une remarquable prudence en employant ou en omettant l'article devant le mot Dieu. « Il le place, déclare-t-il, lorsque le nom de Dieu est appliqué à l'être inengendré auteur de l'univers; et le supprime lorsqu'il nomme le Verbe Dieu. Or, faites attention que, de même que, dans ce premier verset de l'évangéliste, Dieu, ὁ Θεός, diffère de un Dieu, Θεός, le Verbe, ὁ Λόγος, diffère de un Verbe, λόγος; car, de la même manière que le Dieu qui est au-dessus de tout est Dieu et non pas un Dieu, de même le Verbe, source de celui qui est dans toutes les natures raisonnables, est le Verbe absolument, tandis que le verbe particulier qui est en chacun de nous est improprement appelé du même nom que le Verbe premier. Par là on peut résoudre une difficulté troublante pour beaucoup de personnes qui se font honneur d'aimer Dieu et qui, craignant de proclamer deux dieux, et pour cette raison se jetant dans des opinions fausses et impies, ou bien nient que la personnalité, ἰδιότητα, du Fils soit autre que celle du Père, ou bien admettent sa personnalité distincte et rejettent sa divinité. Oui, doit-on leur répondre, Dieu est le Dieu en soi, αὐτόθεος; c'est pourquoi le Seigneur dit dans la prière à son Père : afin qu'ils te connaissent, le seul vrai Dieu. Tout ce qui est au-delà de Dieu en soi a été fait Dieu par la participation de ce dernier, et serait plus exactement appelé un Dieu que Dieu : πᾶν δὲ παρὰ τὸ αὐτόθεος, μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, οὐχ ὁ Θεός, ἀλλὰ θεός.

« C'est à ce titre qu'est Dieu le premier-né de la création. Étant auprès de Dieu, il a le premier attiré à soi de la divinité; c'est pourquoi il mérite plus d'honneur que les autres qui sont auprès de Dieu, et dont Dieu est le Dieu d'après ce mot : « Le Seigneur, Dieu des dieux, a parlé », puiqu'il leur a procuré d'être des dieux, en puisant abondamment en Dieu de quoi les déifier, et en leur communiquant cet avantage selon sa bonté. Le vrai Dieu c'est Dieu. Mais ceux qui sont formés d'après lui ne sont que des dieux images d'un premier exemplaire. Or l'image archétype de ces images, c'est le Verbe qui est auprès de Dieu et qui, dans le principe, était un Dieu, parce qu'il était toujours demeurant auprès de Dieu et qu'il n'aurait pas eu ce privilège s'il n'avait pas été auprès de Dieu, ni ne serait resté un Dieu, s'il n'avait persisté dans la contemplation ininterrompue de la profondeur paternelle. » *In Joan.*, II, 2, *P. G.*, t. XIV, col. 109.

Origène prévoit que ce langage rencontrera des contradicteurs, qu'il gênera en particulier tous ceux qui, entendant dire qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, le Père, et qu'après lui il n'y a que des dieux, pouvaient craindre de voir le Verbe, le Monogène, rabaissé au niveau de tous ceux à qui l'on attribue, par appropriation, ce nom de dieux. Et il s'efforce de résoudre la difficulté : « Outre cette différence et cette supériorité, dit-il, que le Dieu Verbe est le principe d'où les autres dieux tirent leur divinité, il faut considérer que ce verbe, qui est en chacune des natures raisonnables est dans le même rapport avec le Verbe qui était auprès de Dieu dès le principe, que le Dieu Verbe avec Dieu : ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ Λόγον πρὸς Θεὸν, ὄντα Λόγον Θεόν, ὃν ὁ Θεὸς Λόγος πρὸς τὸν Θεόν. Ce que le Père, qui est Dieu en soi ou vrai Dieu, est à l'image et aux images de l'image, le Verbe l'est aux verbes particuliers. L'un et l'autre ont le rang de principe ou de source : le Père, de source de la divinité, le Fils de source de la raison. » *In Joan.*, II, 3, *P. G.*, t. XIV, col. 112.

Ces textes semblent très clairs. Ils ne sont pas les seuls. Sans doute, Origène attribue au Fils toutes les perfections concevables : vie, vérité, sagesse, mais au Père il reconnaît une perfection idéale supérieure à tout cela : « Le Christ est la vie, écrit-il, mais celui qui est plus grand que le Christ est plus grand que la vie. » *In Joan.*, XIII, 3, 19. « Autant Dieu, le Père de la vérité, est plus grand et plus haut que la vérité, et étant Père de la sagesse, supérieur à la Sagesse et au-dessus d'elle, autant il dépasse la lumière véritable. » *In Joan.*, II, 23, 151. « Ne faut-il pas dire que le Monogène et le premier-né de toute créature est l'essence des essences et l'idée des idées et le principe, et que son Père est Dieu au-delà de tout cela? » *Contra Cels.*, VI, 64.

« Ainsi le Père est transcendant par rapport à la vie, à la vérité, à l'essence, à la lumière, la seule appellation qui soit retenue comme convenant proprement au Père, c'est la bonté, mais aussi n'est-elle pas attribuée proprement au Fils. » J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante*, dans *Rev. d'hist. ecclés.*, 1924, t. XX, p. 16. Ici encore les textes sont très clairs et très nombreux : « Le Père est bon, le Sauveur est l'image de sa bonté. » *In Joan.*, VI, 57, 295. « Il est l'image de sa bonté et le reflet, non pas de Dieu, mais de sa gloire et de sa lumière éternelle, et la vapeur, non pas du Père, mais de sa puissance, et l'épanchement pur de sa gloire toute-puissante et le miroir de son énergie. » *In Joan.*, XIII, 25, 151-153; cf. *In Joan.*, XIII, 36, 234; XXVIII, 6, 42; *De princip.*, I, II, 12.

Origène insiste sur ces idées qui lui sont chères, et le terme d'image qu'il emprunte à l'épître aux Colossiens est amplement commenté par lui. S'agit-il du titre de vérité, attribué au Verbe? Rufin traduit ainsi le passage du *De principiis*, I, II, 6, où est expliqué ce titre : *Imago ergo est invisibilis Dei Patris salvator noster quantum ad ipsum quidem Patrem veritas, quantum autem ad nos quibus revelat Patrem imago est.* Mais on peut douter de l'exactitude de cette traduction; car, dans la lettre à Avitus, 2

saint Jérôme explique ainsi la pensée d'Origène : *Filium qui sit imago invisibilis Patris comparatum Patri non esse veritatem; apud nos autem, qui Dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri, ut majestas ac magnitudo majoris quodammodo circumscripta sentiatur in Filio.* Il est probable que telle est la vraie formule : le Fils n'est vérité que par rapport à nous; car par rapport à son Père, la vérité en soi, il ne saurait mériter ce titre d'une manière absolue. Théophile d'Alexandrie exagère du reste lorsqu'il prétend que pour Origène : *Filius nobis comparatus sit veritas, Patri collatus mendacium.* S. Jérôme, *Epist.*, XCII, *P. L.*, t. XXII, col. 762. Le terme de mensonge est assurément inexact et nous avons affaire ici à de basse polémique. Mais pourquoi ne reconnaîtrait-on pas qu'Origène offre de lui-même prise à ce reproche en déclarant que le Fils n'est pas la vérité vraie, la vérité en soi ?

De même, à propos de la lumière, saint Jérôme rapporte qu'Origène déclare : *Deum Patrem esse lumen incomprehensibile, Christum collatione Patris splendorem esse perparvum qui apud nos pro imbecillitate nostra magnus esse videatur. Epist.*, CXXIV, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 1060. Ici le passage correspondant de Rufin semble manquer dans la traduction du *De principiis ;* mais l'idée est bien origénienne, et la formule a de nouveau plus de chances d'être authentique que celle qui est rapportée par Théophile d'Alexandrie : *Quantum differt Paulus et Petrus a Salvatore, tanto Salvator minor est Patre. Epist.*, XCII, *P. L.*, t. XXII, col. 762.

Il est vrai qu'Origène dit quelque part : Γενόμενοι τοίνυν ἡμεῖς κατ' εἰκόνα, τὸν Υἱὸν πρωτότυπον ὡς ἀλήθειαν ἔχομεν τῶν ἐν ἡμῖν καλῶν τύπων, αὐτὸς δὲ ὁ Υἱὸς ὅπερ ἡμεῖς ἐσμεν πρὸς αὐτόν, τοιοῦτός ἐστι πρὸς τὸν Πατέρα, ἀλήθειαν τυγχάνοντα. Justinien, *Epist. ad Men.*, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 525. Il semble qu'il insiste surtout ici sur le rôle de médiateur que remplit le Fils entre le monde et Dieu. Entre le Père, qui seul vraiment est bon, et les créatures qui en quelque façon sont bonnes, le Sauveur est intermédiaire : comparé au Père, il est l'image de sa bonté; comparé aux autres êtres, il est un exemplaire, un idéal. « Il l'emporte sur les trônes, sur les seigneuries sur les principautés, sur les puissances... sur les saints anges, sur les esprits et les âmes justes, et pourtant il n'est pas comparable au Père. » « Sur toutes les créatures, même les plus grandes, le Sauveur et l'Esprit-Saint l'emportent sans comparaison et de beaucoup, mais le Père l'emporte autant et plus encore sur eux qu'eux-mêmes sur les créatures. » *In Joan.*, XIII, 25, 151-153. Cf. *De princ.*, I, II, 12.

On pourrait multiplier les textes. Contentons-nous de remarquer que cette doctrine de la subordination du Fils au Père a sa répercussion dans l'usage liturgique que recommande Origène. Dans son traité *Sur la prière*, celui-ci explique longuement pourquoi nous devons prier le Père seul : « Il ne faut, dit-il, prier aucun être produit, et pas même le Christ, mais seulement le Dieu de l'univers et le Père que notre Sauveur lui-même priait et qu'il nous enseigne à prier... En effet, si, comme je l'ai montré ailleurs, le Fils est distinct du Père par l'essence et le suppôt, il faut prier ou bien le Fils et non le Père, ou bien tous les deux, ou bien le Père seul. Prier le Fils et non le Père, tout le monde conviendra que ce serait faire une chose absurde et aller contre l'évidence. Si nous prions les deux, il faudra dans nos prières, dire au pluriel : « donnez, faites, accordez, sauvez », et ainsi de suite : ce sont des formules choquantes et que nul ne pourrait trouver dans l'Écriture. Il reste donc qu'il ne faut prier que Dieu, le Père de l'univers, mais sans le séparer toutefois du grand-prêtre qui a été établi avec serment par le Père selon qu'il est écrit : « Il l'a juré et ne s'en repentira pas : Tu es prêtre pour l éternité selon l'ordre de Melchisédech. » Aussi lorsque les saints rendent grâces à Dieu dans leurs prières, ils le font par le Christ Jésus. Et de même que, si l'on veut bien prier, on ne doit point prier celui qui prie, mais celui à qui notre Seigneur Jésus nous fait adresser nos prières, c'est-à-dire le Père, de même, il ne faut pas présenter sans lui nos prières au Père... Peut-être quelqu'un persuadé qu'il faut prier le Christ lui-même, mais, troublé par les conséquences qu'entraîne l'adoration, nous objectera ce texte : « que tous les anges de Dieu l'adorent », et nous convenons que ce passage du Deutéronome est dit du Christ. Il faut lui répondre que l'Église, elle aussi, que le prophète appelle Jérusalem, est représentée comme adorée par les rois et les princesses, devenus ses pourvoyeurs et ses nourrices... et ne peut-on pas conformément à la pensée de celui qui a dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? nul n'est bon sinon Dieu seul, le Père », dire aussi : « Pourquoi me pries-tu? tu dois prier le Père seul, qué moi aussi je prie, » et c'est là l'enseignement que donnent les Saintes Écritures. » *De orat.*, 15.

Ce texte présente un intérêt particulier, du fait qu'on y voit clairement aux prises les deux aspects opposés de la pensée d'Origène. En tant que philosophe, Origène n'éprouve aucune hésitation : Il ne faut pas prier celui qui prie; tel est le principe. Dès lors, le chrétien adressera à Dieu seul, au Père, ses supplications, ses actions de grâces, ses demandes. Pourtant, l'Église associe le Fils au Père dans ses formules : elle prie par Notre-Seigneur : Origène ne peut encore qu'approuver cette manière de faire, car Jésus est le grand-prêtre, le médiateur et, par suite, il lui appartient de présenter à Dieu nos prières. Quelques fidèles, il faudrait même dire de nombreux fidèles, vont encore plus loin, ils prient le Fils lui-même, soit avec le Père, soit sans le Père. Origène voit ici une marque de simplicité condamnable, et il insiste pour que tous les croyants adoptent la même attitude. Seulement, lorsqu'il se trouve lui-même parmi les simples, lorsqu'il leur porte la parole de Dieu dans une homélie, il lui arrive de prier le Christ; et c'est ici que le désaccord éclate davantage entre la théorie et la pratique.

Le *Contra Celsum* met en un particulier relief la difficulté. Adorer Jésus, n'est-ce pas exposer les chrétiens au reproche de polythéisme qu'eux-mêmes adressent si justement aux païens? Origène multiplie les réponses : tantôt il affirme la préexistence du Fils de Dieu pour montrer qu'il n'y a pas, en son cas, apothéose comparable à celle des héros du paganisme, mais adoration d'une vraie personne divine; tantôt, il soutient que toute la grandeur du Fils lui vient du Père et que c'est comme telle qu'on la vénère; tantôt, enfin, il accentue la subordination du Fils à l'égard du Père et le présente comme notre grand-prêtre, chargé spécialement d'intercéder pour nous. Ces réponses ne sont pas très cohérentes. Du moins trahissent-elles un certain embarras.

Et l'on a remarqué que le même embarras se fait jour en des textes où Origène s'adresse à des croyants déjà avancés dans la science des Écritures, capables par conséquent de recevoir, sans atténuation, une doctrine philosophique. Tel est le caractère du commentaire sur saint Jean auquel nous avons fait souvent appel dans les pages qui précèdent. Même là, le docteur alexandrin n'est pas pleinement cohérent avec lui-même. Citons par exemple ce passage relatif à la science du Fils : « Le Fils unique est la vérité, écrit Origène, car il comprend en soi avec pleine clarté la raison de tout ce qui est selon la volonté du Père... Si quelqu'un demande si le Fils sait tout ce que le

Père connaît, en raison de sa richesse, de sa sagesse et de sa science, et prétend, pour glorifier le Père, que le Fils ignore certaines choses que le Père seul connaît, parce que la science du Père égale les perceptions de l'inengendré, il faut savoir que notre Sauveur, par cela seul qu'il est la vérité, n'ignore rien de ce qui est vrai, et que, s'il est la vérité parfaite, il doit tout savoir : sans quoi la vérité serait défectueuse, puisqu'il serait privé de ces choses qu'il ne connaît pas, selon quelques-uns, parce qu'elles se trouvent dans le Père seul, ou bien qu'on nous montre qu'il y a des choses connues qui ne rentrent pas dans la vérité, mais qui soient au dessus d'elles. » *In Joan.*, I, 27. Et cela est clair. Puisque le Verbe est la vérité, il doit connaître le Père comme il en est connu.

Mais nous nous rappelons qu'Origène a fait des distinctions entre la vérité absolue et la vérité relative. Si bien que nous n'éprouvons pas un très grand étonnement à lire dans le *De principiis* des formules qui s'accordent mal avec les précédentes. « Si le Père comprend en soi toutes choses et si le Fils fait partie de ce tout, il est évident que le Père le comprend aussi. Un autre demandera s'il est vrai que le Père n'est connu de lui-même que de la même manière qu'il est connu par le Fils et se rappelant ce qui est écrit : « Le Père qui m'a envoyé est plus grand que moi, » il soutiendra que cela est vrai en tout; de sorte que, sous le rapport aussi du penser, le Père est connu par lui-même plus complètement, plus clairement, plus parfaitement que par le Fils. » *De princ.*, IV, IV, 8 (35). Rufin abrège ce texte et en adoucit les formules, mais nous en avons encore l'original dans une citation de Justinien, et la traduction de saint Jérôme nous en a été conservée, de sorte que nous sommes assurés de sa signification. Origène ne dit évidemment pas qu'il adopte la solution proposée par le *curiosus lector*, et selon son habitude, il ne la propose qu'à titre d'hypothèse. On voit d'ailleurs que cette hypothèse a ses préférences, et l'on ne s'étonne pas que, dans le livre XXXII du commentaire sur saint Jean, il écrive : « Je demande si, outre la gloire qu'il a dans le Fils, le Père ne peut pas en posséder une plus grande, étant glorifié en lui-même, lorsqu'il se tient dans la haute pensée de soi, connaissance et contemplation plus grandes que celles qui sont dans le Fils. » *In Joan.*, XXXII, 18, *P. G.*, t. XIV, col. 821.

Il ne faut pas chercher à résoudre toutes les contradictions que pourraient nous offrir les textes d'Origène. Un aussi bon juge que J. Tixeront a écrit naguère : « On n'appuiera pas sur eux (les passages difficiles) un jugement trop sévère pour l'orthodoxie trinitaire d'Origène, si l'on remarque que plusieurs peuvent très bien s'expliquer, et sans beaucoup d'efforts, d'une façon acceptable, que l'incorrection des autres vient plutôt des termes employés qu'elle ne tient à la pensée de l'auteur, qu'il est juste enfin, dans le doute, de le faire bénéficier de ses déclarations fermes et précises formulées ailleurs. » *La théologie antinicéenne*, 9e édit., p. 309.

Je ne prendrais peut-être pas à mon compte ces explications; mais j'insisterais plutôt sur la distinction que j'ai déjà rappelée entre Origène philosophe et Origène croyant. Le premier se laisse guider par la logique de son système et, pour sauvegarder pleinement le monothéisme, il subordonne le Verbe à Dieu. Le second insiste sur les attributs divins du Sauveur et se retrouve ainsi en communion avec les plus humbles de ses frères en même temps qu'avec les autorités légitimes de l'Église. C'est le premier qui écrit ces lignes : ὁ μὲν Θεὸς καὶ Πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν Πατέρα ὁ Υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ Πατρός), ἔτι δὲ ἠττόνως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον, ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ Πατρὸς παρὰ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. » *De princ.*, I, III, 5. Impossible de méconnaître dans ce passage, où se pressent les termes philosophiques, les expressions techniques, une doctrine de la subordination. Au Père l'empire universel; au Fils les êtres raisonnables; à l'Esprit les saints. Origène admet sans doute que la puissance de l'Esprit reste incomparablement supérieure à celle des créatures saintes; il reste que, dans la sphère de la divinité, elle est inférieure à celle du Père et du Fils. Il est vrai, comme le remarque J. Denis, que « cette formule, en apparence si précise, n'est même pas exacte au point de vue du système d'Origène. Si l'on fait réflexion qu'il n'y a en réalité que des natures rationnelles (car toutes les autres n'ont qu'une apparence d'être qui doit un jour s'évanouir) et que toutes les natures rationnelles sont destinées à la sainteté, tout cet échafaudage de paroles si industrieusement construit se détruit de lui-même et l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit relativement aux créatures, a juste la même extension. » *De la philosophie d'Origène*, p. 121-122.

V. Cosmologie. — Dieu seul est l'être parfait. Seul il existe par lui même. Mais il ne reste pas seul, car il crée le monde. Sur le fait de la création, Origène est extrêmement précis : « Si quelqu'un, écrivait-il dans son *Commentaire sur la Genèse*, comparant Dieu à des ouvriers humains, tombe dans cette erreur de croire qu'il ne peut pas faire le monde sans avoir sous la main une matière increée (ἀγέννητον), parce que le statuaire ne peut accomplir son œuvre sans l'airain, ni le charpentier sans le bois, ni l'architecte sans la pierre, il faut lui demander si Dieu peut exécuter ce qu'il lui plaît, dès qu'il le veut, sans effort et sans que sa volonté trouve d'obstacle. Car, par la même raison, que, en vertu de sa puissance et de sa sagesse ineffables, il produit comme il le veut, pour l'ornement de l'univers, les qualités qui n'avaient aucun être auparavant — et c'est ce qu'admettent tous ceux qui croient à la Providence — sa volonté est capable d'amener à l'existence les êtres qu'il veut. Nous demanderons à ceux qui soutiennent qu'il n'en peut être ainsi, s'il n'est pas conséquent à leur opinion que Dieu ait eu vraiment une belle chance de trouver une matière éternelle, sans la rencontre de laquelle il n'eût pu faire aucun ouvrage et serait resté privé des titres de créateur, de père, de bienfaiteur, de bon, en un mot, de tous les titres qu'on a raison de lui attribuer. Comment donc aurait été exactement mesurée la quantité de cette matière pour suffire à la substance d'un tel monde? Il faudrait supposer je ne sais quelle Providence plus ancienne que Dieu, qui lui aurait fourni la matière, pourvoyant à ce que l'art qu'il possédait ne demeurât pas inutile, faute de cette matière dont la rencontre lui a permis de faire la merveilleuse beauté de l'univers. D'où cette matière tenait-elle la capacité de recevoir les qualités que Dieu voudrait lui imprimer, s'il ne l'avait pas lui-même créée pour lui, en telle et telle quantité qu'il voulait l'avoir? Mais, admettant, par impossible, que la matière soit increée, nous demandons à ceux qui ont cette opinion : dans le cas où cette matière, sans avoir été mise sous la main de Dieu par je ne sais quelle Providence, aurait été par elle-même capable de ces qualités, qu'est-ce que la Providence, si elle l'avait créée, aurait fait de plus que le hasard ? Et si Dieu eût décidé de créer et de façonner cette ma-

tière qui n'avait pas d'être par elle-même, qu'est-ce que la sagesse et la divinité auraient fait de plus que ce qu'elles auraient fait d'une matière préexistante? Si, par hasard, la Providence n'avait fait que ce qui serait sans la Providence, pourquoi ne pas supprimer le démiurge et l'artisan de l'univers? Il serait absurde sans doute de dire que ce monde, si artistement construit, est devenu tel par lui-même sans la main d'un sage ouvrier. Il ne l'est pas moins de dire que la matière, avec sa quantité réglée, avec ses qualités, avec sa souple obéissance à l'art du Verbe divin, existe sans avoir été créée. » *In Genes. comment.*, cité par Eusèbe, *Præparatio evang.*, VII, 20, *P. G.*, t. XII, col. 48-49. Cf. *De princ.*, II, I, 5.

Ce texte est long, mais il convenait de le citer en entier à cause de son importance. Car la création du monde matériel n'y est pas seulement affirmée; elle est encore démontrée par des arguments de l'ordre rationnel. Aux partisans de la matière incréée, Origène oppose deux objections : comment comprendre une matière indépendante de Dieu quant à son être, et dépendant de lui dans sa forme et dans ses attributs? comment concevoir une matière qui existerait par elle-même et posséderait la faculté de recevoir certaines déterminations ou certains mouvements, sans avoir déjà ces déterminations et ces mouvements? Objections qui semblent décisives à Origène, et qui le sont en effet, si l'on se représente la matière comme un pur principe de passivité.

Ajoutons d'ailleurs qu'il s'agit d'une véritable création. Dieu a fait ce qui est de ce qui n'était pas, *In Joan.*, I, 18, *P. G.*, t. XIV, col. 53. Le monde n'est pas une émanation de Dieu, et Dieu n'est pas, ainsi que le pensaient les stoïciens, l'âme du monde. A l'objection de Celse qui voyait dans l'Esprit-Saint un corps, un souffle pénétrant tout et comprenant tout en soi, Origène répond avec assurance : Dieu et le monde sont distincts l'un de l'autre, comme le créateur et la créature. *Contra Cels.*, VI, 7.

Toutefois cette création est éternelle. Origène se refuse à admettre que Dieu ait pu et puisse rester oisif. « On nous objecte, écrit-il, cette difficulté : Si le monde a commencé dans le temps, que faisait Dieu avant que le monde commençât ? C'est une impiété à la fois et une absurdité de dire que la nature de Dieu reste oisive et inerte ou de penser que sa bonté n'a pas toujours fait le bien, que sa toute-puissance n'a pas toujours exercé le pouvoir. » *De princ.*, III, V, 3. Cf. *De princ.*, I, IV, 3; S. Jérôme, *In Epist. ad Ephes.*, 1, *P. L.*, t. XXVI, col. 548 ; Méthode, cité par Photius, *Biblioth.*, cod. 235. « Dieu, dit encore Origène, ne saurait être appelé tout-puissant, à moins d'avoir des sujets sur lesquels il exerce sa puissance et, par conséquent, pour qu'il manifeste son pouvoir suprême, il faut que toutes choses subsistent. Car, si l'on voulait prétendre, qu'il y ait eu, soit des espaces, soit des siècles, où ce qui a été fait n'était pas encore fait, on montrerait évidemment par là que Dieu n'était pas tout-puissant dans ces espaces ou dans ces siècles, qu'il ne l'est devenu que plus tard, à partir du moment qu'il y a eu des êtres, sur lesquels s'est déployée sa puissance. Il y aurait donc eu du progrès en Dieu; il serait devenu meilleur, puisqu'on ne saurait douter qu'il vaille mieux être tout-puissant que de ne l'être pas. Or, n'est-il pas absurde de supposer que Dieu ne soit arrivé que plus tard et par voie de progrès, à posséder ce qui convient à sa nature? Que s'il n'y a jamais eu de moment où Dieu n'ait été tout-puissant, nous devons nécessairement admettre qu'il y a toujours eu des êtres par lesquels cette puissance s'est manifestée, des sujets soumis à ce monarque suprême. » *De princ.*, I, II, 10.

La création éternelle est cependant finie, car Dieu, dit l'Écriture, a tout fait avec ordre et avec mesure : qu'il s'agisse du nombre des êtres raisonnables ou de l'étendue de la matière corporelle, tout ce qui est créé se renferme dans un nombre et une mesure déterminés. *De princip.*, IV, IV, 35. Origène, ici, se montre pleinement grec : il lui répugne d'admettre que Dieu soit infini : « Dans ce commencement, écrit-il, que notre esprit se représente, Dieu a produit par sa volonté autant de substances intellectuelles qu'il fallait et qu'il était suffisant. Car il ne faut pas, sous prétexte de le glorifier, ôter à la puissance divine sa limite. Nous devons affirmer au contraire qu'elle est finie. Si en effet elle était infinie, elle ne pourrait se penser. Car il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être embrassé. Dieu a donc fait autant d'êtres qu'il pouvait en comprendre, en tenir sous sa main, en ramasser sous sa Providence. De même, il n'a préparé qu'autant de matière qu'il en pouvait ordonner. » *De princ.*, II, IX, 1. Rufin a abrégé ce passage dans sa traduction, et nous le comprenons sans peine, car l'idée qui est ici exprimée a quelque chose d'étrange pour nos esprits latins; mais nous avons encore le texte grec, et Théophile d'Alexandrie en confirme l'exactitude, S. Jérôme, *Epist.*, CXVIII, *P. L.*, t. XXII, col. 805, de sorte que nous sommes assurés de son authenticité. Il ne s'agit pas, pour Origène, de limiter la toute-puissance de Dieu, mais de l'expliquer : c'est parce qu'il est tout-puissant que Dieu a fait tout ce qu'il a pu.

Faut-il ajouter que, pour Origène, l'éternité du monde créé ne saurait en rien lui confier une sorte de nécessité qui ferait de lui un être divin? Du Fils de Dieu aussi, Origène déclare qu'il est éternellement engendré par le Père, et il va jusqu'à écrire : « Notre-Seigneur est la splendeur de la gloire de Dieu, or la splendeur ne naît pas une fois pour cesser ensuite de naître. Autant de fois se lève la lumière productrice de la splendeur, autant de fois est engendrée la splendeur de la gloire. Notre Sauveur est la sagesse de Dieu. Notre Sauveur est la splendeur de la lumière éternelle. Si donc le Sauveur est toujours enfanté, et c'est pour cela qu'il est écrit : « Avant les collines il m'enfante », et non : « il m'a enfanté », comme quelques-uns lisent à tort, de même toi, si tu as l'esprit d'adoption, Dieu t'enfante continuellement dans le Christ. » *In Jerem.*, hom. IX, 4. Seulement cette éternelle génération du Verbe ne ressemble en rien à une création; elle ne fait pas sortir le Verbe du néant; elle est l'acte nécessaire par lequel Dieu s'affirme lui-même comme raison; et, dans l'image scripturaire de la splendeur, on reconnaît l'origine des expressions que sanctionnera le concile de Nicée : « Lumière de lumière. »

A la doctrine de l'éternité de la création, qui est une théorie philosophique, semble s'opposer le récit de la Genèse, qui rapporte l'origine des choses. Origène ne l'ignore pas, mais il explique que les mots : « Au commencement » ne doivent pas être interprétés dans un sens temporel, car il n'y avait pas encore de temps avant que le monde fût, et ce n'est qu'après le premier jour du récit mosaïque que l'on peut parler du temps; le principe dont il est ici question ne saurait donc être que le Verbe lui-même. *In Genes.*, hom. I, 1.

D'ailleurs, ce monde-ci a eu un commencement et il aura une fin; mais il n'est pas le seul; il doit au contraire être envisagé comme un des termes d'une série illimitée. « Fidèles aux règles de la piété, écrit Origène, nous déclarons que Dieu n'a pas commencé d'opérer lorsqu'il a fait ce monde visible, mais, de même qu'il y aura un autre monde après la destruction de celui-ci, ainsi pensons-nous qu'il y en avait d'autres avant le commencement du monde actuel. » *De princ.*,

III, v, 3. Saint Jérôme semble ici résumer exactement la pensée du maître lorsqu'il écrit : *In secundo autem libro mundos asserit innumerabiles, non juxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium. Et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum, et post hunc alium rursum futurum, et post illum alium rursumque ceteros post ceteros; et addubitat utrum futurus sit mundus alteri mundo ita ex omni parte consimilis, ut nullo inter se distare videantur, an certe nunquam mundus alteri mundo ex toto indiscretus et similis sit futurus. Epist.*, cxxiv, 5, *ad Avit.*, *P. L.*, t. xxii, col. 1063; cf. *De princ.*, II, iii, 1.

Qu'étaient donc les créatures de Dieu, j'entends les premières de toutes, celles qui sont sorties de ses mains aux jours d'éternité? que pouvons-nous en savoir? C'étaient, semble-t-il, des créatures spirituelles, des νοές, car seuls des esprits peuvent être immédiatement produits par Dieu. Encore Origène se demande-t-il si ces esprits étaient incorporels au sens le plus strict du mot, ou s'ils avaient un corps éthéré, subtil, délicat, et il semble bien admettre cette seconde hypothèse, car la Trinité seule peut être dite réellement incorporelle. *De princ.*, I, vii, 1; II, ii, 2; IV, vi, 27; *In Joan.*, i, 27.

Tous les esprits ont été créés égaux par Dieu, car il répugne à l'idée que nous devons avoir de sa justice de penser que le Créateur a fait des créatures meilleures les unes que les autres. Telle n'était pas l'opinion des gnostiques, qui divisaient les esprits en pneumatiques, psychiques, et hyliques et dont Origène rapporte longuement les objections : « Voyez, disaient-ils, combien la naissance de l'un est plus heureuse que celle de l'autre. Tel naît d'Abraham; tel naît d'Isaac et de Rébecca; encore dans le sein maternel, celui-ci supplante son frère, avant même que de naître, il est aimé de Dieu. L'un vient au monde parmi les Hébreux; il a la ressource d'être instruit dans la loi divine; l'autre voit le jour parmi les Grecs, hommes sages et d'une condition non médiocre. Au contraire, voici un enfant qui naît parmi les Éthiopiens, lesquels ont coutume de se nourrir de chair humaine, ou chez les Scythes, pour qui le parricide est comme une chose légale; soit enfin dans la Tauride, où l'on immole les étrangers. Eh bien! d'où proviennent ces différences? quelle peut être la cause des conditions si variées que la naissance nous assigne? Assurément on ne saurait prétendre que le libre arbitre y ait quelque part. Car nul ne choisit son lieu de naissance, ni ses compatriotes, ni sa condition. Que si l'on n'admet pas que les âmes sont de différentes natures, que les unes, naturellement mauvaises, sont destinées à rejoindre une race mauvaise, les autres, naturellement bonnes, à faire partie d'une bonne race, il ne reste plus qu'à livrer au hasard tout le cours des choses humaines. Dès lors, il ne peut plus être question, ni d'un monde créé par Dieu et gouverné par sa Providence, ni d'un jugement de Dieu sur les actions de chacun. » *De princ.*, II, ix, 5; cf. *Contra Cels.*, V, 27, 34.

Origène ne dissimule pas la gravité de l'objection; mais sa réponse est que tous les esprits, créés à l'origine libres et égaux, sont tombés par leur faute. *De princ.*, II, 9, 6; *Contra Cels*, III, 69. On ne saurait trop insister sur la place qu'accorde Origène au libre arbitre. Nous y reviendrons en parlant de son anthropologie. Mais la liberté n'est pas une faculté propre à l'homme, elle appartient aussi bien à toutes les créatures, à tous les esprits; elle fait partie de leur essence même : « En créant dans le principe ce qu'il a voulu créer, c'est-à-dire les natures raisonnables, Dieu n'a pas eu d'autre motif de créer, que lui-même, c'est-à-dire sa propre bonté. Puis donc que lui-même a été le motif de ce qui devait être créé, lui en qui il n'y avait ni variété, ni changement, ni impuissance, il a créé égaux et semblables tous ceux qu'il a créés, car il n'y avait pour lui aucune raison de les faire variés et divers. Seulement, comme les créatures raisonnables elles-mêmes étaient douées de la faculté du libre arbitre, la liberté a entraîné les unes au progrès par l'imitation de Dieu, les autres à la chute par la négligence. » *De princ.*, II, ix, 6; cf. I, v, 3; vi, 3; viii, 3; II, i, 2; iii, 4; III, i.

Parmi les créatures, les unes se sont donc attachées avec plus ou moins de force au bien suprême, et, après avoir occupé la même place ou un rang égal dans le monde céleste, ont peu à peu formé une hiérarchie selon le degré de leur bonne volonté, depuis les archanges, les trônes et les dominations, qui résident dans les cieux des cieux, jusqu'aux anges inférieurs qui régissent les astres et qui sont attachés à des corps visibles, moins purs par conséquent que ceux des puissances supérieures. Les autres ont volontairement commis le mal; elles se sont écartées de Dieu; ce sont les démons et les hommes, et c'est leur chute, leur καταβολή, qui est proprement la cause de l'état actuel de l'univers, celui-ci étant moins une création qu'une dégradation. *De princ.*, I, viii; II, ix, 6; III, v, 4; *In Joan.*, xix, 22; *In Matth. comment ser.*, 71.

De tous ces esprits, celui qui nous intéresse le plus est évidemment l'âme, puisque c'est l'âme qui caractérise l'homme. Origène insiste longuement sur sa nature, bien qu'il semble parfois se perdre en des explications plus ou moins cohérentes. Après avoir défini l'âme : une substance douée d'imagination et de mouvement, φανταστική καὶ ὁρμητική, il déclare que les animaux eux-mêmes ont une âme, puis il se demande si les anges eux aussi ont des âmes et il conclut : « Bien que nous ne soyons autorisés par aucun texte des saintes Écritures à dire que les anges et les autres esprits qui servent Dieu soient des âmes ou aient des âmes, cependant la plupart pensent que ce sont des êtres animés. » *De princ.*, II, viii, 1. Ces concessions faites à l'usage ou à la tradition, Origène semble ne plus envisager l'âme que chez l'homme, et c'est bien elle en effet qui sert à définir proprement la nature humaine. Celle-ci est un esprit refroidi, ainsi que le montre l'étymologie, mais elle n'en a pas perdu pour autant la faculté de reconquérir sa pureté primitive : τῶν δὲ λογικῶν τὰ ἁμαρτήσαντα καὶ διὰ τοῦτο ἐκπεσόντα τῆς ἐν ᾗ ἦσαν καταστάσεως κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων τιμωρίας χάριν σώμασιν ἐνεβλήθη, καὶ καθαιρόμενα πάλιν ἀνάγονται ἐν ᾗ πρότερον ἦσαν καταστάσει, παντελῶς τὴν κακίαν ἀποτιθέμενα καὶ τὰ σώματα· καὶ πάλιν ἐκ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ πλεονάκις διαφόροις ἐμβάλλονται σώμασι πρὸς τιμωρίαν. ⟨ εἰκὸς γὰρ ⟩ διαφόρους κόσμους συστῆναί τε καὶ συνίστασθαι, τοῦτο μὲν παρελθόντας, τοῦτο δὲ μέλλοντας... παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχή, οὖσα καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ· ὅπερ νομίζω λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ· ἐπίστρεψον, ψυχή μου, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου· ὥστε ὅλον τοῦτο εἶναι νοῦς. *De princ.*, II, viii, 3.

Nous voudrions en savoir davantage. En particulier le problème de l'origine de l'âme nous intéresse au plus haut point, et nous ne voyons pas comment Origène l'a au juste résolu. A première vue, on serait tenté de lui attribuer la théorie pythagoricienne de la métempsycose, et tel est, en effet, le grief que saint Jérôme articule contre lui, en résumant à grands traits la fin du premier livre du *De principiis* : *Ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut certe dæmonem, quos unius asserit esse naturæ sed diversarum voluntatum, pro magnitudine*

negligentiæ et stultitiæ jumentum posse fieri, et pro dolore pœnarum et ignis ardore magis eligere ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus et corpus adsumere hujus vel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda. Et ad extremum ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui asserit μετεμψύχωσιν, *post tam nefandam disputationem qua lectoris animum vulneravit : Hæc, inquit, juxta nostram sententiam, non sint dogmata, sed quæsita tantum atque projecta, ne penitus intractata viderentur. Epist.*, cxxiv, 4, *P. L.*, t. xxii, col. 1063.

La traduction de Rufin semble ici très abrégée car nous n'y trouvons rien qui corresponde à ce *sermo latissimus* dont parle saint Jérôme; mais il nous est difficile d'avoir pleine confiance dans les résumés de saint Jérôme. Celui-ci ne traduit pas textuellement; il se contente de dire ce qu'il croit trouver dans le texte d'Origène, et il y trouve surtout une discussion, *disputatio*, l'examen d'une hypothèse, dont Origène conclut qu'il ne saurait en affirmer la valeur. Telle semble en effet avoir été la position du docteur alexandrin. Son esprit aiguisé le portait naturellement à multiplier les hypothèses, à rappeler les essais qui avaient été faits avant lui, à proposer des thèmes de discussion : souvent, il terminait sans conclure et laissait à son lecteur de soin de décider. C'est ce qu'il faisait en ce passage du *De principiis* : nous trouvons dans ses œuvres assez de condamnations de la métempsycose pour être assurés qu'il n'a jamais dû en accepter l'idée. *Contra Cels.*, V, 29; *In Matth.*, xiii, 1.

Il est vrai que ces condamnations restent purement négatives. Comme le fait remarquer J. Denis, « Si les esprits peuvent tomber, de ce corps de lumière et de gloire qu'ils avaient reçu avec la perfection originelle, dans ce corps de péché et de mort, qui est celui des hommes, à cause de leurs fautes dans une vie antérieure, on ne voit pas pourquoi ils ne descendraient pas plus bas. Car plus d'un homme sort de cette vie pire qu'il n'y était entré. Pourquoi donc ce qui est devenu le corps d'un homme, après avoir été celui d'un ange ou de quelque être supérieur aux anges, ne pourrait-il pas devenir celui d'un animal ou d'une plante? » J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 195-196. Il y a là une véritable difficulté, à laquelle n'est apportée aucune solution satisfaisante.

A la création du monde et aux problèmes que pose la création ne se borne pas la cosmologie origéniste. Après avoir expliqué comment le monde est éternel, bien qu'il y ait eu, et qu'il doive y avoir, une infinité de mondes, Origène explique comment tous ces mondes se succèdent les uns aux autres. Nous retrouverons plus loin ses idées sur le renouvellement des choses en étudiant son eschatologie. Restons pour l'instant dans le monde actuel, et essayons de pénétrer les opinions du maître relativement à l'homme.

VI. Anthropologie. — L'homme, nous venons de le voir, est essentiellement un esprit déchu de son ancienne splendeur. Les âmes ne sont que des esprits refroidis. Sans doute Origène se demande quelque part si l'âme naît *ex traduce*, ou si elle a une autre origine. *In Tit. comment.*, dans *Apol.*, ix, *P. G.*, t. xvii, col. 604; et il écrit encore : « Quant à l'âme, si elle est transmise par le moyen de la semence, comme si sa substance était insérée dans la semence corporelle elle-même, ou si elle a une autre origine et si son principe est engendré ou inengendré, ou du moins si elle est introduite du dehors dans le corps, c'est ce que la prédication ecclésiastique ne définit pas nettement. » *De princ.*, I, prooem., 5. En fait, il ne s'arrête pas à discuter cette question.

Et lorsqu'il dresse la liste des problèmes qui peuvent se poser au sujet de l'âme, on voit bien que la psychologie expérimentale, ainsi que nous dirions aujourd'hui, n'a pour lui aucun intérêt. « On doit se demander, écrit-il, quelle est la substance de l'âme. Est-elle corporelle ou incorporelle? est-elle simple ou composée de deux, de trois parties ou davantage? Sa substance, comme quelques-uns le veulent, est-elle renfermée dans la semence corporelle, et son commencement est-il contemporain de celui du corps? Ou bien, parfaite et venant du dehors, se revêt-elle du corps lorsqu'il est préparé et déjà tout formé dans les entrailles de la femme? Et, dans ce cas, entre-t-elle dans le corps au moment où elle vient d'être créée, et ne l'a-t-elle été que lorsque le corps paraissait déjà formé, de sorte que la raison de sa création paraisse être la nécessité d'animer un corps? Ou bien, créée auparavant et dès longtemps, doit-on penser qu'elle descende pour quelque raison dans le corps, et s'il y a une raison qui l'y fait descendre, quelle est-elle? On cherche, de plus, si elle revêt le corps une seule fois et si elle n'en a plus besoin dès qu'elle l'a quitté, ou bien si, après l'avoir quitté, elle le reprend de nouveau, si ensuite elle le conserve toujours, ou si elle le quitte un jour derechef. Et puisque, selon l'autorité des Écritures, il doit y avoir une fin du monde et que cet état corruptible doit se changer en un état incorruptible, on ne peut mettre en question si l'âme peut reprendre un corps une seconde ou une troisième fois dans la condition de la vie présente. Car, si l'on admettait cette supposition, il suivrait nécessairement que, grâce à ces migrations successives de l'âme, le monde ne connaîtrait pas de fin. De plus la connaissance de l'âme demande que l'on s'enquière s'il y a quelques espèces d'êtres ou quelques esprits de même substance qu'elle, et d'autres d'une substance différente, je veux dire s'il y a des esprits raisonnables comme elle et des esprits privés de raison; si elle est de la même substance que les anges, puisqu'on croit que le rationnel ne diffère aucunement du rationnel, ou bien si elle n'est point telle substantiellement, mais doit le devenir par la grâce au cas qu'elle mérite, ou bien si il est absolument impossible qu'elle devienne semblable aux anges, à moins que la qualité de sa nature ne le comporte. Car il paraît que ce qu'elle a perdu peut lui être rendu, et non que ce que le Créateur ne lui avait pas donné dès le commencement puisse lui être conféré. L'âme doit encore, pour se connaître elle-même, rechercher si ce qui fait sa vertu peut s'ajouter à elle et s'en retirer, si cette vertu est immuable et non accidentelle, ou bien si une fois acquise elle ne peut plus se perdre. » *In Cant. cantic.*, ii, édit. Baerhens, p. 146-147; cf. *In Joan.*, vi, 7.

Ce texte devait être cité en entier pour faire bien comprendre de quelle manière Origène envisage les problèmes relatifs à l'âme. Son esprit, porté aux spéculations métaphysiques, ne s'intéresse guère aux questions que pose la vie quotidienne; il veut plutôt connaître l'origine et la destinée de l'âme que l'exercice de ses facultés. D'ailleurs, lorsqu'il n'envisage que l'homme, comme il le fait ici, il semble laisser tomber un certain nombre des solutions audacieuses, auxquelles il s'arrêtait volontiers au cours de ses recherches sur l'univers. Son horizon est plus restreint, si bien que certaines de ses interrogations nous étonnent, celle par exemple qu'il pose sur l'origine de l'âme.

L'homme, suivant Origène, se compose d'un corps et d'une âme. *De princ.*, I, i, 6; *Contra Cels.*, VI, 63; VII, 24; VIII, 23. Sans doute, en quelques passages, Origène dit bien que l'homme est constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. *De princ.*, IV, ii, 4 (11); *In Matth.*, xvii, 27; *In Joan.*, xxxii, 2; *In Levit.*, hom. ii, 2. Mais cette seconde division, qui lui est en quelque sorte imposée par quelques passages de l'Écriture, ne joue aucun rôle dans son enseigne-

ment, elle semble même contredire ce que nous avons appris touchant la chute des esprits et leur refroidissement, car l'âme nous est alors apparue comme un esprit déchu et alourdi.

L'âme est immatérielle, bien qu'elle ne puisse pas subsister indépendamment du corps. « S'il y a des gens qui pensent que l'intelligence ou que l'âme est un corps, je voudrais bien qu'ils me disent comment elle pourrait recevoir en soi les raisons et les preuves de tant de choses grandes, difficiles et subtiles. D'où lui viendrait la force de la mémoire? d'où l'intuition des choses invisibles? Un corps est-il en état de saisir ce qui est incorporel? quel moyen de lui prêter la faculté de concevoir et de raisonner dans les sciences et dans les arts? où lui trouver un sens pour atteindre les dogmes divins qui sont évidemment incorporels? Suppose-t-on que, de même que la conformation de l'œil ou de l'oreille est appropriée à la vue ou à l'audition et qu'en général les membres formés par Dieu sont propres, en vertu de leur conformation particulière, aux fonctions qu'ils sont naturellement destinés à remplir, de même l'âme ou l'intelligence a reçu une conformation matérielle telle qu'elle puisse sentir et concevoir chaque chose en même temps qu'elle est animée du mouvement vital? Mais je demande qu'on me décrive et me dise la couleur de la pensée prise en elle-même et dans son activité intime... Chaque sens corporel a son objet propre. A la vue répondent les couleurs, les formes, les grandeurs, à l'ouïe les paroles et les sons, à l'odorat les senteurs bonnes ou mauvaises; au goût les saveurs, au toucher le chaud et le froid, la dureté et la mollesse, les aspérités et le poli. Or, il est clair pour tout le monde que le sens intellectuel est de beaucoup supérieur à tous ces sens-là. Et tandis que les sens inférieurs ont chacun pour objet une substance particulière, cette énergie qui est beaucoup plus excellente qu'eux, je veux dire le sens intellectuel, n'aurait point aussi son objet substantiel? Et la nature de l'intelligence se réduirait à n'être qu'un accident ou une dépendance du corps? N'est-ce pas absurde ? ceux qui avancent de pareilles propositions font injure à la meilleure partie de leur être; et cette injure s'étend jusqu'à Dieu, qu'ils se figurent pouvoir être conçu par une substance corporelle. » *De princ.*, I, I, 7; cf. I, VII, 1; II, II, 1-2; X, 1-2; *Exhort. ad martyr.*, 47; *Contra Cels.*, VII, 32.

C'est à peine si Origène fait allusion à la théorie de la connaissance : il rejette le sensualisme stoïcien; et il ajoute : « Quoique, dans cette vie, les hommes doivent commencer par les sens et par les objets sensibles, pour s'élever peu à peu à la notion des choses intelligibles, il ne faut pas s'arrêter à ce qui tombe sous les sens, ni dire que, sans la sensation, il est impossible de connaître les intelligibles. » *Contra Cels.*, VII, 37. Il dit encore que l'esprit peut connaître Dieu, parce qu'il y a une parenté entre Dieu et lui, *De princ.*, I, I, 7, Toutefois il est nécessaire que l'esprit se purifie s'il veut atteindre la divinité. *Contra Cels.*, VI, 69;, VII, 33.

Sur cette connaissance de Dieu, qui est réservée aux cœurs purs, Origène revient à plusieurs reprises : « Il arrive, dit-il, que la lumière corporelle montre à ceux qui ont les yeux sains et sa propre présence et celle des objets qui tombent sous les sens. De même Dieu, pénétrant par une certaine vertu dans l'esprit, νοῦς, de chacun, pourvu que la pensée ne soit pas voilée et n'éprouve pas quelque empêchement de la part des passions, se révèle lui-même et révèle les autres objets intelligibles à la raison éclairée de sa lumière. Il ne faut pas s'étonner si quelques-uns, se montrant très perspicaces dans les arts et dans les sciences ou dans certaines questions dialectiques et morales, ignorent Dieu. Leur entendement est semblable à l'œil qui voit tout plutôt que le soleil, mais ne s'élève jamais à la contemplation de ses rayons. » *In Psalm. IV*, 7. On pourrait sans peine multiplier les textes. Nous trouvons ici l'esquisse d'une théorie de la connaissance mystique qui se rattache à celle que Clément d'Alexandrie avait déjà développée.

De tous les problèmes psychologiques, le seul qui intéresse réellement Origène, c'est celui de la liberté. Il n'y a pas à s'en étonner : la liberté est une pièce maîtresse dans son système. C'est parce que les esprits sont doués du libre arbitre, qu'ils peuvent faire le bien et le mal et ainsi modifier l'état dans lequel ils ont été primitivement créés. La chute des esprits, les révolutions du monde, les retours des âmes à une condition supérieure, sont le résultat d'actions volontaires et libres.

Ce n'est pas à dire qu'Origène fasse ici preuve de beaucoup d'originalité. Il emprunte l'essentiel de ses idées, et souvent même jusqu'à leur expression au stoïcisme. Mais il les développe inlassablement : « Parmi les êtres susceptibles de mouvement, les uns ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, les autres sont mus par une cause extérieure : tels sont le bois mort, les pierres, et, en général, la matière inerte, dont le principe d'unité est dans l'ἕξις. Il est inutile de dire ici que la dissolution ou la corruption des corps est un mouvement, parce que cela ne touche pas à notre sujet. Ont en eux-mêmes la cause de leur mouvement les animaux et les plantes, c'est-à-dire les êtres dont le principe d'unité est dans une φύσις ou dans une âme... Et les uns se meuvent d'eux-mêmes, ἐξ ἑαυτῶν, les autres par eux-mêmes, ἀφ' ἑαυτῶν. Se meuvent d'eux-mêmes les êtres qui n'ont point d'âme, τὰ ἄψυχα; sont mus par eux-mêmes les êtres animés, τὰ ἔμψυχα. Les êtres animés se mettent par eux-mêmes en mouvement, lorsqu'une image provoque en eux l'appétit et, chez quelques animaux, il y a des imaginations provoquant l'appétit dans un sens défini et limité : par exemple dans l'araignée se produit l'imagination de tisser, qui est suivie de l'appétit de tisser, et il n'y a, croit-on, dans l'animal, que la faculté imaginative le portant déterminément à telle œuvre, de sorte qu'on ne doit supposer rien de plus dans l'abeille pour la savante construction de ses rayons.

« Outre l'imagination, l'animal raisonnable a en lui la raison, qui juge les données de l'imagination, rejetant les unes, acceptant les autres pour se conduire d'après elles. En conséquence, puisqu'il y a naturellement dans la raison certains principes pour distinguer ce qui est honnête de ce qui est honteux, nous pouvons, en suivant ces principes, choisir l'un et nous écarter de l'autre ex. : louables, si nous nous adonnons à la pratique du premier, blâmables, si nous faisons le contraire... Ce qui survient du dehors et provoque en nous telle ou telle imagination, incontestablement, n'est point du nombre des choses qui dépendent de nous. Mais décider d'user de cette imagination d'une manière ou d'une autre est l'œuvre de notre seule raison qui, à la suite des incitations du dehors, nous détermine à suivre les conseils de l'honnêteté ou nous porte à une conduite contraire...

« Si quelqu'un soutient que ce qui nous vient du dehors est de telle nature que personne ne puisse y résister, qu'il fasse attention à ce qu'il éprouve et à ses mouvements intérieurs, et qu'il voie si le consentement, l'acquiescement, la détermination de la raison à ceci ou à cela ne viennent pas de certaines persuasions. Si l'on a résolu de vivre dans la continence, l'aspect d'une femme dont la beauté nous invite à agir contrairement à notre propos n'est pas une raison suffisante pour effacer cette décision. Si, se laissant aller

aux excitations et à l'attrait de la volupté, on tombe dans l'intempérance, c'est qu'on n'a pas voulu résister et s'affermir dans sa volonté première. Car un autre, pour qui cet attrait et ces excitations sont les mêmes, sait par raison secouer ces amorces engageantes et dissiper la passion. » *De princ.*, III, I, 2-4.

La preuve du libre arbitre doit être cherchée d'abord dans le témoignage de la conscience : « Observons donc ce qui se passe en nous, et voyons s'il n'y aurait pas de l'impudence à dire que ce n'est pas nous-mêmes qui voulons, nous-mêmes qui mangeons, nous-mêmes qui nous promenons, nous-mêmes qui donnons notre acquiescement et qui acceptons n'importe quelle opinion, nous-mêmes qui en repoussons d'autres comme fausses. Il y a des propositions auxquelles jamais homme ne parviendra à croire, en accumulant les paroles et les preuves en apparence les plus plausibles. Ainsi il est impossible de penser sérieusement au sujet des choses humaines qu'il n'y a pas de libre arbitre. » *De oratione*, 6.

A la preuve expérimentale, Origène ajoute naturellement l'argument scripturaire, et il multiplie les citations de textes favorables au libre arbitre. Il n'ignore d'ailleurs pas que certains passages semblent contredire sa thèse. Moïse n'a-t-il pas écrit que Dieu endurcit le cœur du pharaon? L'apôtre n'a-t-il pas dit que le potier dispose à son gré de l'argile pour faire de la même masse soit un vase d'honneur soit un vase d'ignominie et que nous n'avons pas davantage à demander compte à Dieu s'il se sert de nous comme il l'entend? A ces objections, il oppose divers arguments qui n'ont pas tous la même valeur. C'est ainsi que, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il suppose que les passages difficiles sont placés, par saint Paul, dans la bouche d'un contradicteur, que ce sont des objections, auxquelles l'apôtre répond. *In Rom.*, VII, 16, *P. G.*, t. XIV, col. 1144. Cette échappatoire ne le retient pas longuement. Il préfère dire que notre condition actuelle d'endurcissement, de honte est causée par des mérites ou des démérites antérieurs : si le Seigneur a aimé Jacob et haï Ésaü dès leur naissance, c'est parce que ces deux hommes s'étaient rendus dignes d'amour ou de haine en une vie précédente. *De princ.*, III, I, 20; I, VII, 4; III, IV, 5. Ailleurs encore, il s'efforce de concilier la liberté et la science de Dieu : « Notre libre arbitre ne fait rien sans la science de Dieu, et la science de Dieu ne nous pousse pas de force au bien sans notre libre coopération. En d'autres termes, notre libre arbitre ne fait pas de nous des vases d'honneur ou des vases d'ignominie, sans la science de Dieu qui se sert de notre libre arbitre comme il convient à sa nature, et la préparation des vases d'honneur ou des vases d'ignominie ne dépend pas de Dieu seul : il lui faut une matière apte, je veux dire notre volonté qui se porte librement au bien ou au mal. » *De princ.*, III, I, 22.

Ici, se trouve clairement posé le problème de la coopération de l'homme et de Dieu. Nous le retrouverons un peu plus loin. A nous en tenir à l'action du libre arbitre, remarquons encore qu'Origène la déclare indépendante de notre constitution physique, tout aussi bien que de l'influence des astres et de l'action des démons. *De princip.*, III, I, 5. Il n'ignore pas que les démons agissent sur nous et cherchent à nous perdre. Il sait même que les simples attribuent tous les péchés que commettent les hommes à ces puissances contraires qui assiègent et accablent l'esprit des coupables parce qu'elles sont plus fortes que nous dans ces combats invisibles. Mais il ne saurait admettre une pareille excuse : si le diable n'existait pas, serait-on en droit de penser qu'il n'y aurait plus de fautes ni de délits parmi les hommes? est-ce le diable qui est cause que nous éprouvons la faim, la soif, les sollicitations physiques de l'amour? ou bien ces germes de passion ne proviennent-ils pas plutôt de notre nature corporelle? *De princ.*, III, II; *In Rom.*, IV.

VII. Le péché originel. L'incarnation. La rédemption. — Le mal a été introduit dans le monde par le mauvais usage que les esprits créés ont fait de leur liberté. Dieu avait fait le monde bon, et même après la chute, il reste encore dans l'univers assez d'harmonie et de beauté pour que celui-ci ne soit pas indigne de son créateur. *De princ.*, I, I, 6; II, IX, 6.

Le péché originel. — Malgré tout, le mal existe. Nous serions tentés de croire d'après ce que nous avons déjà vu, qu'Origène ne cherche pas à expliquer autrement que par cette chute primitive des esprits les faiblesses natives de l'homme. Lorsqu'il a à expliquer la formule de Job : « Qui donc est pur de toute faute? personne, pas même celui qui n'a encore vécu qu'un seul jour sur la terre, » il doit, semble-t-il, lui suffire de rappeler que la descente de cette âme sur la terre et son « inhumanisation », son incarnation, est une conséquence fatale de la chute commise dans l'univers spirituel. Et dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il écrit en effet : *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare; sciebant enim illi, quibus mysteriorum secreta commissa sunt divinorum, quod essent in omnibus genuinæ sordes peccati, quæ per aquam et spiritum ablui deberent, propter quas etiam corpus ipsum corpus peccati nominatur non — ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt — pro his quæ in alio corpore posita anima deliquerit, sed pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis effecta sit. In Rom.*, V, 9. Mais, si la traduction de Rufin est exacte, Origène ne rappelle les descentes successives des esprits que pour les écarter, et il se contente de déclarer que la tache ou la souillure effacée par le baptême n'est autre que l'union de l'âme et d'un corps pécheur et mortel.

Sans aucun doute, Origène est guidé par l'usage liturgique de l'Église. On baptise les enfants, tel est le fait qu'il s'agit d'expliquer. L'Église agirait-elle de la sorte, s'il n'y avait rien dans les enfants qui dût se rapporter au rachat et au pardon. *In Levit.*, hom. VIII, 3. Et comme les enfants n'ont pas encore commis de faute personnelle, il reste qu'ils n'ont à laver qu'une souillure : *Parvuli baptizantur in remissionem peccatorum : quorum peccatorum? vel quo tempore peccaverunt aut quomodo potest ulla lavacri in parvulis ratio subsistere, nisi juxta illum sensum : Nullus mundus a sorde, nec si unius diei quidem fuerit vita ejus super terram? et quia per baptisim sacramentum nativitatis sordes deponuntur propterea baptizantur et parvuli. In Luc.*, hom. XIV, *P. G.*, t. XIII, col. 1334. La *sordes nativitatis* provient de la naissance même : « Toute âme qui naît dans la chair est souillée d'une tache de péché et d'iniquité. » *In Levit.*, hom. VIII, 3.

D'autre part, Origène ne peut pas négliger les données scripturaires qui mettent en relation la faute d'Adam avec l'état présent de l'humanité. Il est essentiellement un bibliste, il faut le répéter, et le texte des Livres saints fournit la matière inépuisable de ses réflexions. Aussi, lorsqu'il rencontre, dans l'épître aux Romains, la formule : « Comme la mort est entrée dans le monde par le premier Adam, de même la vie y est entrée par le second, » Rom., V, 1, il commente : « Tous les hommes étaient dans les reins d'Adam lorsqu'il habitait encore le Paradis et tous les hommes en furent chassés avec lui et en lui, quand il en fut chassé, et par lui, la mort qui est venue de la prévarication a passé sur tous ceux qui étaient dans ses reins. » *In Rom.*, V, 1.

Nous sommes ici, comme le remarque J. Tixeront, en face d'une théorie du péché originel qui est bien

près d'être suffisante. Pourquoi faut-il qu'Origène ajoute aussitôt, en revenant sur la théorie de la préexistence : « Cherche, puisque le péché et la mort sont entrés dans le monde par un seul homme, et que certainement par ce monde l'Apôtre entend le monde terrestre où nous vivons, si le péché n'avait pas déjà pénétré ailleurs, et ne se trouvait pas, par exemple, dans ces lieux du ciel où habitent les esprits de malice. Cherche, de plus, d'où le péché est entré dans ce monde-ci, et où il était avant d'y entrer, et, à supposer qu'il existât déjà, s'il existait avant celui à qui il a été dit : Des iniquités ont été trouvées en toi, et c'est pourquoi je t'ai précipité sur la terre. » *In Rom.*, v, 1. Et plus loin, avec une insistance renouvelée : « Tous les hommes ont été mis dans ce lieu d'humiliation, dans cette vallée de larmes, soit que tous aient été dans les reins d'Adam et se soient vus expulsés avec lui du Paradis, soit que chacun de nous en ait été banni personnellement et ait reçu sa condamnation d'une manière inénarrable et connue de Dieu seul. » *In Rom.*, v, 4.

Il est difficile, semble-t-il, de voir plus clairement qu'en des textes tels que ceux-ci, les complications au milieu desquelles se débat Origène pour concilier ses opinions philosophiques avec la croyance de l'Église. L'Église ne s'intéresse qu'à la terre et aux hommes et rapporte à Adam l'origine du péché. Origène embrasse d'un seul coup d'œil tout l'univers et son histoire : comment un tel système s'accommoderat-il avec la règle de foi?

En toute hypothèse, il reste que toute l'humanité est soumise à la loi du péché. Origène connaît cette loi par sa propre expérience, il a vu les fidèles eux-mêmes, les chrétiens baptisés retomber fréquemment dans les fautes auxquelles ils avaient promis de renoncer; ses homélies, qui décrivent l'état moral des communautés du IIIe siècle, nous laissent entrevoir, à côté de nobles exemples, bien des faiblesses, et le clergé lui-même n'est pas exempt de reproche. La concupiscence, les mauvais exemples, les démons, voilà quelques-unes des influences qui favorisent le développement du mal : peut-on ignorer que, si l'on ne résiste pas aux premiers attraits du plaisir défendu, on devient incapable de lutter contre des sollicitations qui ont été fortifiées par l'habitude? que, si l'on se laisse aller à l'amour de l'argent, on est la proie de l'avarice? L'aveuglement de l'esprit succède à la passion; et finalement la liberté n'est presque plus autre chose qu'un vain mot. *De princ.*, III, v, 2.

Même les justes ne sont pas à l'abri du péché. Origène se plaît à rappeler les fautes ou les imperfections des saints de l'Ancienne Loi. « Pourquoi Abel n'a-t-il offert ses sacrifices que plus tard, après Caïn, et non immédiatement? Pourquoi Énos a-t-il attendu pour invoquer le nom du Seigneur? Pourquoi d'Énoch est-il écrit qu'il n'a plu au Seigneur qu'après avoir engendré Mathusalem? De Noé, l'Écriture, dit en parlant de la cinq-centième année de son âge, qu'il trouva grâce devant le Seigneur : s'il l'avait mérité plus tôt, je pense que l'Écriture divine ne l'aurait pas passé sous silence... D'ailleurs il a bu du vin, il s'est enivré, il s'est mis à nu. A Abraham, il est dit : Sors de ton pays, et cet ordre ne lui aurait pas été donné s'il avait pu plaire à Dieu dans la maison de son père. » *In Rom.*, v, 1. Il est nécessaire que les justes s'écartent en quelque point de la voie droite, qu'il est à peu près impossible à la nature humaine de suivre partout et toujours. *In Rom.*, II, 14.

2° *L'incarnation.* — C'est avant tout, semble-t-il, pour racheter l'humanité que le Verbe de Dieu s'est incarné. Il est possible que l'incarnation reste en dehors du système philosophique d'Origène; il faut même dire qu'elle n'est pas exigée par la logique de ce système. Mais c'est ici surtout que, pour comprendre le grand docteur d'Alexandrie, il faut se souvenir que l'on a affaire en lui à un chrétien passionnément attaché à l'Église et à la tradition.

On peut être surpris qu'en certains passages de ses œuvres, Origène, attentif à fortifier la distinction entre la foi et la gnose, entre les simples et les didascales, semble n'attribuer au mystère de Jésus qu'une importance secondaire. N'écrit-il pas par exemple : « Il faut que le christianisme soit spirituel et corporel, et quand il faut annoncer l'Évangile corporel et dire que l'on ne sait rien parmi les charnels que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, on doit le faire. Mais, quand on les trouve perfectionnés par l'Esprit et portant en lui du fruit et épris de la sagesse céleste, on doit leur communiquer le discours qui s'élève de l'incarnation jusqu'à ce qui était auprès de Dieu. » *In Joan.*, I, 7, 43. Parmi les croyants, ne met-il pas au premier rang ceux qui participent au Verbe qui était dans le principe, qui était auprès de Dieu, au Verbe-Dieu; et au second rang ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié, estimant que le Verbe fait chair est le tout du Verbe et ne connaissant que le Christ selon la chair. » *In Joan.*, II, 3, 27-31.

De telles formules sont dures à la vérité, bien qu'elles puissent être entendues en un sens acceptable. Le Verbe est devenu par son incarnation le médiateur entre Dieu et l'homme : personne ne connaît le Père, sinon le Fils, et celui à qui il a plu au Fils de le manifester. Il s'est incarné afin de nous diviniser; et dès lors les mystères de la croix eux-mêmes sont surtout des moyens, grâce auxquels l'humanité rachetée peut enfin connaître Dieu. Mais il faut ajouter qu'Origène ne s'y arrête pas. Sans doute les récits historiques de l'Évangile lui-même sont à ses yeux le symbole des vérités intelligibles. « Il ne faut pas penser que les choses historiques soient des figures des choses historiques, les choses corporelles, des figures des choses corporelles; mais les choses corporelles sont les figures des choses spirituelles et les choses historiques le sont des choses intelligibles. » *In Joan.*, x, 18, 111, *P. G.*, t. XIV, col. 340. Sans doute encore, la foi aux miracles demeure insuffisante si elle ne prépare pas le chemin à la foi, à l'invisible : « Il est vraisemblable que les Juifs croyaient en Jésus quant aux choses visibles, à cause des miracles, mais ne croyaient pas aux choses profondes qu'il disait... et on retrouverait les mêmes dispositions chez beaucoup de gens : ils admirent Jésus quand ils considèrent son histoire, mais ils ne croient plus quand on leur présente un discours qui est trop profond et trop haut pour leur portée; ils le tiennent pour mensonge. » *In Joan.*, xx, 30, 274-275, *P. G.*, t. XIV, col. 644.

Et après cela, il parle de Jésus comme d'un maître et d'un ami. Jésus, à ses yeux, est le maître compatissant, dont la tendresse l'amène à ne laisser de côté aucun village; il n'est pas venu juger, mais enseigner. *Contra Cels.*, II, 38; IV, 9. Il est le prince de toute paix, le fondateur d'une paix établie sur l'amour. *Contra Cels.*, VIII, 14. Il est impossible que ses disciples, s'ils restent fidèles à ses leçons, fassent la moindre tentative de révolution. *Contra Cels.*, III, 28. Les païens eux-mêmes ne sont pas exclus de sa tendresse. *Contra Cels.*, VII, 46; VIII, 66. Il serait facile de multiplier ici les témoignages. Les homélies sur l'évangile de saint Luc en particulier contiennent des pages admirables sur le Sauveur, sur sa bonté, sa patience, sa douceur. Et lorsqu'on les lit, on se rend compte qu'Origène laisse passer ici le meilleur de son âme.

Qu'est donc au juste pour lui ce Jésus dont il parle avec des accents si profondément émus? Il faut, pour

le savoir, revenir aux exposés théologiques du *De principiis*, car ce qui nous intéresse d'abord ici, c'est la doctrine du théologien. Tout le chapitre VI du second livre est consacré à l'incarnation, et c'est là surtout que nous trouverons la synthèse de l'enseignement origéniste.

Comme tous les autres esprits, l'âme du Christ a été créée dès le principe; mais seule, parmi tant d'autres, elle est restée absolument fidèle à Dieu. Comme le dit ici la traduction de saint Jérôme, *nulla alia anima, quæ ad corpus descendit humanum, puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit nisi illa, de qua Salvator loquitur : Nemo tollit animam meam a me, sed ego ponam a meipso. Epist.*, CXXIV, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 1064-1065.

Pour nous sauver, le Verbe s'unit plus intimement à cette âme, et, par son intermédiaire, à un corps parfait et beau, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir. *Contra Cels.*, VI, 75-77. Jésus naît d'une vierge, sa naissance est réelle, comme le sont aussi ses inquiétudes, ses troubles, ses infirmités, ses souffrances. Les récits évangéliques doivent être pris au sens historique, et, même lorsque Origène leur découvre une signification allégorique, il n'entend pas pour autant mettre en doute la réalité des faits qu'ils racontent. Le docétisme par contre demeure une hérésie qu'Origène condamne avec force, bien qu'on puisse trouver encore chez lui, comme naguère chez Clément, quelques formules susceptibles d'une interprétation docète. *Contra Cels.*, VI, 77; II, 64-65. C'est surtout dans son apologie *Contre Celse*, qu'Origène se trouve amené à prendre la défense de l'histoire du Sauveur : aux objections du philosophe païen contre la véracité des évangiles, il répond en homme qui connaît tous les détails de l'Écriture et qui, pour avoir longuement vécu dans le pays de Jésus, est mieux que quiconque à même de comprendre la vie du Maître.

Jésus-Christ est donc véritablement un homme; d'autre part, le Verbe qui est en lui ne perd rien de ce qu'il était dès le commencement : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος. *Contra Cels.*, IV, 15; cf. *In Joan.*, XXVIII, 14, *GP.*, t. XIV, col. 720. Par suite, il y a deux natures dans le Sauveur, car il est à la fois Dieu et homme : *Alia est in Christo deitatis ejus natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus, pro dispensatione suscepit. De princ.*, I, II, 1. Cf. *In Joan.*, XIX, 2 : ὅτι ὁ σωτὴρ ὁτὲ μὲν περὶ ἑαυτοῦ ὡς περὶ ἀνθρώπου διαλέγεται, ὁτὲ δὲ ὡς περὶ θειοτέρας φύσεως καὶ ἡνωμένης τῇ ἀγενήτῳ τοῦ πατρὸς φύσει. *Contra Cels.*, III, 28; VII, 17.

S'il y a dans le Christ deux natures, il n'y a pourtant qu'un seul être. Le Verbe de Dieu, après la dispensation, est devenu un avec l'âme et le corps de Jésus. Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα. *Contra Cels.*, II, 9. Pour se faire mieux entendre, Origène use d'une comparaison : « Le fer est un métal susceptible de froid et de chaleur. Supposez donc qu'une masse de fer reste continuellement dans le feu, de sorte qu'elle reçoive la chaleur par tous ses pores et par toutes ses veines; elle deviendra tout feu. Direz-vous qu'elle peut se refroidir aussi longtemps qu'elle restera dans le feu? Certes non. Au contraire, vous voyez par ce qui se passe dans les fournaises qu'elle n'est plus autre chose que le feu; et si vous essayez de la toucher, c'est la force du feu que vous ressentez et non celle du fer. Ainsi en est-il de cette âme qui, semblable à du fer placé dans le feu, est toujours dans le Verbe, toujours dans la Sagesse, toujours en Dieu; tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle pense est Dieu; voilà pourquoi elle n'est point sujette au changement, car elle participe à l'immutabilité du Verbe de Dieu, auquel elle reste unie dans le feu de l'amour. Nous admettons bien qu'une certaine chaleur du Verbe parvienne à tous les saints, mais, quant à cette âme, le feu divin y repose substantiellement. » *De princ.*, II, VI, 6. Le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe, ils lui sont joints par une union et par un mélange, ἑνώσει καὶ ἀνακράσει, qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu, εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι. *Contra Cels.*, III, 41. Comme l'écrit J. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, p. 315, ce sont des « expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait et qu'il essaie de traduire de l'unité de Jésus-Christ. Il la traduit encore par la communication des idiomes, dont il n'use pas seulement, mais dont il a été le premier à formuler la loi et à montrer, dans l'union hypostatique, la raison d'être. » Les formules qu'il emploie ici sont à rappeler : *Unde et merito pro eo quod vel tota esset (anima illa) in Filio Dei vel totum in se caperet Filium Dei, etiam ipsa cum ea quam assumpserat carne Dei Filius et Dei virtus, Christus et Dei sapientia appellatur; et rursum Dei Filius, per quem omnia creata sunt, Jesus Christus et Filius hominis nominatur. Nam et Filius Dei mortuus esse dicitur pro ea scilicet natura, quæ mortem utique recipere poterat; et Filius hominis appellatur, qui venturus in Dei Patris gloria cum sanctis angelis prædicatur. Et hac de causa per omnem Scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinæ nuncupationis insignibus decoratur. De princ.*, II, VI, 3, cf. IV, IV, 31.

Inutile d'insister ici sur le détail de l'œuvre terrestre du Christ. Origène, dans ses commentaires sur saint Matthieu et saint Jean, dans ses homélies sur saint Luc, dans son apologie contre Celse, il faudrait dire plus exactement dans tous ses ouvrages, trouve sans cesse l'occasion de parler du Sauveur. Il le fait avec un accent profondément chrétien; et ceux-là se tromperaient qui croiraient voir dans l'œuvre d'Origène un système philosophique, où le Christ fait figure d'accessoire.

3° *La rédemption.* — Le Verbe de Dieu, nous l'avons déjà dit, s'est incarné en vue du salut de l'humanité. Qu'est-ce donc que le salut?

Origène le conçoit d'abord comme une illumination. Il reprend sur ce point la doctrine de Clément, de Justin et de bien d'autres encore. Il n'y a, pour l'humanité, qu'un seul maître de vérité, le Verbe. C'est lui qui, déjà, a parlé aux hommes pieux qui ont précédé les patriarches; c'est lui qui s'est manifesté aux ancêtres de la race élue, Abraham, Isaac et Jacob, lui qui a dicté les lois de Moïse et les oracles sacrés des prophètes. « Mais, imparfaites et obscures en partie parce qu'elles s'appropriaient à l'état spirituel des hommes, et parce que, d'un autre côté, elles n'étaient que les figures des mystères futurs de la vie du Christ, comme de son Église, ces révélations partielles ne s'adressaient qu'à un seul peuple. Le Verbe enfin, en se faisant homme, quand les temps furent venus, acheva ce qui était incomplet, éclaircit ce qui était obscur, et appela à lui tous les hommes de bonne volonté, à quelque race, à quelque nation qu'ils appartinssent. En outre cette dernière et parfaite révélation se distingue des précédentes en ce qu'elle nous apprend à reconnaître Dieu comme un Père, tandis que, jusqu'alors, il avait été annoncé surtout comme un maître. *In Joan.*, XIX, 1. Elle fait succéder la loi d'amour à la loi de crainte. C'est dans l'Homme-Dieu, dans le Verbe fait chair, que se consomme toute l'économie de l'éducation de l'humanité et même de toutes les substances raisonnables. » J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 287.

Mais le salut est autre chose qu'une illumination.

Il est, selon la formule employée par le Sauveur lui-même, un rachat. Comment faut-il entendre ce rachat? Il semble qu'il y ait, dans les œuvres d'Origène, une double conception de la rédemption. En quelques passages, le maître d'Alexandrie a l'air de l'envisager comme un rachat au sens le plus strict du terme. Par le péché, nous avons été livrés au démon, nous sommes devenus ses esclaves, sa propriété. Il s'agit donc de lui payer notre rançon. C'est pour cela que Jésus-Christ donne au démon sa propre vie, son âme. Ainsi, il nous paie, il nous achète, il nous gagne : « A qui Jésus a-t-il donné son âme en rançon pour un grand nombre? Pas à Dieu assurément. Ne serait-ce donc pas au malin? Car celui-ci était maître de nous, jusqu'à ce que, pour nous, la rançon lui fût livrée, à savoir l'âme de Jésus. » *In Matth.*, xvi, 8, *P. G.*, t. xiii, col. 1397. De même, Origène écrit ailleurs : *Audi quid dicit propheta ; peccatis vestris venumdati estis, et pro iniquitatibus vestris dimisi matrem vestram. Vides ergo quia Dei quidem creatura omnes sumus, unusquisque vero peccatis suis venumdatur et pro iniquitatibus suis a proprio creatore discedit. Dei igitur sumus, secundum quod ab eo creati sumus; effecti vero sumus servi diaboli, secundum quod peccatis nostris venumdati sumus. Veniens autem Christus redemit nos, cum serviremus illi domino, cui nosmetipsos peccando vendidimus. Et ita videtur tanquam suos quidem recepisse, quos creaverat, tanquam alienos autem acquisisse, qui alienum sibi dominum peccando quæsiverant. In Exod.*, hom. vi, 9, *P. G.*, t. xii, col. 336. Cf. *In Rom.*, iii, 7; iv, 11, *P. G.*, t. xiv, col. 945 et 1000. Cette « rançon », généralement prise à la lettre, n'est sans doute qu'une métaphore pour dire le caractère onéreux de notre salut. Voir J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, études critiques et documents, p. 182-206. Cependant la théorie ainsi introduite par Origène dans la théologie patristique est loin d'être heureuse.

Elle se trouve d'ailleurs corrigée ou complétée par une autre explication, celle de la substitution et du sacrifice propitiatoire. Jésus est le chef de l'Église; il est la tête d'un corps dont nous sommes les membres : il a pris sur lui nos péchés, il les a portés et, pour nous il a librement souffert. *In Levit.*, hom. i, 3. Prêtre véritable, il a offert à son Père un sacrifice véritable de propitiation, dont il est lui-même la victime. *Ipse Dominus Jesus Christus non ideo agnus dicitur, quasi qui mutatus sit et conversus in speciem agni. Dicitur tamen agnus, quia voluntas et bonitas ejus, qua Deum repropitiavit hominibus et peccatorum indulgentiam dedit, talis exstitit humano generi quasi agni hostia immaculata et innocens, qua placari hominibus divina creduntur... Donec... sunt peccata, necesse est requiri hostias pro peccato. Nam pone, verbi gratia, non fuisse peccatum. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat, Deus Verbum; verum quoniam introivit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. In Num.*, hom. xxiv, 1, *P. G.*, t. xii, col. 756-757. Cf. *In Rom.*, iii, 8, *P. G.*, t. xiv, col. 946 sq.

Le sacrifice offert par le Christ a une valeur universelle. Il ne rachète pas seulement les hommes, mais les anges et toutes les créatures raisonnables : οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν. *In Joan.*, i, 40, *P. G.*, t. xiv, col. 93. Cf. *In Matth.*, xiii, 8, *P. G.*, t. xiii, col. 1116. Telle est la signification du sacrifice céleste dont il est question dans l'épître aux Hébreux : *Non solum pro terrestribus sed etiam pro cælestibus oblatus est hostia Jesus, et hoc quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in cælestibus vero, ministrantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus, vitalem corporis sui virtutem velut spiritale quoddam sacrificium immolavit. In Levit.*, hom. i, 3; cf. *In Luc.*, hom. x.

Ajoutons que la rédemption, accomplie par le Christ, ne saurait avoir d'efficacité que si les hommes se l'approprient en quelque sorte. Nul, nous l'avons vu, n'a plus insisté qu'Origène, sur le rôle de la liberté dans la vie morale. Jésus, par sa passion et par sa mort, nous a rachetés : il faut encore que chacun d'entre nous opère son salut en s'associant librement à la passion de Jésus.

Toutefois, en cette œuvre, nous sommes aidés par la grâce divine. En quelques endroits de ses écrits, Origène insiste sur le rôle de la grâce en des termes qui feraient songer à saint Augustin, si nous étions assurés qu'ils sont réellement de lui. Il écrit par exemple dans une homélie sur les Nombres : *Ipse Unigenitus, ipse, inquam, Filius Dei adest, ipse defendit, ipse custodit, ipse nos ad se trahit... Sed nec sufficit eum esse nobiscum, sed quodammodo vim nobis facit ut nos protrahat ad salutem. Sic ergo non solum invitamur a Deo sed et trahimur et cogimur ad salutem. In Num.*, hom. xx, 3, *P. G.*, t. xii, col. 734.

De tels passages sont rares. Le plus souvent, Origène se contente d'affirmer la nécessité de la coopération de Dieu avec l'homme. « Le vrai bien de la nature raisonnable, écrit-il, est une résultante de la liberté de l'homme et de la puissance divine venant en aide à l'homme vertueux. Et ce n'est pas seulement pour devenir bons, que nous avons besoin du libre arbitre et du concours divin, qui, par rapport à nous, est indépendant de la liberté; nous en avons aussi besoin pour persévérer dans la vertu, car le plus parfait tombera s'il s'enorgueillit du bien qui est en lui, s'il s'en attribue le mérite et néglige d'en rapporter la gloire à celui qui a de beaucoup la plus grande part dans l'acquisition et la conservation de ce bien. » *In Psalm.*, iv, *P. G.* t. xiii, col. 1160. Et ailleurs : « Il ne suffit pas de vouloir pour atteindre le but, ni de courir pour gagner la couronne promise au triomphateur; il y faut l'assistance de Dieu... Pareillement notre salut, tout en nécessitant notre coopération, n'est pas néanmoins notre œuvre, car Dieu y joue le principal rôle. » *De princ.*, III, i, 18, *P. G.*, t. xi, col. 289.

Origène précise encore que la grâce est un don purement gratuit, *In Joan.*, vi, 20, et que la foi elle-même est une grâce : « De même que, si nous existons, ce n'est pas en récompense de nos œuvres, mais par un pur effet de la grâce du Créateur; de même, si nous obtenons un jour l'héritage des promesses de Dieu, c'est un don de la grâce divine et non la récompense de quelque œuvre méritoire. Mais, dira-t-on, l'homme doit offrir sa foi, et par là mériter la grâce de Dieu. Non, car l'Apôtre nous enseigne que la foi est accordée par l'Esprit-Saint, et par conséquent est une grâce elle-même. » *In Rom.*, iv, 6; *In Num.*, hom. xiii, 3.

En d'autres textes cependant, Origène semble accorder à la liberté le pouvoir qu'il lui refuse dans les passages qui viennent d'être cités. C'est à nous de commencer, dit-il, et Dieu nous tendra la main. *In psalm. cxx*. Notre bien et notre mal sont entre nos mains : « Dieu a donné à l'homme toutes les inclinations et tous les mouvements avec le secours desquels il peut s'efforcer et avancer dans la vertu. Il lui a donné en outre la force de la raison pour reconnaître ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Voilà ce que Dieu a donné à tous sans exception. Si, après avoir reçu ces choses, on néglige de marcher dans la route de la vertu, l'homme, à qui rien n'a manqué du côté de Dieu se trouve avoir manqué aux dons que Dieu lui a faits. » *In Rom.*, iii, 6; cf. *De princ.*, III, ii, 3; *In Rom.*, vii, 16; *In Num.*, hom. xi, 4; *In Matth.*, xvi, 5; *In Matth. comment. ser.*, 69.

En insistant sur ces derniers textes, quelques commentateurs ont cru pouvoir accuser Origène de pélagianisme, ou tout au moins de semi-pélagianisme. Ainsi ont pensé Huet et, à sa suite, Mgr Freppel. De tels griefs sont loin d'être justifiés. Les adversaires contre lesquels doit lutter le maître d'Alexandrie ne sont autres que des fatalistes stoïciens ou des dualistes gnostiques : il importe donc de mettre en relief la réalité du libre arbitre, afin de détruire les conclusions de leurs thèses. D'autre part, le problème de la grâce est loin de se poser, au début du IIIe siècle, avec la précision qu'il prendra deux siècles plus tard, et nul ne sait alors parler correctement de la grâce prévenante. Comme on l'a écrit : « Si l'on écarte les textes visiblement invoqués à faux, il en reste seulement quelques-uns, où s'affirme une tendance à mettre en avant le rôle de la liberté humaine, mais sans qu'il s'en dégage une doctrine formelle à cet égard. En somme, Origène n'a pas été amené à trancher une question qui ne se posait pas encore sous sa forme précise, ce qui fait comprendre que sa position manque de netteté au regard des exigences introduites par le développement ultérieur du dogme et de la théologie. Cependant, pour autant qu'on puisse saisir la direction générale de sa pensée, il est permis de dire que logiquement ses principes auraient dû l'amener à résoudre la question de l'*initium fidei* dans le sens opposé au semi-pélagianisme. Quelques passages sur le mode d'action de la grâce admettent positivement la grâce prévenante, et beaucoup d'autres dont on lui a fait grief, — à part ceux qui découlent de sa théorie de la préexistence, — sont susceptibles d'une interprétation favorable, quand on les remet dans leur contexte et dans leur milieu. » C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'Épître aux Romains*, Strasbourg, 1926, p. 106-107.

VIII. Eschatologie. — Le problème des fins dernières est un de ceux qui préoccupent le plus vivement la pensée toujours en éveil d'Origène. Il est aussi l'un de ceux qu'elle a le plus de peine à résoudre de manière pleinement satisfaisante.

1° *La résurrection*. — Origène croit, avec toute l'Église, que l'âme, lorsqu'elle quittera ce monde, sera rétribuée en proportion de ses mérites, qu'elle sera éternellement récompensée, si elle a fait le bien, éternellement punie, si elle a fait le mal. Il croit en outre à la résurrection des morts. Ce sont là des dogmes définis par la prédication ecclésiastique, *De princ.*, I, procem. 5; le maître alexandrin est trop fermement attaché à cette prédication pour concevoir le moindre doute sur des points aussi nettement établis. Cf. *De orat.*, 29, 13 : ἡγοῦμαι δὴ τὸν Θεὸν ἑκάστην λογικὴν οἰκονομεῖν ψυχήν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἀΐδιον αὐτῆς ζωήν, ἀεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον καὶ παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἤτοι ἐν τοῖς κρείττοσι κατ᾽ἐπανάβασιν ἕως τῆς ἀκρότητος τῶν ἀγαθῶν γινομένην [ἢ] καταβαίνουσαν διαφόρως ἐξ ἀπροσεξίας ἐπὶ τὴν τοσήνδε τῆς κακίας χύσιν.

L'immortalité de l'âme est en quelque sorte un postulat de la doctrine philosophique d'Origène. En cette vie, nous ne possédons que des vérités imparfaites, nous n'avons qu'une ébauche de la vérité achevée. Or, il résulte de là que ceux qui ont dans cette vie une certaine esquisse de la vérité et de la science, tracée par le burin du Christ, doivent avoir, dans le siècle futur, l'image parfaite et définitive dans toute sa beauté. *De princ.*, II, XI, 4. Et encore, les âmes humaines qui participent en quelque mesure à la lumière intelligible, doivent être, comme elle, immortelles et incorruptibles. *De princ.*, IV, IV, 36.

Plus difficile, sinon à admettre, du moins à expliquer, est pour Origène la doctrine traditionnelle de la résurrection. Le docteur rappelle longuement les objections qu'on peut opposer à l'interprétation littérale de ce dogme : « Quoiqu'ils aient l'air de se prononcer catégoriquement sur ce sujet, il est évident, si l'on vient à les interroger, qu'ils ne savent ce qu'ils disent et qu'ils ne peuvent garder les conséquences qui résultent de leurs paroles. Leur demandez-vous de quoi il y a résurrection : du corps, répondent-ils; de ce corps dont nous sommes actuellement revêtus. Pressez-les, en leur demandant si c'est de toute la substance du corps ou non, ils vous répondront, avant de réfléchir, que c'est de toute la substance du corps. Si, vous prêtant à leur simplicité, vous ajoutez sous forme de question : Est-ce que nous reprendrons en même temps tout le sang que nous avons perdu de temps à autre par des saignées, et de plus toute la chair qui a pu être la nôtre, tous les poils qui ont pu pousser sur notre corps, ou seulement ceux qui nous restaient au moment de notre décès? Ils auront recours à cette défaite qu'il faut laisser faire à Dieu ce qu'il veut. » *In Psalm. I.*

Origène poursuit longuement cette critique de la foi des simples, et l'on s'en étonne d'abord. Ceux qu'il raille sont en effet ses frères, et les arguments qu'il emploie sont ceux que l'on retrouve chez les écrivains païens, chez Celse, chez Porphyre, chez d'autres encore. Il est manifeste que le dogme de la résurrection a besoin d'être expliqué : « Tous ceux, ajoute Origène, qui sont conduits par le zèle de la vérité, lorsqu'ils s'appliquent à cette question difficile, doivent, d'une part, s'efforcer de conserver les traditions transmises par les anciens et, de l'autre, prendre garde de tomber dans les inepties des sens les plus vains, en avançant des choses impossibles et indignes de la majesté de Dieu. » *In Psalm. I*, 5.

Quelle explication proposer du mystère? On peut faire appel à la doctrine aristotélicienne de l'identité de la forme corporelle : « Bien que la matière première de nos corps ne reste pas deux jours la même, Pierre et Paul, par exemple, n'en conservent pas moins leur identité, non seulement au regard de l'âme, dont la substance ne s'écoule point et qui ne reçoit rien du dehors, mais aussi relativement au corps, dont la forme caractéristique subsiste dans le flux perpétuel auquel la nature l'a soumis. C'est par ce type, toujours le même, que le corps de Pierre et celui de Paul manifestent leur propriété distinctive : ce qui fait que nous gardons, depuis l'enfance, certaines cicatrices ou d'autres marques particulières, comme les lentilles. Si donc, il y a une forme spécifique propre à Pierre ou à Paul, c'est cette forme spécifique qui enveloppera de nouveau l'âme à la résurrection, mais changée en mieux, et non pas absolument la matière qui en était le substratum dans sa première vie. » *In Psalm. I*, 5, *P. G.*, t. XII, col. 1089.

Tout cela n'est pas encore très clair; et Origène cherche ailleurs un complément d'information. Il croit le trouver d'abord dans l'enseignement de saint Paul. L'apôtre ne dit-il pas, dans la première lettre aux Corinthiens, qu'il en est de la résurrection des morts comme de la germination du grain de froment? Origène conclut de là qu'il y a en chacun de nous un λόγος σπερματικός, qui est un principe immortel de vie : « Nos corps tombent dans la terre comme le grain de blé; mais, ils ont en eux la raison destinée à maintenir en un seul tout la substance corporelle (*quibus insita ratio ea quæ substantiam continet corporalem*); et quoique nous soyons morts, corrompus et dispersés, cependant, à la parole de Dieu, cette raison, qui subsiste toujours intacte dans le corps, le redressera du sein de la terre pour le rétablir et le réparer, comme la vertu intrinsèque du grain de blé survit à sa corruption et à sa mort, pour lui refaire un corps dans la tige surmontée de l'épi. » *De princ.*, II, X, 3. Cf. *Contra Cels.*, V, 19; VIII, 32; VIII, 49; *In Matth.*, XVII, 28; S. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, *ad Pammachium et Oceanum*,

Deux points sont ici également importants. D'une part notre corps doit être, lors de la résurrection, véritablement le nôtre. D'autre part, il doit être transformé en un corps spirituel, éthéré, qui ne tombe pas sous le toucher, qui n'est pas visible par les yeux, qui n'est point soumis à la pesanteur, et qui changera selon la variété des lieux qu'il doit habiter. Origène insiste beaucoup sur cette seconde thèse. Sans doute, il n'est pas, comme les gnostiques, un adversaire de la matière, mais il ne peut admettre que les corps ressuscités soient dans le même état de servitude à l'égard de la faim, de la soif et de tous les autres besoins physiques que les corps durant la vie présente. Il s'attache avec force à l'expression de l'Apôtre : un corps spirituel, si bien que plusieurs de ses adversaires lui ont reproché de nier purement et simplement la résurrection. Ce reproche n'est assurément pas fondé. Aux passages que nous avons signalés tout à l'heure, il serait facile d'en ajouter beaucoup d'autres, tels que le commentaire sur I Cor., xv, 23, dans Cramer, *Catena in Epist. ad Cor.*, p. 294-296; et surtout de rappeler que le maître avait consacré tout un ouvrage à la résurrection. En dehors de quelques fragments, cet ouvrage est aujourd'hui perdu; mais on sait qu'il contenait des affirmations très nettes de la croyance traditionnelle. Pamphile, *Apolog.*, *P. G.*, t. xi, col. 91-94. D'autres, Justinien en particulier, accusent Origène d'avoir enseigné que les corps ressuscités seraient sphériques. *Epist. ad Menam*, Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 516 D et 533 C. Il est difficile de savoir si cette accusation est réellement fondée.

2° *Les peines des damnés.* — Les justes ressusciteront pour la vie éternelle; les méchants pour le supplice du feu. Ce feu n'est pas un feu matériel : « Chaque pécheur s'allume son propre feu, et nos vices en sont la matière et l'aliment. De même qu'une fièvre prolongée, entretenue sans cesse par l'intempérance, finit par embraser tout le corps et en faire un foyer d'inflammation; ainsi en est-il de l'âme qui accumule les actions mauvaises et réunit en elle à la longue un amas de péchés. A l'heure marquée, toute cette masse fermente, s'échauffe, bouillonne, et l'âme, en proie à une flamme qu'elle a caressée sa vie durant, subit la plus cruelle des tortures... A ce genre de supplices viendra s'en ajouter un autre : lorsqu'on nous arrache un membre nous éprouvons de vives souffrances, mais l'âme, séparée de Dieu, à qui elle aurait dû être unie, souffrira bien davantage de ce déchirement. Tiraillée en mille sens divers, elle sera comme divisée d'avec elle-même, et en place de l'unité harmonique à laquelle Dieu la destinait, elle offrira le spectacle du désordre et de la confusion. » *De princ.*, III, x, 4-5. Cf. S. Jérôme, *In Epist. ad Ephes.*, iii, 5; *Apol. advers. Rufin.*, ii, 7; *P. L.*, t. xxvi, col. 522; t. xxiii, col. 429.

Nous voilà loin des descriptions d'un feu matériel. Le feu dont parle Origène est purement spirituel, étant fait de la souffrance intérieure des damnés et de leur séparation d'avec Dieu. Ce feu sera-t-il éternel? L'Écriture, qui emploie le terme d'éternité, semble l'indiquer. Toutefois, Origène sait, ou croit savoir, que le mot éternel peut se prendre au sens large et désigner seulement une très longue durée. *In Exod.*, hom. vi, 13; et il paraît incontestable qu'à ses yeux les souffrances mêmes de l'enfer sont destinées à prendre fin. Il est vrai que quelques théologiens, comme F. Prat, *Origène*, p. 100-101, essaient d'interpréter les textes les plus difficiles et de montrer que, tout au plus, la pensée d'Origène sur ce point capital a manqué de précision. Leurs arguments ne sont pas décisifs. Le docteur alexandrin parle sans doute comme tout le monde, du feu éternel, des tourments sans fin, du châtiment sans retour, mais il n'y a pas lieu d'insister sur ces expressions courantes.

Il faut au contraire mettre en relief les raisons qui poussent Origène à enseigner le caractère temporaire des peines infligées aux damnés. A ses yeux, toute punition doit permettre l'amendement des coupables : « Si, pour recouvrer la santé du corps, dit-il, nous avons besoin de remèdes âpres et violents en raison des maladies que nous avons contractées par l'intempérance de la nourriture et de la boisson; si parfois la qualité de la maladie réclame l'emploi rigoureux du fer et du feu; et si, le mal dépassant toute mesure, il faut enfin que le feu consume les germes profonds de la maladie contractée, à plus forte raison le médecin des âmes, Dieu, qui veut en effacer les vices invétérés et fortifiés par la multitude diverse de nos péchés et de nos crimes, doit-il employer des cures douloureuses de cette sorte, et, de plus, appliquer le supplice du feu à ceux qui ont perdu toute santé de l'âme... Ce qui peut nous faire comprendre que cette thérapeutique, que les médecins emploient pour venir au secours de nos langueurs et pour réparer la santé par des cures cruelles, Dieu l'emploie pour ceux qui sont tombés, c'est que le prophète Jérémie reçut l'ordre de présenter aux nations la coupe de la fureur de Dieu, afin qu'elles boivent, qu'elles deviennent comme folles, qu'elle vomissent; c'est que Dieu ajoute cette menace : Quiconque ne boit pas ne sera pas purifié. Il sort de là que la fureur de Dieu profite à la purgation des âmes. » *De princ.*, II, x, 6.

Pourquoi alors parler de peines éternelles? Pour effrayer les pécheurs : « Ce qu'on pourrait dire de la géhenne et des feux éternels, Dieu ne croit pas à propos de le révéler à tout le monde..., car, pour le plus grand nombre des hommes, il leur suffit de savoir que les pécheurs sont punis. Inutile de s'expliquer davantage, parce qu'il y a des gens que la crainte même du feu éternel retient à peine de se livrer tout entiers au vice et aux maux qui en résultent. » *Contra Cels.*, VI, 26. Cf. *In Jerem.*, hom. xix, 4, *P. G.*, t. xiii, col. 509 : « Combien d'hommes réputés sages, ayant découvert la vérité sur les peines, et s'étant débarrassés de leur illusion, se sont conduits plus mal dans la suite? Il leur eût été avantageux d'entendre, comme auparavant, le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint pas. » *Contra Cels.*, III, 79. L'Écriture observe ainsi une manière d'économie, qui n'est pas sans efficacité pratique. Mais les doctes savent qu'en fait, les châtiments des damnés auront un terme et que le jour viendra où tout sera rétabli dans l'ordre primitif.

3° *L'apocatastase et la consommation des choses.* — Ce rétablissement sera-t-il définitif, ou sera-t-il suivi, sans fin, de nouvelles péripéties? Nous abordons ici l'un des points les plus difficiles et les plus ardemment controversés de la doctrine d'Origène.

Si l'on tient compte de ce qu'enseigne le maître alexandrin sur la liberté, il semble logique de croire que, le libre arbitre ne cessant jamais de s'exercer, les créatures raisonnables poursuivront éternellement le cours de leurs évolutions : « Comme l'âme, écrit-il, est immortelle et éternelle, nous pensons qu'à travers les espaces immenses et les siècles sans fin, il lui sera toujours possible de descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice ou de revenir des extrémités du mal jusqu'aux dernières limites du bien. » *De princ.*, III, i, 21. De même, dans un passage conservé par la lettre de saint Jérôme à Avitus : *Ipsosque dæmones ac rectores tenebrarum in aliquo mundo vel mundis, si voluerint ad meliora converti, fieri homines et sic ad antiquum redire principium; ita dumtaxat, ut per supplicia atque tormenta, quæ vel multo vel brevi tempore sustinuerint, in hominum eruditi corporibus rursum veniant ad angelorum fastigia. Ex quo consequenti ratione monstrari omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito sed frequentius, nosque et angelos*

futuros et dæmones, si egerimus neglegentius, et rursum dæmones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem. De princ., I, vi, 3; cf. S. Jérôme, *Contra Joan. Hierosol.*, 19, *P. L.*, t. xxiii, col. 370.

On voit dès lors comment Origène concevait l'histoire du monde. Créés libres par Dieu, tous les esprits conserveraient éternellement leur liberté; ils resteraient sans cesse capables de choisir entre le bien et le mal; de telle sorte que jamais ne serait arrêtée leur évolution. Des anges aux démons, des démons aux anges, en passant par les hommes, se poursuivrait un mouvement ininterrompu de montées et de descentes : les anges ne finiraient pas de pouvoir se transformer en démons, ni les démons en anges; et les hommes eux-mêmes, après leur vie mortelle, deviendraient anges ou démons, à moins qu'ils n'eussent simplement mérité de redevenir des hommes.

Au lieu de constituer un état définitif, le siècle futur dont parlent les Livres saints n'est dès lors qu'une phase de ce développement ininterrompu. Les mondes succèdent aux mondes, comme les épreuves aux épreuves. Citons encore le texte d'Origène, dans la traduction de saint Jérôme :

Nec dubium est quin, post quædam intervalla temporum, rursum materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quæ post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsæ tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multæ rationabiles usque ad secundum et tertium et quartum mundum servent principium nec mutationi in se locum tribuant, aliæ vero tam parum de pristino statu amissuræ sint, ut pæne nihil perdidisse videantur et nonnullæ grandi ruina in ultimam præcipitandæ sint barathrum. Novitque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti juxta meritum et opportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terræ coæquaverit in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus principium plasmationis Domini, ut inludatur ei ab angelis qui exordii amisere virtutem. *De princ.*, III, vi, 3; *Epist. ad. Avit.*, 10, *P. L.*, t. xxii, col. 1069.

On entrevoit ici tout un poème cosmologique. Les mondes se succédant indéfiniment les uns aux autres, le Christ recommençant à souffrir sans achever jamais le sacrifice de la Rédemption; cf. S. Jérôme, *Apol.*, i, 20, *P. L.*, t. xxiii, col. 413; les esprits créés passant par toutes les alternatives du bien et du mal. Entre cette conception et la grande année stoïcienne, il y a d'ailleurs des différences marquées : pour les stoïciens, le même monde se renouvellera à l'infini, on reverra Socrate, accusé par Mélitos, boire à nouveau la ciguë; on retrouvera Phalaris et son taureau; cf. *Contra Cels.*, V, 20. Pour Origène, l'exercice du libre arbitre empêche une telle répétition : sans doute le nombre des créatures n'est pas illimité; mais chacune d'elles peut toujours changer, si bien qu'une infinité de combinaisons demeurent possibles et deviendront réelles au cours des siècles à venir.

Peut-on s'arrêter ici, et croire que le dernier mot de l'eschatologie d'Origène soit dans cette théorie des mondes qui se succèdent sans fin? Non assurément. Il faut que l'évolution finisse par trouver un terme définitif. Si éloigné qu'il puisse être, ce terme est cependant certain. Dieu veut le bien. Il a créé le monde bon. Si le péché libre des créatures a introduit le mal dans l'univers, la rédemption opérée par Jésus-Christ a eu pour effet de restaurer toutes choses. Sans doute, cette rédemption ne fait sentir que peu à peu son efficacité. Nul ne sera sauvé malgré lui. Mais finalement le salut de la création sera accompli. Dieu ne permet le mal qu'en vue du bien; il ne châtie que pour instruire et pour guérir. Même les peines des damnés dans l'enfer, même les châtiments des démons sont destinés à trouver un terme. Lorsque la guérison de toutes les créatures sera achevée, le Christ, s'étant soumis toutes les créatures raisonnables, se soumettra lui-même avec elles et en elles à son Père.

Le texte fameux de la première épître aux Corinthiens, xv, 27, fournit ici un argument dont Origène ne craint pas de se servir à tout instant : « Si cette sujétion, écrit-il, par laquelle le Fils est soumis à son Père est bonne et salutaire, il suit nécessairement que la sujétion par laquelle les ennemis du Fils lui sont dits soumis est également salutaire et utile, de sorte que, de même que la sujétion du Fils au Père est le rétablissement final de toute la création, de même la soumission de ses ennemis au Fils doit être entendue comme le salut des sujets et comme la restitution de ce qui était perdu. Mais cette soumission s'accomplira par des mesures ou des disciplines déterminées, en des temps déterminés, chacun étant sauvé à son tour et à son rang, non par force et par nécessité, mais par les persuasions du Verbe, par la raison, par l'enseignement, par la provocation au mieux, par d'excellentes institutions, et, au besoin, par de justes et convenables menaces, dont l'effet frappe équitablement les rebelles ou ceux qui méprisent le soin de leur intérêt, de leur santé et de leur salut. » *De princ.*, III, v, 7, 8; cf. III, vi, 6; I, vi, 4.

Il faut dès lors admettre que les mondes successifs iront en s'améliorant progressivement. Après la grande chute qui a suivi de près la création, s'opère un redressement, lent, pénible, douloureux. Les esprits ne suivent pas tous la même route, ne se corrigent pas avec la même rapidité; quelques-uns même, après s'être redressés, tombent à nouveau. Mais, dans l'ensemble, le progrès s'accomplit. Petit à petit le domaine du bien s'élargit, et le jour vient où sera vaincue la dernière ennemie, la mort. Cela, Origène ne le dit pas avec toute la précision que nous voudrions, mais, comme le fait justement remarquer J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 359, « c'est avoir l'opinion la plus fausse et la plus incompréhensible de ses spéculations théologiques que de lui attribuer, sous prétexte que la volonté est toujours libre de se porter vers le bien ou vers le mal, la pensée que ces épreuves successives qu'il juge nécessaires n'ont pas un terme, vers lequel l'âme s'avance constamment, jusqu'à ce qu'enfin elle l'atteigne. » On a parlé de contradiction dans la pensée d'Origène. Le mot semble trop fort, et celui d'imprécision suffit d'autant plus qu'en ces questions difficiles nous ne sommes pas assurés d'avoir les expressions authentiques du maître. Il est probable que Rufin a fortement retouché, tout au moins abrégé, plusieurs des passages du *De principiis* qui se rapportaient à la consommation des choses. Le traducteur lui-même nous avertit, dans la préface au III[e] livre, qu'il a raccourci ce qui était relatif aux créatures raisonnables; et, selon saint Jérôme, il y avait, à la fin du premier livre une longue discussion, *sermone latissimo disputavit*, sur le sort des esprits, discussion que Rufin a résumée en quelques lignes. Il faut donc faire effort pour retrouver ce que devait être la doctrine complète d'Origène. Mais il est assuré, semble-t-il, que, pour lui, toutes les créatures devaient finalement être confirmées dans le bien.

Toutes les créatures, disons-nous, même le démon. Origène aurait, paraît-il, nié cette conséquence de sa doctrine en une lettre que cite Rufin dans le *De adulteratione librorum Origenis*, *P. G.*, t. xvii, col. 624 : « Mes ennemis prétendent que je dis que le père de la malice et de la perdition et de tous ceux qui sont exclus du royaume de Dieu, je veux dire le diable, doit être sauvé, ce que n'oserait avancer même un homme sorti de son bon sens et manifestement fou. »

Si, du vivant même d'Origène, ses ennemis trouvaient cet enseignement dans ses livres, ils n'avaient pas tort de l'y voir, car on l'y découvre encore aujourd'hui. Sans doute, Origène écrit parfois, selon le langage courant, que les démons sont ancrés dans le mal, *De princ.*, I, VIII, 4; que la malice leur est devenue naturelle, *In Joan.*, XX, 19. Il pose encore, sans vouloir la résoudre, la question de la conversion des démons : « Quelques-uns de ces esprits, rangés sous le pouvoir du diable et complices de sa méchanceté, pourront-ils dans les siècles futurs se convertir en vertu de leur libre arbitre; ou bien la malice invétérée par la force de l'habitude leur est-elle devenue comme naturelle? C'est à toi, lecteur, de juger si cette catégorie de créatures sera totalement exilée de l'unité et de l'harmonie finales, soit dans les siècles mesurés par le temps, soit dans les siècles coexistant à l'éternité. » *De princ.*, I, VI, 3; cf. S. Jérôme, *Contra Joann. Hierosol.*, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 368; Rufin, *Apol.*, I, 10, *P. L.*, t. XXI, col. 517 sq. Mais on voit bien vers quelle réponse il tend, et que ses réticences n'ont d'autre cause que le souci de l'orthodoxie ou la crainte de scandaliser les simples fidèles. Si le démon est inconvertissable, l'empire de Dieu ne sera pas absolu et tout ne sera pas rétabli dans l'ordre primitif.

Car ce rétablissement, cette ἀποκατάστασις, doit être le but final et le terme dernier de l'évolution universelle. Lorsque tous les ennemis seront soumis au Christ, que le dernier ennemi, la mort, sera anéanti et que le Christ, à qui tout aura été soumis, remettra le royaume à son Père, ce sera la fin; et cette fin nous permet de nous représenter le commencement. En effet, la fin est toujours semblable au commencement, et comme la fin de toutes choses est une, le commencement doit avoir été un. Tous les êtres, malgré leur diversité, ont une même fin : ainsi d'un commencement identique sont sorties les variétés et les différences actuelles qui, par la bonté de Dieu, dans la soumission au Christ et l'unité du Saint-Esprit, seront ramenées à un même dénouement semblable à l'origine. » *De princ.*, I, VI, 2; cf. *Contra Cels.*, VIII, 72; *In Joan.*, XIII, 37.

En quoi consistera le bonheur final? Origène écarte, cela va sans dire, toutes les grossières conceptions du millénarisme. Il n'a pas assez de sarcasmes pour les simples qui rêvent de jouissances charnelles jusque dans l'autre monde. *De princ.*, II, XI, 2; *In Matth.*, XVII, 35; *In Cant.*, prolog.; *Contra Cels.*, V, 14; VIII, 49. Les esprits, de plus en plus dégagés de la matière, traverseront, l'un après l'autre, tous les cieux. Origène se plaît à imaginer et à décrire ces stations successives des âmes. Arrivés aux cieux, explique-t-il, les saints connaîtront la nature des astres, s'ils sont des êtres animés, pourquoi telle étoile occupe telle position et est séparée de telle autre par une si grande distance... Puis, ils arriveront aux choses qu'on ne voit pas, à celles mêmes qui sont ineffables. Et, quand nous aurons fait de tels progrès que nous ne serons plus des chairs et des corps, peut être même des âmes, mais des intelligences pures, qui, arrivant à la perfection et n'étant plus offusqués par les nuages des passions, contempleront face à face les substances raisonnables et intellectuelles, l'esprit jouira alors de la perfection. *De princ.*, II, XI, 7.

Il est vrai que le libre arbitre subsistera alors encore dans la nature raisonnable. « Mais nous affirmons que telle est l'efficacité de la croix et de la mort du Christ, qu'elle suffit à la guérison et au salut non seulement du siècle présent et du siècle passé, non seulement pour le genre humain, mais encore pour les vertus et les ordres célestes. Selon la pensée de Paul, le Christ a pacifié par le sang de la croix, non seulement ce qui est sur la terre, mais encore ce qui est dans les cieux. Or, qui est-ce qui, dans les siècles futurs, peut empêcher la liberté de retomber dans le péché? c'est ce que nous enseigne l'Apôtre par une brève parole : « La charité ne déchoit pas. » C'est pour cela que la charité est dite plus grande que la foi et l'espérance; seule elle sera ce qui rendra le péché désormais impossible. Car, si un être raisonnable s'est élevé à ce degré de perfection qu'il aime ce Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, et le prochain comme lui-même, où y aura-t-il encore place pour le péché?... La charité qui est plus grande que tout empêchera donc toute créature de tomber. Alors Dieu sera tout en tous. » *In Rom.*, V, 10, *P. G.*, t. XIV, col. 1053.

Le salut définitif ne sera achevé que lorsque la création entière sera délivrée de l'esclavage. Jusque-là la créature raisonnable est soumise à la vanité contre son gré pour obéir à celui qui l'y soumet. Elle gémit et elle souffre sans cesse. *In Rom.*, VII, 4. Lorsque tous les péchés auront disparu du monde, alors seulement, les justes brilleront dans tout leur éclat. *In Matth.*, X, 3; XVIII, 19. Ils verront Dieu, sans aucun intermédiaire, semble-t-il; car celui qui l'a vu dans l'image du Dieu invisible pourra voir directement le Père en lui-même, qui est l'exemplaire de l'image. *In Joan.*, XX, 7; XXXII, 18.

Mais il ne suit pas de là, évidemment, que lors de la restauration finale, quand Dieu sera tout en tous, les êtres créés perdront leur individualité et se confondront dans la substance divine. Notons d'abord qu'ils garderont leurs corps. Si Dieu seul est véritablement incorporel, les esprits qui possèdent, dès la création, des corps éthérés ne les perdront jamais. Notons surtout qu'ils conserveront leur individualité. Sans doute saint Jérôme écrit dans la lettre à Avitus, sous prétexte de résumer la pensée d'Origène : *Et ne parum putaremus impietatem esse eorum quæ præmiserat, in ejusdem voluminis fine conjungit omnes rationabiles naturas, id est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes celerasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animæ dignitatem unius esse substantiæ. Epist.*, CXXIV, 14, *P. L.*, t. XXII, col. 1071; cf. *De princ.*, IV, IX, 36. Et un peu plus haut, il résume ainsi la fin du second livre du *De principiis : Et post disputationem longissimam, qua omnem naturam corpoream in spiritualia corpora et tenuia dicit esse mutandam, cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum et omni splendore purius convertendam et talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare, ad extremum intulit : Et erit Deus omnia in omnibus, ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quæ omnibus melior est, in divinam videlicet qua nulla est melior. Ibid.*, 10, col. 1069. Si saint Jérôme prétend exprimer ici la pensée d'Origène, il est permis de croire qu'il se trompe. Origène a pu sans doute parler d'une parenté entre l'âme et Dieu; cf. *Exhort.*, 47; et rien n'est plus traditionnel que cette idée d'une communauté de race, συγγένεια, qui fait des esprits les images de Dieu. Mais il faut s'entendre sur le sens de cette expression. Elle ne va pas à faire de Dieu l'unique substance du monde; et Origène ne prétend en aucune manière que, lors de la consommation finale, Dieu seul rassemblera en son unique existence toutes les existences créées. Tous les esprits subsisteront, dans des corps éthérés, légers, splendides; mais, par le seul fait qu'ils ne seront pas entièrement incorporels, ils se distingueront de Dieu. Comme l'écrit J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 386, « Les corps ne s'évanouissent pas plus en Dieu que les âmes, en perdant les qualités grossières qu'ils ont revêtues depuis le péché pour reprendre peu à peu leurs qualités originelles; corps spirituels, selon le mot de saint Paul, ils distingueront les esprits les uns des autres, sans mettre obstacle à leur union, et ils les distingueront de Dieu,

sans gêner la vision bienheureuse dont il illuminera ses créatures sanctifiées. »

On a souvent reproché à Origène cette théorie de l'universelle restauration; et il faut bien reconnaître qu'elle ne s'accorde pas avec les données les plus certaines de la révélation. Il semble qu'Origène lui-même s'en soit rendu compte, et qu'il ne la présente guère que sous forme d'hypothèse, sans vouloir l'imposer à ses lecteurs. Du moins l'hypothèse lui plaît. Grâce à elle, s'achève harmonieusement un système qui développe l'histoire entière du monde. Dieu a fait des créatures bonnes et libres. Par un mauvais usage de leur liberté, les créatures, du moins un grand nombre d'entre elles, sont tombées dans le péché. Il a fallu que le Verbe de Dieu s'incarnât pour les sauver, et la rédemption, tout ensemble illumination et rachat, fait sentir dans l'univers entier ses effets bienfaisants. Longtemps, bien longtemps, se prolongeront les vicissitudes des esprits déchus, en route vers la pleine lumière. Un jour viendra pourtant où la mort sera vaincue, où Dieu sera tout en tous. Et ce sera la fin. On conçoit qu'une pareille doctrine ait eu de quoi enchanter un esprit tel que celui d'Origène. L'Église devait en condamner certains éléments, et l'on peut croire qu'Origène n'aurait pas hésité à accepter ses décisions s'il les avait connues. Pour nous la question n'est pas là. Il s'agit surtout de savoir ce qu'a enseigné le grand docteur, et nous croyons ne pas avoir trahi sa pensée dans le résumé que nous en avons fait.

IX. L'Église. Les sacrements. La vie chrétienne. — Si l'on ne connaissait d'Origène que ses théories sur le monde et ses destinées, on croirait avoir affaire à un philosophe qui bâtit des systèmes. Mais nous savons qu'Origène est chrétien, et que sa vie entière a été un témoignage rendu à la vérité du christianisme.

1° *L'Église.* — Que pense donc de l'Église à laquelle il appartient, et dont il se glorifie sans cesse d'être le membre, le grand docteur d'Alexandrie? Nulle part, nous ne trouvons chez lui un exposé complet sur ce point? Comme la plupart de ses contemporains ou de ses devanciers, Origène ne cherche pas à définir l'Église : il vit en elle et par elle; et cela lui suffit.

Origène est profondément catholique. Il sait que l'Église est en possession de la foi droite. *In Rom.*, I, 19. « Les hérétiques portent le nom de chrétiens; ils se vantent de donner un enseignement qu'ignorent ceux qui sont d'Église; ils sont en réalité des voleurs et des adultères, des voleurs qui dérobent les vases du temple, des adultères qui souillent de leurs erreurs les chastes dogmes de l'Église. *In Rom.*, II, 11. » P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 371.

La doctrine qu'il accepte pour véritable, à la défense de laquelle il consacre sa vie est celle qu'enseigne l'Église, suivant une tradition d'origine apostolique : *Cum multi sint qui se putant sentire quæ Christi sunt et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur ecclesiastica prædicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad præsens in Ecclesiis permanens. Illa sola credenda est veritas quæ in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. De princ.*, I, I, 2. On a fait remarquer que cette formule rend un son irénéen, et cela est tout à fait vrai. On retrouve, sous la plume de l'évêque de Lyon, des expressions analogues, et les critiques qui, tout en accusant Irénée d'ecclésiasticisme, voudraient nous laisser croire qu'Origène est un des précurseurs du protestantisme libéral, devraient relire des passages comme celui-ci. Souvent d'ailleurs se rencontrent dans l'œuvre d'Origène des affirmations aussi caractéristiques sur l'importance de la tradition. Sans doute, le docteur alexandrin parle plus volontiers des Églises que de l'Église : il est sensible à ce fait que, de son temps, le christianisme prend la forme extérieure d'une fédération. Mais il sait que toutes les Églises dispersées dans le monde constituent un corps unique : elles sont le corps entier des synagogues de l'Église, *In Matth.*, XIII, 24; il sait encore que l'Église est la maison unique hors de laquelle il ne faut jamais manger l'agneau pascal. *In Genes.*, hom. XII, 3; qu'elle est l'arche de Noé qu'il faut habiter pour être sauvé du déluge, *In Genes.*, hom. II, 3-6; l'épouse du Cantique, *In Cant.*, hom. I, 7. Il ne dit pas expressément qu'elle est fondée sur Pierre, mais il ne dit pas davantage que les autres apôtres ont reçu les mêmes privilèges que Pierre, *In Matth.*, XII, 10; et il reconnaît à l'Église romaine une telle dignité qu'il va lui rendre visite au temps du pape Zéphyrin et que, plus tard, obligé de défendre son orthodoxie, il écrit en tout premier lieu au pape Fabien. Eusèbe, *H. E.*, VI, VIII, 4.

Les Églises sont dirigées par le clergé, qui comporte trois degrés, les diacres, les prêtres, l'évêque, *De orat.*, 28. L'évêque est le chef de la communauté : à lui, appartient de la diriger, de la conduire, de la surveiller. Remettre et retenir les péchés, *In Levit.*, hom. II, 4; V, 4; XII, 6, réprimander les coupables et au besoin les chasser de l'Église, *In Jesu Nave*, hom. VII, 6, se faire le ministre de la charité, *In Rom.*, IX, 31, tels sont quelques-uns des grands devoirs que remplit l'évêque dans son Église. Le peuple a le droit d'être présent à l'élection de son évêque, car il doit se convaincre ce jour-là que l'on choisit le plus docte et le plus saint, *In Levit.*, hom. VI, 3. Entre l'*ordo* composé de l'évêque, des prêtres et des diacres, et le peuple, composé des fidèles et des catéchumènes, Origène ne signale pas de clercs intermédiaires. *In Jerem.*, hom. XIV, 4. Il parle de vierges et d'abstinents, *In Rom.*, I, 2; il indique que les veuves et les vierges sont au service de l'Église, *In Rom.*, VIII, 10.

Il désire que les évêques soient saints, mais il sait que beaucoup ne remplissent pas, comme ils le devraient, leurs fonctions. « Origène est très dur, chaque fois qu'il est amené à se prononcer sur le clergé de son temps. Prédicateur pessimiste, il ne craint pas de dénoncer les défauts du clergé dans l'assemblée même des fidèles. Il les compare aux pharisiens qui aiment à être appelés rabbis et réclament les premiers sièges : des hommes avaricieux et hypocrites intriguent pour devenir diacres; devenus diacres, ils se disputent les premiers sièges, ceux des prêtres; devenus prêtres, ils calculent pour être faits évêques. Qu'ils sont loin des mœurs de l'Église primitive! *In Matth. comment. ser.*, 11. L'arrogance de leurs proches est intolérable, car l'orgueil est grand d'avoir pour père ou pour aïeul quelqu'un qui a été honoré dans l'Église de la préséance du trône épiscopal ou de l'honneur du presbytérat, du diaconat. *In Matth.*, XV, 26. Dans le temple de Jérusalem, qui est aussi l'Église, on trouve toujours des vendeurs, qui auraient besoin que Jésus les frappe à coups de lanière et culbute leurs tables. *In Joan.* X, 16. Les pires vendeurs du temple sont les évêques et les prêtres qui, aux jours d'élection, donnent les Églises à ceux à qui ils ne devraient pas les donner. *In Matth.*, XVI, 22. » P. Batiffol., *op. cit.*, p. 366-367.

Peut-être Origène exagère-t-il un peu. En tout cas, il insiste sur les faiblesses des hommes; mais il ne dit rien des évêques et des prêtres qui sont fidèles à leur devoir, parce qu'il s'exprime en moraliste, désireux de corriger tous les abus. Peut-être faut-il ajouter qu'il aime à mettre en relief, à côté des évêques, le rôle prépondérant des docteurs. Ceux-ci peuvent être les évêques eux-mêmes, mais ils sont aussi de simples prêtres, voire des fidèles. Leur rôle propre est d'instruire l'Église : ils doivent par conséquent démasquer les hérétiques, combattre les erreurs, exposer aux fidèles la sublimité de l'enseignement évangélique et

la plénitude harmonieuse des dogmes communs à l'Ancien et au Nouveau Testament. *In Joan.*, II.

2° *Le baptême.* — On entre dans l'Église par le baptême qui remet tous les péchés, *In Joan.*, tr. XXXVI, éd. Preuschen, p. 511 et,comme les petits enfants eux-mêmes sont pécheurs, l'Église leur administre ce sacrement, selon qu'elle en a reçu la tradition des apôtres. *In Rom.*, v, 9; *In Luc.*, hom. XIV; *In Levit.*, hom. VIII, 3. Le martyre est un baptême de sang, qui peut suppléer au baptême d'eau, qui même lui est supérieur, *Exhort.*, 30, 34, 50, si bien que celui qui a rendu au Seigneur le témoignage suprême est digne d'entrer immédiatement dans le royaume des cieux.

3° *La pénitence.* — Il peut arriver cependant que le baptisé retombe dans le péché. Lui reste-t-il, pour guérir, des remèdes efficaces, ou bien est-il condamné sans rémission? Origène sait que plusieurs moyens de salut sont à sa disposition : le martyre, l'aumône, le pardon des injures, le zèle pour la conversion des pécheurs, l'amour de Dieu et enfin la pénitence. *In Levit.*, hom. II, 4, *P. G.*, t. XII, 417-419. Ce dernier mode de salut doit être étudié soigneusement.

Les chefs des Églises ont reçu de Dieu le pouvoir de lier et de délier, de remettre et de retenir les péchés. *In Jud.*, hom. II, 5, *P. G.*, t. XII, col. 961; *In Matth.*, XII, 14, *P. G.*, t. XIII, col. 1012-1013. Les pécheurs doivent donc s'adresser à eux pour obtenir le pardon de leurs fautes : qu'ils ne rougissent pas de confesser leurs péchés aux prêtres du Seigneur et de chercher auprès d'eux la guérison. *In Levit.*, hom. II, 4. Ce n'est que lorsque les ministres et les prêtres de l'Église connaissent les péchés du peuple qu'ils peuvent, à l'exemple du Maître, accorder au peuple la rémission des péchés. *In Levit.*, hom. v, 3, *P. G.*, t. XII, col. 451.

La confession se fait d'abord en secret, et, semble-t-il, ce n'est pas nécessairement l'évêque qui la reçoit; dans une homélie sur le psaume XXXVII, Origène s'exprime ainsi :

Quoniam iniquitatem meam pronuntio. Pronuntiationem iniquitatis, id est confessionem peccati frequentius diximus. Vide ergo quid edocet nos Scriptura divina, quia oportet peccatum non celare intrinsecus...Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, quia sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et prævíderit talem esse languorem cuum qui in conventu totius Ecclesiæ exponi debeat et curari ex quo fortassis et ceteri ædificari poterunt et tu ipse sanari, multa hoc deliberatione, et satis perito medici illius consilio procurandum est. *In Psalm. XXXVII*, hom. II, 6, *P. G.*, t. XII, col. 1386.

Il semble qu'il y ait ici l'indication d'un double aveu, l'un privé, que le pécheur fait à un prêtre de son choix, l'autre, public, qui est déterminé en vertu d'un accord entre le confesseur et son pénitent, et qui fait partie de l'administration de la pénitence.

La pénitence elle-même est dure et laborieuse :

Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa per pænitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et fiunt ei lacrimæ suæ panes die ac nocte, cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum et quærere medicinam... Si autem in amaritudine fletus tui fueris luctu, lacrimis et lamentatione confectus, si carnem tuam maceraveris et jejuniis ac multa abstinentia aridam feceris et dixeris quia sicut frixorium confrixa sunt ossa mea, tunc sacrificium similam a sartagine vel a craticula obtuleris. *In Levit.*, hom. II, 4.

Mais elle est toujours efficace. Origène distingue deux sortes de fautes. Les fautes, même graves, peuvent être pardonnées, semble-t-il, autant de fois que l'on recourt au ministère sacerdotal. Les crimes énormes, sans doute l'adultère, l'homicide et l'idolâtrie, ne sont remis qu'une seule fois. Les textes d'ailleurs ne sont pas toujours aussi clairs qu'on pourrait le désirer ; nous lisons dans l'homélie XV, 2, sur le Lévitique :

Sed quoniam accidere solet ut etiam qui bene ædificaverit et domum sibi cælestem bene agendo et bene vivendo ac recte credendo construxerit, incurrat alicujus peccati debitum et hanc a crudelissimo fœneratore venumdare cogatur ac labores suos transfundere in alium, pietas et clementia legislatoris occurrit ut intra certum tempus redimi possit. Si tamen invenerit, inquit, manus tua pretium quod restituas. Quale pretium? Pænitentiæ sine dubio lacrimis congregatum et manibus, id est labore boni operis inventum... Istas ergo domos, si forte aliquis... lapsus acciderit, semper est recuperandi facultas, ut verbi gratia dicamus, si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quæ non in crimine mortali non in blasphemia fidei, quæ muro ecclesiastici et apostolici dogmatis vincta est, sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat, hoc est vendidisse domum, quæ in agro est, vel in vico cui murus non est. Hæc ergo venditio et hujusmodi culpa semper reparari potest, nec aliquando tibi interdicitur de commissis hujusmodi pænitudinem gerere. In gravioribus enim criminibus semel tantum pænitentiæ conceditur locus; ista vero communia, quæ frequenter incurrimus, semper pænitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur.

Est-ce absolument la même doctrine qui est enseignée, *In Levit.*, hom. XI, 2, col. 534 :

Quod et si aliquis est, qui forte præventus est in hujuscemodi peccatis, admonitus nunc verbo Dei ad auxilium confugiat pænitentiæ, ut, si semel admisit, secundo non faciat, aut, si et secundo jam aut etiam tertio præventus est, ultra non addat. Est enim apud judicem justum pœnæ moderatio, non solum pro qualitate, verum etiam pro quantitate.

On peut se demander si, en ce dernier texte, la pénitence ne semble pas accordée deux ou trois fois pour les fautes, qui, d'après le passage précédemment cité, ne pouvaient être remises qu'une seule fois.

Dans la plupart des passages relatifs à la pénitence, Origène paraît déclarer que tous les péchés sont susceptibles de pardon : *In Levit.*, hom. IX, 8; *In Psalm. XXXVI*, hom. I, 5; hom. II, 1; *In Jerem.*, hom. XXI, 12; *In Exod.*, hom. VI, 9, etc.; *P. G.*, t. XII, col. 520-521, 1328, 1330; t. XIII, col. 541; t. XII, col. 338, etc. Notons seulement *Contra Cels.*, III, 71 : « Ceux qui condamnent énergiquement leurs propres fautes, qui se désolent et gémissent en proie à une sorte de désespoir et se convertissent réellement, Dieu les admet en considération de leur pénitence, lors même qu'ils se convertissent de la vie la plus criminelle. »

N'y a-t-il pas cependant des péchés tellement graves qu'ils sont irrémissibles? Dans les commentaires sur saint Mathieu, on lit au sujet du reniement de saint Pierre que cette faute était pardonnable, parce qu'elle a été commise avant le chant du coq, c'est-à-dire avant l'aurore du Nouveau Testament. Mais de la part du chrétien, pour qui s'est levé le soleil de justice, le reniement serait sans excuse, parce qu'il se produirait en pleine lumière. *In Matth. comment. ser.*, 114, *P. G.*, t. XIII, col. 1763. Dans le commentaire sur saint Jean, on lit également qu'il y a une grande différence entre les péchés commis avant l'effusion du Saint-Esprit et les péchés commis depuis cette effusion : aux premiers, Origène appliquerait volontiers la parole évangélique : Tout péché et tout blasphème sera remis aux fils des hommes, mais aux seconds il appliquerait la menace qui suit : quant au blasphème de l'Esprit, il ne lui sera pas remis, *In Joan.*, XXVIII, 15, *P. G.*, t. XIV, col. 713. En de nombreux passages de ses œuvres, Origène parle de même de fautes incurables : *De orat.*, 28; *In Joan.*, XIX, 13, etc.

Particulièrement controversé est un texte du *De orat.*, 28, *P. G.*, t. XI, col. 528-529 : « Celui qui est inspiré par Jésus, comme les apôtres, et qu'on peut

reconnaître à ses fruits, parce que, ayant reçu l'Esprit-Saint et étant devenu spirituel, il obéit à l'impulsion le l'Esprit, comme un fils de Dieu, pour se conduire en tout selon la raison, celui-là remet ce que Dieu remet et retient les péchés inguérissables; comme les prophètes employaient leur parole au service de Dieu pour exprimer non leurs propres pensées, mais les pensées suggérées par la volonté divine, de même il s'emploie au service de Dieu, à qui seul il appartient de remettre les péchés... Je ne sais comment quelques-uns s'arrogeant une puissance plus que sacerdotale, encore qu'ils manquent peut-être de science sacerdotale, se vantent de pouvoir remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, comme si la prière qu'ils prononcent sur les coupables suffisait à remettre même le péché mortel. C'est qu'ils ne lisent pas ce qui est écrit : Il y a tel péché qui va jusqu'à la mort, pour celui-là, je ne dis pas de prier. »

On comprend sans peine que de pareilles formules appellent une explication, et que celle-ci est d'autant plus difficile à donner que nulle part Origène n'a synthétisé sa doctrine en termes précis. C'est toujours en passant, à l'occasion d'un texte scripturaire qu'il parle de la rémission des péchés et de la pénitence. Naturellement ses commentaires s'adaptent au texte qu'il doit interpréter. D'un autre côté, Origène est plutôt un moraliste austère. Il rêve pour l'Église et pour ses membres d'une sainteté parfaite, tout au moins d'une vertu que troubleraient seules les négligences quotidiennes ou les fautes de fragilité. Si grand lui paraît le don du baptême, si parfaite la rémission des péchés apportée par ce sacrement, que rien ne saurait lui être comparé. Seul le pardon obtenu lors du baptême est réellement une rémission gracieuse, une ἄφεσις; le pardon qui succède à la pénitence laborieuse, n'a ni la même valeur ni la même vertu : c'est une conquête, le résultat chèrement acheté d'une victoire. Comment lui reconnaîtrait-on la même force joyeuse?

Dans le *De oratione*, le prêtre alexandrin trouve une occasion pour adresser des reproches à certains membres du clergé de son temps; et nous savons déjà qu'il n'a aucune indulgence pour les prêtres pécheurs, ou simplement pour les prêtres négligents. Ceux qu'il vise ici sont des orgueilleux ou des ignorants. Ils se glorifient de remettre les péchés d'idolâtrie, d'adultère et de fornication, par le seul effet de leur prière. Et cela scandalise Origène, qui dénonce impitoyablement leur conduite comme un abus de pouvoir. Remarquons bien que lorsqu'Origène parle des fautes inguérissables, τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων, il ne veut pas dire que ces péchés échappent à jamais à la rémission ou au pardon. Ce sont des fautes graves, des fautes mortelles, sans aucun doute; mais nombreux sont les textes où, nous l'avons dit, de telles fautes apparaissent comme soumises à la pénitence. Ce que blâmerait ici Origène, ce serait la conduite de ceux qui remettent de telles fautes par une seule prière. Telle est du moins l'interprétation que propose A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 285.

Que penser alors des péchés soi-disant irrémissibles? Voici l'explication que propose le P. Galtier : « Il y a des péchés que l'on remet directement et d'emblée par la seule prière du prêtre; mais il en est d'autres qui, à raison de leur nature propre, ne comportent point normalement cette rémission gracieuse et immédiate. Ce sont les péchés qu'Origène, conformément au langage de son temps, appelle incurables ou *ad mortem*. Ceux-là, on doit les retenir; ce qui ne veut point dire qu'on les tienne pour soustraits à une pénitence capable d'en procurer ultérieurement le pardon; les retenir, c'est, au contraire, les assujétir à cette pénitence; mais ce qui signifie que le pardon ne saurait en être obtenu indépendamment de cette expiation solennelle. Il arrive cependant que certains prêtres, en certains cas, croient pouvoir passer outre à cette loi générale et qu'ils remettent ces péchés plus graves, comme ils feraient les moindres... Toute rémission gracieuse d'un péché « incurable », quel qu'en fût le motif, devait paraître (à Origène) une méconnaissance de la loi : plus probablement c'est là la vraie pensée qui lui a inspiré sa sortie contre les prêtres assez ignorants ou assez osés pour remettre par leur prières jusqu'au péché *ad mortem*. » P. Galtier, *Les péchés incurables d'Origène*, dans *Gregorianum*, t. x, 1929, p. 209. Avouons néanmoins que cette interprétation est fort loin de s'imposer. On a voulu parfois éclairer la doctrine pénitentielle d'Origène par ce que nous savons ou croyons savoir de l'édit de Calliste : rien ne nous permet de tenter un rapprochement entre les événements de Rome et l'enseignement du prêtre alexandrin, à plus forte raison d'identifier le pape à ces prêtres qui s'arrogent un pouvoir plus que sacerdotal pour remettre les péchés mortels. L'édit de Calliste a été un acte d'autorité, aussi précis dans sa forme que limité dans ses effets. Les plaintes d'Origène visent un ensemble de faits et se justifient par une doctrine qui n'est pas tout à fait celle des péchés irrémissibles, mais qui est celle d'une pénitence austère et douloureuse, préalable à toute intervention du prêtre.

4° *L'eucharistie*. — La doctrine eucharistique d'Origène mérite, elle aussi, de nous retenir. Ici, comme ailleurs, il faut distinguer les passages dans lesquels l'exégète se contente d'exposer la foi commune de l'Église, et ceux où il allégorise, à l'usage des parfaits. Les premiers sont de simples affirmations : on aime à y retrouver les expressions de la croyance traditionnelle; les seconds sont des commentaires plus ou moins subtils, qui ne détruisent pas d'ailleurs le sens littéral des textes dont ils veulent apporter l'explication, mais qui se superposent à lui et semblent parfois l'étouffer.

Citons d'abord quelques-unes des formules à l'usage des simples croyants : Au chrétien qui monte au Cénacle avec Jésus afin de fêter la Pâque, le Seigneur « donne le calice de la nouvelle alliance; il donne aussi le pain de la bénédiction; il donne son corps et son sang. » *In Jerem.*, hom. XIX, 13, édit. Klostermann, p. 169. A Celse, Origène expose la vertu de la prière chrétienne : « Mais nous (par opposition aux païens), rendant grâces au démiurge de l'univers, nous mangeons les pains que nous lui offrons avec action de grâces et prières, pour tous ses dons; nous mangeons ces pains devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie ceux qui en usent avec un saint propos. » *Contra Cels.*, VIII, 33. Ailleurs, Origène loue les fidèles qui, ayant reçu dans leurs mains le corps du Christ, multiplient les précautions et les marques de respect pour n'en laisser tomber à terre aucune parcelle, et il leur demande de montrer autant de fidélité à conserver la parole de Dieu que son corps. *In Exod.*, hom. XIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 391.

Origène insiste encore sur la pureté intérieure que doivent posséder tous ceux qui viennent recevoir le corps du Christ. En commentant le récit de la trahison de Judas, il donne à entendre que celui-ci ne cesse pas d'avoir des imitateurs : *Tales sunt omnes in Ecclesia qui insidiantur fratribus suis, quibuscum ad eamdem mensam corporis Christi et ad eumdem potum sanguinis ejus frequenter simul fuerunt*. *In Matth. comment. ser.*, 82, *P. G.*, t. XIII, col. 1732. Il rappelle à ses auditeurs les enseignements de saint Paul sur ceux qui reçoivent indignement le corps du Christ :

Judicium Dei parvipendis et commonentem te Ecclesiam despicis. Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi

nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas quod effugias judicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est : « Quia propterea in vobis infirmi et ægri et dormiunt multi? » Quare multi infirmi? Quoniam non seipsos dijudicant neque seipsos examinant, nec intellegunt quid est communicare Ecclesiæ, vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta. *In Psalm. XXXVII*, hom. II, *P. G.*, t. XII, col. 1386.

Ces textes sont clairs et n'ont pas besoin d'interprétation. Ils traduisent la foi commune de l'Église, la pensée des simples et Origène partage cette foi avec tous ses frères. Mais il ne s'en contente pas. Le corps du Christ, le sang du Christ, ce sont sans aucun doute les réalités contenues dans le sacrement de l'eucharistie; ils sont aussi les enseignements du Sauveur :

Quis est iste populus qui in usu habet sanguinem bibere?.. Bibere... dicimur sanguinem Christi, non solum sacramentorum ritu sed cum sermones ejus recipimus, in quibus vita consistit, sicut et ipse dixit : « Verba quæ locutus sum spiritus et vita est. » Est ergo ipse vulneratus, cujus nos sanguinem bibimus, id est doctrinæ ejus verba suscipimus. Sed et illi nihilominus vulnerati sunt, qui nobis verbum ejus prædicarunt : ipsorum enim, id est apostolorum ejus, verba cum legimus, et vitam ex eis consequimur, vulneratorum sanguinem bibimus. *In Num.*, hom. XVII, 9, *P. G.*, t. XII, col. 701.

Origène commente ici le texte des Nombres, XXIII, 24 : *Populus... occisorum sanguinem bibet*. Il est naturel qu'il lui découvre une signification allégorique. Celui qui a été blessé et mis à mort pour notre salut, c'est d'abord le Christ. Mais ce sont aussi les apôtres et les martyrs. On boit le sang du Christ dans l'eucharistie, on le boit encore en recevant son enseignement et ce n'est plus que dans ce dernier sens qu'on boit le sang des apôtres.

Nombreux sont les passages où les textes relatifs à l'eucharistie sont interprétés de la doctrine et considérés comme une allégorie. Nous savons déjà que le sens allégorique ne détruit pas le sens littéral. Comme le dit justement Tixeront : « Qu'Origène allégorise et présente le pain et le vin comme des figures de la doctrine de Jésus-Christ, *In Matth. comment. ser.*, 85, *P. G.*, t. XIII, col. 1734-1735; que les mots corps et sang du Sauveur désignent pour lui par métaphore la parole et l'enseignement du Sauveur, *In Levit.*, hom. VII, 5; *In Num.*, hom. XXIII, 6, *P. G.*, t. XII, col. 487 et 752; qu'il ajoute que, en un sens, nous buvons le sang du Christ quand nous recevons cet enseignement, de même que nous buvons, quand nous lisons leurs épîtres, le sang des apôtres, *De orat.*, 27, toutes ces interprétations, fondées ou non et qui sont de la gnose chrétienne, n'intéressent pas le dogme eucharistique lui-même. » *La théologie anténicéenne*, p. 324.

Quelques passages cependant sont particulièrement difficiles à interpréter. Ainsi celui où Origène commente la parole du Seigneur : Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme : « S'il s'agit du pain du Seigneur, explique l'exégète, l'efficacité en est (perçue) par qui en use, à condition qu'il participe à ce pain avec un esprit pur, avec une conscience pure. Donc, ne pas manger, le fait même de ne pas manger de ce pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, ne nous prive d'aucun bien, et manger ne nous fait abonder d'aucun bien; et la cause de la privation est notre malice, nos péchés, et la cause de l'abondance est notre justice, nos bonnes actions... Que si tout ce qui entre par la bouche va dans le ventre et finit au fumier, l'aliment sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation en tant que matière va dans le ventre et finit au fumier, mais en tant que la prière est survenue en lui, selon l'analogie de la foi, il devient efficace, il cause la perception de l'esprit dont le regard voit ce qui est efficace. Et non pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur le pain est ce qui est efficace à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur. *In Matth.*, XI, 14, *P. G.*, t. XIII, col. 948-952. Ici, il ne s'agit que de l'eucharistie et Origène est visiblement embarrassé. Dans le pain consacré, il voit deux éléments, l'un matériel, qui selon la parole de Jésus, va dans le ventre et finit au fumier, nous parlerions ici des espèces sacramentelles, — mais le dogme de la transsubstantiation n'entre pas dans la perspective d'Origène; — l'autre spirituel, qui est cause de sanctification. Cette sanctification n'est elle pas liée aux dispositions des communiants? On peut se le demander, car, à plusieurs reprises, et non pas seulement à propos de l'eucharistie, Origène semble faire dépendre l'efficacité du sacrement des dispositions de celui qui le reçoit, et tout aussi bien des dispositions de celui qui l'administre. Toutefois, malgré l'imprécision des formules, il est plus vraisemblable que le pain sanctifié par la parole de Dieu et l'invocation, est réellement devenu une chose sainte, est objectivement corps du Seigneur. Alors, on ne voit plus très bien pourquoi les pécheurs qui ne mangent pas, les justes qui mangent sont dans la même situation, les premiers n'étant privés d'aucun bien et les seconds ne recevant aucun bien.

Dans le commentaire sur saint Jean, Origène explique le passage dans lequel est rapportée la parole du Sauveur à Judas : Ce que tu fais, fais-le promptement. « Le pain, écrit-il, avait une vertu profitable à qui en userait... de même que celui qui mange indignement le pain du Seigneur ou qui boit indignement la coupe, mange et boit pour sa condamnation, la vertu unique qui est dans la pain et dans la coupe opérant le bien pour celui qui a une disposition bonne et accomplissant la condamnation pour celui qui a une disposition mauvaise, ainsi la bouchée (ψωμίον) donnée par Jésus était de même nature pour celui qui la recevait et pour les autres apôtres. » *In Joan.*, XXXII, 24. Devons-nous croire que l'eucharistie n'est qu'une vertu sanctifiante et nier la présence réelle? Ce texte a naguère été cité à maintes reprises dans les controverses calvinistes. Il ne faudrait pas en conclure que le pain eucharistique n'est que du pain ordinaire. Tout au plus devrait-on reconnaître que les expressions employées ici par Origène ne traduisent qu'incomplètement sa pensée et qu'elles doivent être commentées par d'autres passages.

On voit sans peine ce qui manque aux formules d'Origène pour être définitives. Le grand exégète, lorsqu'il traite de l'eucharistie, ne se soucie nulle part de faire la synthèse de ses croyances. Non seulement, il est toujours dominé par la pensée de l'interprétation allégorique, réservée aux parfaits, mais il s'arrête d'une manière exclusive aux textes scripturaires qu'il rencontre sur son chemin et dont il doit donner le commentaire. Ce sont les termes précis de ces textes qui orientent sa pensée et dominent son interprétation. Il est d'accord sans doute avec la foi commune; mais il cherche à développer les données de cette foi, à les interpréter pour les gnostiques; et ce souci l'amène en bien des cas à des formules obscures, sinon, de temps à autre, erronées.

X. L'APOLOGISTE. — Il faudrait sans doute, pour être complet, parler encore de l'œuvre apologétique d'Origène. Cette œuvre se développe surtout dans les huit livres *Contra Celse*, qui sont un des derniers écrits du maître et constituent en quelque sorte son testament spirituel. Certes, Origène ne se découvre pas tout entier en ces huit livres. Ici encore, il est gêné par la méthode qu'il a adoptée et par le but très spécial qu'il poursuit. Après avoir, dans les vingt-huit

premiers chapitres du livre I, noté les points principaux de la polémique et y avoir opposé brièvement ses réponses, il s'est mis à citer textuellement le *Discours véritable de Celse*, de manière à réfuter chacun de ses arguments, et cette méthode plus simple, plus directe, qu'il suit désormais jusqu'à la fin du livre VIII l'enchaîne à une besogne de commentateur, et l'empêche de déployer ses qualités personnelles. Tel quel, le *Contra Celse*, n'en reste pas moins l'une des œuvres capitales d'Origène.

A son adversaire, l'apologiste oppose deux arguments principaux. Le premier est tiré des prophéties : c'est l'argument classique, déjà mis en avant par les apologistes du IIe siècle. Origène doit l'utiliser d'autant plus que Celse a commencé par refuser aux chrétiens le droit de l'employer en les accusant d'adorer un Messie pauvre et humilié. A cette argumentation, il reproche son caractère général. Il demande un examen loyal de chacun des textes prophétiques; et déclare que cette étude impartialement menée aboutit à une décision favorable au christianisme. Sur ce point, l'argumentation d'Origène est d'autant plus intéressante que Celse connaît bien l'Ancien Testament, et qu'il n'ignore pas l'attitude des marcionites qui en rejettent l'autorité. Il s'agit, tout en maintenant fortement le caractère inspiré des livres prophétiques, de mettre en valeur le témoignage qu'ils rendent au Christ.

Plus neuf est le second argument utilisé par Origène : il est tiré de la vie de l'Église elle-même et de son triomphe sur le paganisme. « Si tous les hommes, dit-il, pouvaient, délaissant les affaires de la vie, s'appliquer uniquement à la philosophie, ils ne devraient pas chercher d'autre voie que celle-là seule du christianisme. Aucune doctrine, disons-le sans orgueil, ne donne de meilleure explication des croyances humaines, des obscurités des prophéties, des paraboles évangéliques et de mille autres faits en préceptes symboliques. Cependant, comme les nécessités de la vie et la faiblesse des hommes interdisent la philosophie au plus grand nombre, quelle méthode mieux adaptée à la foule peut-on trouver que celle enseignée aux nations par Jésus lui-même?

« Qu'on demande à la multitude des croyants que la foi a purifiés de la fange des vices où ils se roulaient précédemment, lequel des deux systèmes est préférable, ou de corriger ses mœurs en croyant sans examen à la récompense qui attend la vertu et au châtiment qui menace les coupables; ou bien de dédaigner la foi simple et de différer l'amendement de ses mœurs jusqu'au temps où, à force de recherches, on se sera enfin convaincu de la vérité. Sans doute tous ou presque tous ceux qui méprisent la foi simple restent dans la vie corrompue et sont bien inférieurs aux simples qu'ils dédaignent. Ceci n'est pas une des moindres preuves de la divinité d'une doctrine aussi indispensable aux hommes que l'est celle de notre Sauveur. Un simple médecin des corps qui guérit beaucoup de malades est déjà regardé par les peuples comme un don de la Providence, sans laquelle rien d'heureux n'arrive aux hommes. Si celui qui soigne les corps des hommes et améliore leur santé ne travaille pas en vain, à combien plus forte raison celui qui soigne les âmes, qui les convertit, qui les rend meilleures, qui les soumet à Dieu, qui leur apprend à conformer leur conduite à la bonté divine, à ne rien dire, ni faire, ni même penser qui ne soit selon le bon plaisir de Dieu. Nous confesserons donc qu'après avoir éprouvé sur la plupart des hommes l'utilité de la foi, même toute simple et sans examen, nous la recommanderons à ceux qui ne peuvent tout quitter pour se livrer uniquement à l'examen de la doctrine. » *Contra Cels.*, I, 9.

Sans doute les apologistes anciens avaient déjà mis en relief la valeur morale du christianisme. Mais nul n'en avait tiré un argument aussi décisif. Jusque dans l'exercice des devoirs sociaux, Origène se plaît à montrer que les chrétiens se conduisent en véritables disciples de l'esprit. Celse reprochait aux disciples du Christ d'être de mauvais citoyens, de s'abstenir en particulier du métier des armes et du service militaire. Mais, lui répond Origène, « les prêtres de vos statues, les néocores de ceux que vous regardez comme des dieux, conservent leurs mains sans souillures à cause des sacrifices, afin de pouvoir offrir ce que vous croyez des sacrifices à ceux que vous appelez des dieux avec des mains pures de tout meurtre et non ensanglantées : si cette conduite est raisonnable, combien davantage celle des chrétiens, qui, prêtres et serviteurs du vrai Dieu, gardent leurs mains pures et combattent avec les prières qu'ils adressent à Dieu pour ceux qui font de justes guerres, pour celui qui règne avec justice, afin que le Seigneur écarte des justes toutes les adversités et toutes les haines... Et si Celse veut que nous nous battions pour la patrie, qu'il sache que cela nous le faisons aussi, non pour être regardés des hommes et pour obtenir d'eux une vaine gloire, car c'est dans le secret que selon la raison, nous adressons à Dieu nos prières, prières vraiment sacerdotales pour nos compatriotes. Les chrétiens sont plus utiles à la patrie que le reste des hommes : ils forment des citoyens, ils enseignent la piété à l'égard de Dieu gardien des cités; ils font monter jusqu'à une cité divine et céleste ceux qui vivent bien dans les petites cités de la terre. » *Contra Cels.*, VIII, 73-74.

Plus encore, la splendeur de la propagande chrétienne paraît à Origène un décisif argument : tout en effet n'est-il pas l'œuvre manifeste de la Providence dans l'établissement et la croissance de l'Église? Dès les origines, « Dieu, voulant préparer les nations à la doctrine de son Fils, les assujettit toutes à l'autorité romaine, de peur que des peuples divisés sous des princes différents, et sans liaison entre eux ne soient un obstacle à l'accomplissement de la mission que les apôtres avaient reçue de leur maître, quand il dit : Allez, enseignez toutes les nations. » *Contra Cels.*, II, 30. Puis Jésus meurt, et les disciples s'en vont à travers le monde, faibles, peu nombreux, sans armes, sans ressources, voire sans instruction et sans sagesse humaine. Leur échec est certain et ils triomphent, les foules accourent à eux pour entendre leur parole et pour recevoir le baptême. *Contra Cels.*, I, 29-30. Les années passent et s'ajoutent les unes aux autres. L'Église grandit toujours. « Il y a grande insuffisance d'ouvriers pour la moisson, et néanmoins les Églises, qui sont les aires de Dieu, se remplissent de gerbes innombrables. » *Contra Cels.*, I, 63. Tous les hommes viennent au Christ, enthousiasmés par la sublimité de sa doctrine; des pauvres et des ignorants surtout, qui y découvrent une sagesse appropriée à leurs conditions et à leurs besoins, mais aussi des philosophes, *Contra Cels.*, VI, 1; VII, 60; des personnages opulents et élevés en dignité, des femmes distinguées par leur naissance et nourries dans les délices. *Contra Cels.*, III, 9. En vain, les persécutions se sont-elles déchaînées contre l'Église; en vain, au moment même où Origène rédige son apologie, des calomniateurs acharnés s'en vont répétant que les grandes calamités qui pèsent sur l'empire ne proviennent que de l'accroissement du nombre des fidèles et de l'insouciance des magistrats qui ont négligé de les poursuivre comme par le passé. *Contra Cels.*, III, 15. Si Dieu a permis que, de temps en temps, un certain nombre de fidèles donnent leur vie pour la religion chrétienne, afin que le souvenir de

leur courage affermisse dans la foi et dans le mépris de la mort ceux qui survivaient, jamais il n'a laissé périr la nation entière, *Contra Cels.*, III, 8; et le passé est un sûr garant de l'avenir. L'Église a des promesses de vie éternelle : elle ne cessera pas d'accroître son empire sur les âmes. Déjà Origène entrevoit le jour, où, selon l'annonce fait par le Christ, il n'y aura plus qu'un seul troupeau et un seul berger. « Que les Romains, s'écrie-t-il, embrassent la foi chrétienne : par leurs prières, ils triompheront de leurs ennemis; ou plutôt ils n'auront plus d'ennemis à combattre, puisqu'ils seront sous la protection de cette même puissance divine, qui, pour l'amour de cinquante justes, promettait de sauver cinq villes entières... Non seulement il est possible, mais il arrivera un jour où tous les êtres raisonnables s'accorderont dans une seule et même loi. » *Contra Cels.*, VIII, 70-72.

Sans doute, y a-t-il ici beaucoup d'optimisme, et l'on doit reconnaître que tous les arguments d'Origène n'ont pas une égale valeur. Dans l'ensemble, l'apologie *Contra Celse* reste étrangement actuelle. Les objections de Celse étaient en quelque sorte la synthèse de ce que les païens cultivés trouvaient à reprocher au christianisme vers la fin du IIe siècle. Il n'est pas bien assuré que l'on ait découvert depuis beaucoup de difficultés nouvelles à faire valoir contre l'Église. De même, l'ouvrage d'Origène est la somme des arguments chrétiens en faveur de l'Église; et cette somme, rédigée par un apologiste de génie, n'a pas été sensiblement accrue au cours des siècles. Il manque sans doute à Origène un peu de chaleur et d'éclat : son style est habituellement terne; ses développements restent souvent longs et traînants. Il y a néanmoins plus d'une page où cet intellectuel, ce savant laisse entendre l'accent ému d'une foi profonde et nous touche par l'intensité du sentiment et l'élévation de la pensée.

Il ne saurait être ici question de donner une bibliographie complète. On indiquera seulement, en suivant l'ordre des paragraphes de cet article, les ouvrages ou les travaux qui semblent essentiels.

1. *Ouvrages d'ensemble et vie d'Origène.* — P. D. Huet (évêque d'Avranches), *Origenis in S. Scripturas commentaria*, t. I, Rouen, 1668, p. 1-278, *Origeniana;* étude reproduite dans *P. G.*, t. XVII, col. 633-1284; l'ouvrage de Huet, divisé en trois livres, la vie, l'enseignement, les écrits d'Origène, reste fondamental, malgré ses tendances apologétiques. Il n'est pas seulement un monument de solide érudition, il dénote un sens critique souvent fort perspicace; E. R. Redepenning, *Origenes, Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, 2 vol. in-8°, Bonn, 1841-1846; E. Freppel, *Origène*, 2 vol. in-8°, Paris, 1868, 2e édit., 1875; B. F. Westcott, *Origenes*, dans *A dictionary of christ. biography*, t. IV, 1887, p. 196-242; Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*, Oxford, 1886, 2e édit., 1913; E. Preuschen, *Zur Lebensgeschichte des Origenes*, dans *Theolog. Stud. und Krit.*, t. LXXVIII, 1905, p. 359-394; J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884, cette étude très importante ne saurait être négligée, on pourra, en certains points, ne pas accepter les interprétations de l'auteur, mais il faudra toujours en tenir compte; F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, recueil d'extraits commentés, dont la tendance apologétique est quelquefois trop sensible; E. de Faye, *Esquisse de la pensée d'Origène*, Paris, 1925; E. de Faye, *Origène : sa vie, son œuvre, sa pensée*, 3 vol., Paris, 1923-1929, t. I. Sa biographie et ses écrits; t. II, L'ambiance philosophique; t. III, La doctrine. Ce très important ouvrage, longuement attendu, est, somme toute, décevant; voir sur lui l'appréciation sévère, mais solidement motivée de A. d'Alès, dans *Recherches de science religieuse*, mai-juillet 1930.

2° *Les œuvres.* — La lettre XXXIII de saint Jérôme, qui contient la liste des ouvrages d'Origène a été étudiée et publiée par E. Klostermann, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1897, p. 855-870, elle figure également dans l'édition des lettres de saint Jérôme par S. Hilberg, *Corpus* de Vienne, t. LIV, p. 253-259.

La plus récente édition de la Philocalie est celle de J. A. Robinson, dans les *Cambridge patristic texts*, Cambridge, 1893.

Les premières éditions d'Origène, celles de J. Merlin, Paris, 1512 et de G. Génébrard, Paris, 1574, ne contiennent que les traductions latines, même pour les ouvrages conservés en grec. La première édition d'ensemble qui renferme les textes grecs est celle des mauristes Charles et Charles-Vincent De la Rue, 4 vol., Paris, 1733-1759. C'est cette édition, avec quelques compléments, que reproduit la *P. G.*, t. XI-XVII. Dans la collection des Pères grecs de Berlin ont déjà paru les volumes suivants : I-II. Sur le martyre, Contre Celse. Sur la prière, par P. Koetschau, Leipzig, 1899; III, Homélies sur Jérémie, Commentaires sur les lamentations, Samuel et les Rois, par E. Klostermann, Leipzig, 1901; IV. Commentaire sur l'évangile de saint Jean, Leipzig, 1903, par E. Preuschen; V. Des principes, par P. Koetschau, Leipzig, 1913; VI-VII. Homélies sur l'Hexateuque, Leipzig, 1920-1921, par W. A. Baerhens; VIII. Homélies sur Samuel, le Cantique des Cantiques, les prophètes, commentaire du Cantique, par W. A. Baerhens, Leipzig, 1925; IX. Homélies et fragments sur saint Luc, par M. Rauer, Leipzig, 1930.

Pour les restes des Hexaples, on verra les éditions de B. de Montfaucon, Paris, 1913 (reproduite dans *P. G.*, t. XV-XVI) et de F. Field, *Origenis Hexapla quæ supersunt*, 2 vol., in-4°, Oxford, 1867-1875. Il faudrait aujourd'hui une édition nouvelle de cet ouvrage.

Sur la valeur des traductions latines d'Origène, voir G. Bardy, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris, 1923; K. Müller, *Kritische Beiträge zu den Auszügen des Hieronymus aus des Origenes* Περὶ ἀρχῶν, dans les *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1919, p. 616-658.

Parmi les notices littéraires, signalons seulement celles de E. Preuschen, dans A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. I, *Die Ueberlieferung*, Leipzig, 1893, et de A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1928, p. 357-439.

3° *L'Écriture et la tradition.* — A. Zollig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en B., 1902; E. Hautsch, *Die Evangelienzitate des Origenes*, Leipzig, 1909; G. Bardy, *La règle de foi d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. IX, 1920, p. 162-196; J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, p. 265-296; G. Bardy, *Les traditions juives dans l'œuvre d'Origène*, dans *Revue biblique*, 1925, p. 217-252.

4° *La Trinité.* — F. Harrer, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes*, Ratisbonne, 1868.

5° *Cosmologie et anthropologie.* — H. Schultz, *Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung*, dans *Jahrb. für protest. Theol.*, t. I, 1875, p. 193-247, 369-424; M. Lang, *Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892; G. Capitaine, *De Origenis ethica*, Munich, 1898; Schüler, *Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes*, dans *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, t. X, 1900, p. 167-188; A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, Giessen, 1926.

6° *Péché originel, Incarnation, Rédemption.* — C. Klein, *Die Freiheitslehre des Origenes*, Strasbourg, 1894; G. Vinard, *Étude historique de la doctrine de la liberté humaine chez Origène*, Angers, 1911; Knittel, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. LIV, 1892, p. 97-138; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption, Essai d'étude historique*, Paris, 1905; du même, *Le dogme de la Rédemption, Études critiques et documents*, Louvain, 1931, p. 165-212; C. Verfaillie, *La doctrine de la justification dans Origène, d'après son commentaire de l'épître aux Romains*, Strasbourg, 1926; A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme, dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris-Strasbourg, 1928.

7° *Eschatologie.* — L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg, 1896; G. Anrich, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer*, Tubingue, 1902; J. B. Kraus, *Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten*, Ratisbonne, 1859.

8° *L'Église.* — P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909; A. Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, dans *Texte und Unters.*, t. XLII, fasc. 3 et 4, Leipzig, 1918-1919.

Anonyme, *Die Lehre des Origenes über die Busse*, dans

Der Katholik, t. I, 1865; Stufler, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, dans *Zeitschr. für kath. Theol.*, t. XXXI, 1907, p. 193-228; Id., *Oeffentliche und geheime Busse bei Origenes, ibid.*, t. XXXVII, 1913, p. 193, 201; B. Poschmann, *Die Sündenvergebung bei Origenes*, Braunsberg, 1912; A. d'Alès, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914; F. Cavallera, *Origène, De oratione 28*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1923; P. Galtier, *Les péchés incurables d'Origène*, dans *Gregorianum*, t. X, 1929, p. 177-209.

G. E. Steitz, *Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Jahrbücher für deutsche Theol.*, t. IX-XIII, 1864-1868; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, Vienne, 1905; P. Batiffol, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 7e éd., Paris, 1920.

9° *L'apologiste.* — B. Aubé, *Histoire des persécutions de l'Église : la polémique païenne à la fin du second siècle*, 2e édit., Paris, 1878; J. Patrik, *The apology of Origen in reply to Celsus, a chapter in the history of apologetics*, Édimbourg, 1892; G. Bordes, *L'apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900.

G. Bardy.

ORIGÉNISME. — Sous ce titre nous étudierons les controverses dites origénistes. — I. Après un rapide aperçu des attaques formulées contre l'orthodoxie d'Origène durant le premier siècle qui suivit sa mort, nous étudierons : II. La controverse origéniste de la fin du IVe siècle, qui aboutit à la condamnation du grand Alexandrin par le pape Anastase Ier et à la prohibition de ses livres par l'autorité impériale; III. Les controverses origénistes du VIe siècle qui se terminèrent par la double condamnation d'Origène au concile de Ménas en 543 et au Ve concile général en 553.

I. Les attaques formulées au IVe siècle. — Il faut descendre jusqu'aux environs de l'an 300 pour connaître d'une manière positive ce que certains hommes d'Église trouvaient de répréhensible dans l'enseignement d'Origène.

Méthode d'Olympe († 311) lui reproche d'avoir enseigné l'éternité de la création. *De creatis*, c. II, édit. Bonwetsch, p. 494; il combat sa doctrine de la préexistence des âmes, enfermées dans les corps comme dans une geôle ou un tombeau, *De resurrectione*, l. I, c. XXIX, XXXII, XXXIII, p. 258, 267 sq.; il s'élève contre son interprétation de Gen., III, 21, où Origène voit, dans les peaux d'animaux dont Dieu revêtit Adam et Ève après leur chute, une allégorie de la création du corps, Dieu n'ayant pu, comme un vulgaire corroyeur, confectionner des vêtements de peaux d'animaux, *De resurrectione*, l. I, c. IV, XXXII, p. 224, 270; il critique l'opinion d'Origène localisant le paradis terrestre au troisième ciel et non sur cette terre, *De resurrectione*, l. I, c. LV, p. 313; enfin il essaie de démontrer que la conception origéniste de la résurrection, qui nie l'identité matérielle des corps ressuscités et des corps mortels, n'est pas recevable, *De resurrectione*, l. I, c. XX sq., p. 242 sq.

L'influence de Méthode dans les controverses origénistes a été considérable. Dans le *Panarion*, lorsqu'il traite des erreurs d'Origène, saint Épiphane a inséré une grande partie du *De resurrectione* de Méthode; *Hær.*, LXIV, t. II, édit. Holl, p. 421-499, reproduisant *De resurrectione*, p. 242-345. Épiphane a aussi reproduit, en l'amplifiant, le mot sur Dieu qui, n'étant pas corroyeur, n'a pu confectionner des vêtements de peaux, et bien des antiorigénistes l'ont répété après lui. Sur Méthode, adversaire d'Origène, voir Méthode d'Olympe, t. X, col. 1610; Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris, 1930, surtout p. 89 sq.

L'empereur Justinien nous apprend qu'un contemporain de Méthode, Pierre, évêque d'Alexandrie († 312), dans un livre sur l'âme, aujourd'hui perdu, combattit la conception origéniste de la préexistence des âmes, dans laquelle il ne voyait qu'une spéculation philosophique, et qu'il traitait de μάθημα τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας. Sur Pierre d'Alexandrie, adversaire d'Origène, voir Justinien, *Epist. ad Menam*, *P. G.*, t. LXXXVI *a*, col. 961; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 493; Christ-Stählin, *Griechische Litteraturgeschichte*, t. II *b*, p. 1119. Méthode et Pierre d'Alexandrie jouissaient d'une grande autorité dans l'Église; néanmoins il semble bien qu'à leur époque les partisans d'Origène étaient très nombreux. A en croire Photius, Piérius aurait enseigné la préexistence des âmes, tout comme Origène, et aurait mérité d'être appelé « le nouvel Origène ». *Bibliothèque*, cod. CXIX, *P. G.*, t. CIII, col. 401.

Les apologies pour Origène, dues à la plume d'hommes de valeur, auraient été très nombreuses au début du IVe siècle. Photius, cod. CXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 396. Photius a encore lu celle que le martyr Pamphile a composée avec la collaboration d'Eusèbe de Césarée. Des six livres dont elle se composait, un seul nous a été conservé dans la traduction de Rufin, *P. G.*, t. XVII, col. 543 sq. Nous y apprenons que les attaques des antiorigénistes de cette époque visaient surtout la doctrine trinitaire du *Péri Archôn*, col. 549. Pamphile nous donne ensuite les principaux griefs formulés alors contre le grand Alexandrin. On lui reprochait d'avoir enseigné que le Fils de Dieu est *innatus* et qu'il parvient à la subsistence par prolation et non par filiation. Nous avons là un exemple de la célèbre confusion entre ἀγέννητος et ἀγένητος, *innatus* et *increatus*. D'autres faisaient de lui un sectateur d'Artémas et de Paul de Samosate, qui ne voit dans le Fils qu'un *purus homo*. D'autres voyaient en lui un adhérent du docétisme, ne concevant les actions du Sauveur que comme des allégories. On lui reprochait aussi d'avoir enseigné l'existence de deux Christs et d'avoir volatilisé en allégories les faits rapportés par la Sainte Écriture. On critiquait sa conception de la résurrection des morts et de la nature de l'âme; enfin, on lui reprochait d'avoir nié le châtiment des pécheurs et d'avoir enseigné la métempsycose, le passage de l'âme de l'homme dans des corps d'animaux, col. 578 sq.

L'opuscule d'Eustathe d'Antioche, Περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, semble être, lui aussi, du commencement du IVe siècle. Nous y lisons une vive critique de l'interprétation donnée par Origène de l'épisode de la pythonisse d'Endor au Ier livre des Rois, XXVIII, 12 sq. Pour Eustathe, l'interprétation réaliste de ce morceau telle qu'Origène la proposait, implique la réalité de la mantique et de la chiromancie du paganisme. Περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου, c. III, VI, VII, *P. G.*, t. XVIII, col. 617 sq.; édition de Klostermann, dans les petits textes de Lietzmann, p. 19, 23, 24. L'évêque d'Antioche rappelle aussi la polémique de Méthode contre la conception origéniste de la résurrection, c. XXII, p. 51, *P. G.*, t. XVIII, col. 657.

La controverse arienne semble avoir fait quelque peu oublier la question des erreurs d'Origène. Cependant, dans le *De decretis Nicænæ synodi*, saint Athanase cite deux passages du *Péri Archôn* qui lui semblent militer en faveur de la consubstantialité des personnes divines; dans la IVe lettre à Sérapion, tout en combattant l'interprétation proposée par Origène de Heb., VI, 4-6, il n'hésite pas à nommer Origène « le savant et laborieux Origène : πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος ». Au même passage du *De decretis*, Athanase fait une recommandation, trop oubliée par les antiorigénistes de tout temps, qu'il ne faut pas confondre, dans les écrits d'Origène, l'opinion qu'il cite pour la réfuter avec la sienne propre. C. XXVII, *P. G.*, t. XXV, col. 465; *Epistola IV ad Serapionem*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 649.

Dans la seconde moitié du IVe siècle, Évagre du Pont, dans ses *Problèmes gnostiques*, semble avoir suivi Origène pour la doctrine de la préexistence des âmes et de l'apocatastase; et Didyme l'Aveugle s'est efforcé, dans un commentaire du *Péri Archôn*, d'en démontrer l'orthodoxie trinitaire. Par contre, Apollinaire a écrit contre Origène. Rien toutefois ne s'est conservé de ces écrits. Sur Évagre, voir Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, p. 97; sur le commentaire de Didyme, voir Socrates, *H. E.*, IV, XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 528.

Saint Basile ne se dissimulait pas que certaines formules trinitaires d'Origène laissaient à désirer. Cela ne l'empêcha pas de donner dans la *Philocalie*, en collaboration avec son ami Grégoire de Nazianze, un recueil de morceaux choisis d'Origène et de le citer comme un témoin de la divinité du Saint-Esprit. *Liber de Spiritu Sancto*, c. LXXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 204. Le frère de saint Basile, Grégoire de Nysse, était un admirateur d'Origène.

Cette brève revue suffit à démontrer que les protagonistes du dogme de Nicée, sans être aveugles pour les défauts de la doctrine origéniste, avaient néanmoins en haute estime l'auteur lui-même. Mais l'encre de la *Philocalie* était à peine sèche que déjà s'annonçait la première grande controverse origéniste.

II. LA PREMIÈRE CONTROVERSE ORIGÉNISTE. — 1º *L'attaque de saint Épiphane dans le* PANARION. — C'est dans les années 375 à 377 que saint Épiphane écrivit le *Panarion*, son grand ouvrage contre les hérésies. La LXIVe hérésie est consacrée à la réfutation des erreurs d'Origène.

Elle débute par quelques détails historiques. Nous y lisons que, prêtre d'Alexandrie, Origène fut obligé de quitter cette ville à cause de son apostasie, pendant la persécution de Dèce. C. II. Ne voulant rien laisser dans l'Écriture sans explication, il tomba dans des erreurs beaucoup plus graves que les anciennes hérésies, car c'est dans ses écrits qu'Arius, les anoméens et les hérétiques postérieurs ont puisé leurs doctrines pernicieuses. C. IV. Après cette introduction, qui ne manque pas de jeter un jour singulier sur la documentation de notre hérésiologue, vient l'exposé des erreurs d'Origène. C. IV, éd. Holl, p. 408-413.

En voici le début : « Il (Origène) dit, premièrement, que le Fils unique ne peut voir le Père, que l'Esprit ne peut voir le Fils, que les anges ne peuvent voir l'Esprit, que les hommes ne peuvent voir les anges; ceci est sa première erreur. Il ne veut donc pas que le Fils soit de l'essence du Père; loin de là, il le conçoit comme tout à fait étranger au Père et comme une créature; il prétend que le vocable de Fils lui est attribué par grâce. Mais il existe encore de lui d'autres erreurs plus importantes. » *Loc. cit.* La première assertion, celle qui porte sur l'invisibilité du Père par rapport au Fils et celle du Fils par rapport à l'Esprit, a été insérée par Koetschau dans le texte du *Péri Archôn*, bien que Rufin en nie l'authenticité. Elle correspond à la doctrine exprimée par Origène, l. I, c. VIII, *édit. cit.*, p. 25, 26; le membre de phrase concernant les anges et le Saint-Esprit n'a pu être retrouvé ni dans le *Péri Archôn*, ni dans aucun autre ouvrage d'Origène. La particule γάρ — il ne veut *donc* pas — qui suit l'incise : « ceci est sa première erreur », semble bien indiquer que l'idée exprimée ensuite, la négation de l'homoousie et de la filiation naturelle du Fils, est une conséquence tirée par Épiphane du texte qu'il vient de citer. Or, dans le chapitre cité du *Péri Archôn*, Origène distingue *voir*, qui est propre au corps, de *connaître*, qui est propre à l'esprit, *videre* de *cognoscere*. Le Fils ne saurait voir le Père, parce que la nature divine n'est pas perceptible à l'œil du corps, et il cite Matth., XI, 27, pour faire remarquer que, dans l'Évangile, Jésus ne dit pas : « Nul ne *voit*, mais nul ne *connaît* le Père, si ce n'est le Fils », et il conclut que ce qui est dit *voir*, pour les êtres corporels, doit être appelé *connaître*, pour le Père et le Fils. La conclusion que tirait Épiphane ne semble donc pas ici justifiée. Nous aurons à remarquer que semblables réserves s'imposent à l'égard des citations faites par les antiorigénistes, notamment Théophile d'Alexandrie et Justinien.

Passant à des erreurs « plus importantes », Épiphane fait grief à Origène d'avoir enseigné la préexistence des âmes qui, « étant de nature angélique, ont été enfermées dans des corps en punition des fautes qu'elles auraient commises, et envoyées ici bas pour y subir une épreuve ». Il estime qu'Origène est retombé dans la mythologie du paganisme en faisant état, comme preuves de sa doctrine, des étymologies de δέμας, corps, dérivé de δεδέσθαι, être enchaîné, et de ψυχή, l'âme, dérivé de ψῦχος, le froid. Il juge fautive l'interprétation donnée par Origène des ps. CXIV, 7, et CXVIII, 67 (*convertere anima mea in requiem tuam* et *Priusquam humiliarer, ego deliqui*), en faveur de sa doctrine de la préexistence de l'âme et de sa venue en un corps, en punition d'une faute. Épiphane reproche encore à Origène, sans donner de précision, d'avoir dit qu'Adam a perdu la similitude avec Dieu. Reprenant ensuite un grief déjà formulé par Méthode, il relève avec véhémence l'interprétation origéniste de Gen., III, 21, et, à la fin de l'*Hær.* LXIV, il revient sur ce point, citant avec colère la phrase attribuée à Origène : « Dieu était donc corroyeur pour qu'il ait pu confectionner des vêtements de peaux à Adam. » C. LXIII, édit. Holl, p. 500.

Nous avons déjà remarqué que les deux tiers environ de l'*Hær.* LXIV ne sont qu'une longue citation du *De resurrectione* de Méthode d'Olympe. Combattant la conception origéniste de la résurrection, Épiphane résume en quelques mots tous ses reproches : « ... à certains endroits, il l'affirme (la résurrection), à d'autres, il la nie totalement; parfois il ne l'admet que partielle. » C. IV, édit. Holl, p. 413. Enfin, Épiphane reproche à Origène d'avoir allégorisé le paradis, ainsi que les eaux du dessus du firmament et du dessous de la terre, et, plus tard, le bon évêque de Salamine se demande comment le déluge aurait été possible, si une telle exégèse était fondée! C. IV, cf. S. Jérôme, *Epist.*, LI, 5, *P. L.*, t. XXII, col. 523. Notons encore qu'Épiphane opine qu'Origène ne reconnaît le Fils que comme une créature, parce qu'il le nomme γενητὸς Θεός, car, ajoute Épiphane, il n'y a pas synonymie entre γεννητός et γενητός. Holl, p. 415-416. Épiphane termine sa réfutation en affirmant que la déviation d'Origène vient de son aveuglement par la culture (παιδεία) grecque. C. LXXII, p. 523.

2º *Attitude de saint Jérôme. La première escarmouche en Palestine.* — Tous ces griefs ont été repris par saint Jérôme dans son pamphlet contre Jean de Jérusalem; ceux qui concernent la préexistence des âmes, par Théophile d'Alexandrie. Toutefois, il ne semble pas que ces critiques d'Épiphane, si vives qu'elles aient été, aient trouvé beaucoup d'écho au moment où elles furent formulées, vers les années 375-380.

Ainsi, dans une lettre écrite à Paula, vers l'an 385, saint Jérôme, qui croyait qu'Origène avait subi une condamnation ecclésiastique de son vivant, faisait néanmoins encore un éloge magnifique du grand Alexandrin, et affirmait qu'il avait été frappé par suite de l'envie de ses adversaires et « non à cause de nouveautés dogmatiques, non pour motifs d'hérésie, comme actuellement des chiens enragés font semblant de le penser. » *Epist.*, XXXIII, 4, *P. L.*, t. XXII, col. 447. L'édition de Hilberg seule donne le texte complet de cette lettre. La notice consacrée à Origène dans le *De*

viris, écrit en 398, respire l'enthousiasme : Jérôme y célèbre son génie immortel. *De viris*, c. LIV, *P. L.*, t. XXIII, col. 698 sq. Du reste il est reconnu que Jérôme, avant l'année 394, n'a jamais parlé d'Origène d'une manière défavorable, bien que, sur plus d'un point, il se soit séparé de lui. Sur cette attitude de saint Jérôme à l'égard d'Origène, antérieurement à 394, voir Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1922, t. II, note Q. Nous verrons que Jérôme finit par se ranger parmi « les chiens enragés » qui voyaient en Origène l'hydre des hérésies.

En 395, un certain Atarbius se présenta à Rufin, au mont des Oliviers à Jérusalem, et à Jérôme, en son monastère de Bethléem, et leur demanda de renier les erreurs d'Origène. Rufin le renvoya en le menaçant de coups de bâtons; Jérôme lui donna satisfaction. S. Jérôme, *Apol.*, III, c. XXXIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 503. Cavallera essaie d'expliquer cette brusque volte-face de Jérôme par le souci qu'avait celui-ci de maintenir intact son renom d'orthodoxie, *op. cit.*, t. II, p. 206. Mais n'avait-il pas ce souci quand, dix ans après la publication du *Panarion*, il traitait de chiens enragés ceux qui prétendaient qu'Origène avait été condamné comme hérétique? Quoi qu'il en soit des motifs qui le guidèrent en cette occasion, à partir de ce moment, Jérôme devint un adversaire intraitable d'Origène.

L'intervention d'Atarbius n'eut pas de suite, mais, peu après, en cette même année 395, Épiphane arriva à Jérusalem. Immédiatement, il mit en garde l'évêque Jean contre les sectateurs d'Origène qui se trouvaient dans son entourage, tout particulièrement contre Rufin et Palladius, et l'invita instamment à anathématiser les erreurs origénistes. Tout ce qu'il obtint de l'évêque de Jérusalem fut que celui-ci, dans un sermon prononcé dans sa cathédrale, résumât les principaux points de sa foi, mais sans souffler mot d'Origène et de ses doctrines. Quelque temps après, Jean, agacé des perpétuelles objurgations d'Épiphane, essaya de le mettre en mauvaise posture en prêchant contre les anthropomorphistes, les adversaires d'Origène passant à cette époque pour être infectés de l'erreur anthropomorphiste. A la fin du sermon, Épiphane se leva pour dire : « Tout ce qu'a dit mon frère par la dignité, mon fils par l'âge, est parole bonne et fidèle, ma voix aussi le condamne, mais il est juste, en condamnant cette hérésie, de condamner également les dogmes pervers d'Origène. » Sur ces faits, voir la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem dans S. Jérôme, *Epist.*, LI, 3, 6, 9 sq., et le *Contra Johannem*, 11, *P. L.*, t. XXII, col. 519 sq.; t. XXIII, col. 380 sq.

Sur ces entrefaites, Épiphane, quittant brusquement Jérusalem, se retira à son monastère de Besan-Duc près d'Éleuthéropolis. De là, par de fréquentes lettres, il continua à harceler l'évêque de Jérusalem en vue de l'amener à une condamnation d'Origène. S. Jérôme, *Epist.*, LI, n. 1, t. XXII, col. 517 sq.

Environ un an après ces événements, une délégation de moines du monastère de Jérôme à Bethléem alla trouver Épiphane à Besan-Duc, pour régler un dissentiment qui s'était élevé entre eux et le vieil évêque de Salamine. A cette occasion, Épiphane conféra le diaconat et la prêtrise à Paulinien, frère de Jérôme, qui conduisait la délégation, afin que le monastère de Bethléem eût un prêtre à sa disposition, Jérôme se refusant toujours à faire usage de ses pouvoirs d'ordre. Jean de Jérusalem, mécontent de cette façon d'agir, s'en plaignit vivement. Épiphane lui écrivit une longue lettre justificative; il y reproduit les griefs formulés contre Origène dans le *Panarion*, augmentés d'un nouveau chef d'accusation, concernant le salut final du démon; et il invite derechef Jean à anathématiser publiquement le docteur alexandrin.

Cette lettre excita un grand émoi en Palestine et fut traduite en latin par saint Jérôme : c'est la lettre LI, *P. L.*, t. XXII, col. 517 sq. Voyant que Jean ne lui répondait pas, Épiphane invita les moines de Palestine à rompre la communion avec leur évêque. Il écrivit aussi au pape Sirice et aux évêques de Palestine pour dénoncer l'hétérodoxie de Jean. *Contra Johannem*, 14, *P. L.*, t. XXIII, col. 383. Jérôme et ses moines donnèrent suite à cette invitation. Par représailles, l'évêque de Jérusalem interdit à Jérôme et aux membres de sa communauté l'entrée de l'église de la Nativité de Bethléem; mais Jérôme ne se départit en rien de son attitude hostile à l'égard de Jean et des doctrines origénistes. *Contra Johannem*, col. 411 B. Enfin, Jean de Jérusalem, irrité de l'attitude hostile de Jérôme, eut recours aux grands moyens; il obtint de l'empereur une sentence d'exil contre Jérôme et ses partisans; mais la menace d'une invasion hunnique détourna l'attention des autorités impériales et la sentence d'exil ne fut pas exécutée. Lettre de S. Jérôme à Théophile d'Alexandrie, *Epist.*, LXXXII, 10; LXXVII, 8, *P. L.*, t. XXII, col. 741, 696. Pour en finir, l'évêque de Jérusalem réclama l'intervention du patriarche d'Alexandrie, Théophile, qui jouissait d'un grand crédit auprès des moines. En juin 396, Théophile envoya à Jérusalem comme conciliateur un de ses prêtres nommé Isidore, qui jouissait d'un grand renom d'ascétisme. Sa mission échoua, mais il emporta à Alexandrie une lettre de Jean pour Théophile. Dans cette lettre, l'évêque de Jérusalem exposait ses démêlés avec Épiphane et Jérôme à son point de vue; il y avait aussi inséré une profession de foi correcte. Voir les fragments de cette lettre dans le *Contra Johannem*, col. 391, et la reconstitution de la profession de foi de Jean dans Caspari, *Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. I, Christiania, 1866, p. 166-172. Cette lettre de Jean fut aussi envoyée à Rome et fit bonne impression sur le pape Sirice.

Informé de ce fait par Pammachius, Jérôme attaqua l'évêque de Jérusalem dans un pamphlet très violent, le *Contra Johannem Hierosolymitanum*, auquel nous nous sommes déjà référé. Il y réédite les griefs antiorigénistes de saint Épiphane et s'efforce de démontrer l'hétérodoxie de la profession de foi de Jean. Voir surtout n. 4, 25, 27. Toutefois, la réconciliation de Jérôme et de Jean arriva très vite après cet éclat. Au reçu de la lettre de Jean de Jérusalem, Théophile écrivit à tous les moines de Palestine une longue exhortation à la concorde et à la soumission à l'évêque. Cette lettre est perdue, mais nous avons encore la réponse de Jérôme, *Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. XXII, col. 736 sq. En 397, Jérôme se réconcilia avec son ancien ami Rufin, qui avait toujours été du parti de l'évêque; c'est vers la même époque qu'il dut faire également la paix avec l'évêque Jean. Il ne semble pas qu'à cette occasion on ait fait mention d'Origène; chaque parti a dû coucher sur ses positions. Cavallera, t. I, p. 227.

Cette paix ne devait pas être de longue durée. Rufin, retourné en Italie, y publiait, en 398, une traduction du *Péri Archôn*. Dans la préface, il se donnait comme le continuateur de l'œuvre commencée par Jérôme, qui avait déjà traduit un certain nombre d'homélies d'Origène. Très irrité de se voir rappeler son passé origéniste, le solitaire de Bethléem attaqua violemment Rufin. Il reprit les griefs d'Épiphane contre l'orthodoxie d'Origène et contesta l'exactitude de la traduction de Rufin. Toutefois ce n'est pas cette polémique entre les deux moines qui amena la catastrophe; ce fut la volte-face de Théophile d'Alexandrie. Sur la polémique entre Rufin et Jérôme, voir JÉRÔME (*Saint*), t. VII, col. 899 sq., et RUFIN; cf. Cavallera, t. I, p. 229 sq.

3° *Offensive de Théophile d'Alexandrie.* — Jusqu'à cette époque, Théophile avait été favorable à Origène. Brusquement, en l'an 400, un concile convoqué par lui condamna solennellement les erreurs de l'ancien maître du Didascalée d'Alexandrie.

A en croire Socrates et Sozomène, ce changement d'attitude de l'évêque d'Alexandrie aurait été provoqué par une manifestation des moines anthropomorphistes de Nitrie, violents adversaires d'Origène, et par sa brouille avec le prêtre Isidore, qui s'était réfugié auprès des Longs Frères, trois célèbres moines de Nitrie, grands admirateurs d'Origène. Socrates, *H. E.*, IV, IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 684 sq.; Sozomène, *H. E.*, VIII, XI-XII, *ibid.*, col. 1544 sq.

Quoi qu'il en soit des motifs qui ont influencé Théophile en cette affaire, dès la clôture de son concile, il notifia la condamnation d'Origène aux évêques de Palestine et de Syrie. Cette synodique nous a été conservée dans la traduction qu'en a faite saint Jérôme. *Epist.*, XCII, *P. L.*, t. XXII, col. 759 sq. Théophile y débute en disant qu'il n'a pas cru devoir rester inactif devant la propagande faite dans les monastères de Nitrie en faveur des erreurs origénistes. Au concile réuni dans le désert de Nitrie, les livres d'Origène furent lus et on y releva maintes propositions hétérodoxes. C. I. Ainsi, dans le *Péri Archôn*, Origène a écrit : « Le Fils, par rapport à nous, est vérité; par rapport au Père, il est erreur »; et « Le Fils est inférieur au Père dans la même mesure que Pierre et Paul sont inférieurs au Fils; » et encore : « Le règne du Christ aura une fin et le diable purifié de toutes ses souillures recevra l'honneur qui lui revient et sera soumis avec le Christ. » Dans le *De oratione*, le synode releva le passage suivant : « Nous ne devons pas prier le Fils, ni le Fils avec le Père, mais le Père seul. » Le concile reproche ensuite à Origène d'avoir dit qu'après de nombreux siècles révolus, nos corps seront petit à petit réduits à rien et se dissoudront en un souffle léger, et que les corps ressuscités seront non seulement corruptibles, mais mortels. Quant aux anges, le concile reproche à Origène d'avoir nié leur création au ciel et d'avoir enseigné que la diversité de leurs classes et de leurs fonctions provenait de fautes commises antérieurement. La synodique s'élève aussi contre l'opinion origéniste que les démons se nourrissent du fumet des sacrifices païens, comme les anges se délectent du sang et de l'encens des sacrifices d'Israël. Enfin, le concile voit dans Origène un adepte de l'astrologie, parce qu'il aurait dit que les démons connaissent l'avenir par l'observation du cours des astres. *P. L.*, t. XXII, col. 762 sq. Après avoir copieusement invectivé les moines origénistes et essayé de ruiner la réputation d'Isidore par une histoire de femme, la synodique cite un passage du *De resurrectione* d'Origène : « Le terme *art magique* ne me semble pas désigner une chose réelle, mais, s'il existe véritablement, il n'y a en lui rien de mal ni de méprisable, » pour en conclure qu'Origène était un sectateur de la magie. Le concile reproche à Origène d'avoir essayé de démontrer dans le *Péri Archôn* que le Verbe de Dieu n'avait pas pris un corps humain, col. 766 sq.; enfin il excommunie Isidore et les origénistes.

Les citations du *Péri Archôn* données par la synodique ne se trouvent pas dans la traduction de Rufin. Koetschau lui-même, bien que prévenu contre la fidélité de celle-ci, n'a pas osé les insérer dans le texte; il n'y a que la première qu'il ait rangée dans les *testimonia* en reprochant à Rufin d'avoir sciemment altéré le texte d'Origène. Voir l'édition du *Péri Archôn* de Rufin, p. 36. Dans ses *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis* d'Origène, G. Bardy ne s'est pas préoccupé de ces citations.

Au reçu de la synodique de Théophile, les évêques de Palestine réunis en concile à Jérusalem, pour la fête de la Dédicace, 14 septembre 400, envoyèrent au patriarche d'Alexandrie une adhésion froide et digne. Ils marquèrent dans leur lettre, qu'à part quelques tenants des erreurs d'Apollinaire, la Palestine était exempte de tout hérétique et que, pour leur part, ils n'avaient jamais entendu personne enseigner que le règne du Christ aurait une fin, que le diable serait rétabli dans son état primitif et soumis à Dieu comme le Christ. Si toutefois, continuaient-ils, il existe des hommes qui aient enseigné dans leurs écrits que le Fils est vérité par rapport à nous et erreur par rapport au Père, et qu'il est inférieur au Père comme Pierre et Paul lui sont inférieurs, les évêques s'associent à leur condamnation par le concile de Théophile. Ils terminent en promettant de ne pas admettre à leur communion ceux que le patriarche d'Alexandrie aurait excommuniés pour les erreurs susdites ou pour toute autre cause. Cette lettre des évêques de Palestine nous est conservée dans la traduction qu'en a faite saint Jérôme. *Epist.*, XCIII, *P. L.*, t. XXII, col. 769 sq. Un des évêques de Palestine, Denys de Lydda, qui trouvait sans doute cette lettre trop froide, envoya à Théophile une adhésion enthousiaste, dans laquelle il l'exhortait à pourfendre du glaive de l'évangile le maître d'Arius (Origène) et son disciple (Isidore ou Rufin). Traduite par Jérôme, *Epist.*, XCIV, *P. L.*, t. XXII, col. 771. Théophile envoya également sa synodique au pape Anastase Ier. Celui-ci, qui jusque-là avait ignoré Origène et ses écrits, adhéra à la condamnation du grand Alexandrin et la communiqua aux évêques d'Italie. Lettres à Simplicius de Milan, et à son successeur Vénérius; voir la première, *P. L.*, t. XX, col. 74 sq.; la seconde dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, p. 7 sq. Théophile obtint aussi une sentence des empereurs Honorius et Arcadius, qui interdisait la lecture des livres d'Origène. Lettre du pape Anastase à Jean de Jérusalem, *P. L.*, t. XX, col. 70.

Cette condamnation ne désarma pas Théophile. Dans les lettres festales de 401, 402 et 404, il continua à ferrailler contre Origène. Ces lettres nous ont été conservées dans la traduction de saint Jérôme, sous les nos XCVI, XCVIII et C des lettres de saint Jérôme. Nous nous contentons d'y relever les griefs formulés contre Origène, qui ne sont pas contenus dans la synodique. La lettre de 401 note que, si Origène est tombé dans l'erreur, c'est par suite de sa trop grande confiance en lui-même, il a mêlé les arguties de la philosophie à l'exposé de la foi chrétienne, c. VI. Suivant le dogme impie des stoïciens, Origène aurait enseigné que les êtres du ciel redescendraient sur terre, seraient même précipités dans les enfers pour être sauvés plusieurs fois encore par la mort du Christ, c. IX. Croyant au salut des démons, pour être conséquent avec lui-même, Origène aurait dû aussi enseigner que le Christ se ferait un jour démon pour les sauver et qu'il instituerait une eucharistie en leur faveur, c. X et XI. Reprenant la citation du *De oratione* déjà relevée dans la synodique où Origène dit qu'on ne doit pas prier le Christ, Théophile en conclut que le vieux maître du Didascalée niait la divinité de Jésus, c. XIII et XIV. Enfin, la lettre festale condamne la doctrine de la préexistence des âmes, enfermées dans les corps en punition d'une faute, c. XVII. *P. L.*, t. XXII, col. 774 sq.

La lettre festale de 402 (dans les épîtres de Jérôme, *Epist.* XCVIII) appelle Origène l'hydre des hérésies, c. IX; elle lui reproche d'avoir enseigné la préexistence de l'âme du Christ, c. VIII; d'avoir prétendu que l'opération du Saint-Esprit ne s'étend qu'aux êtres raisonnables, c. XIII, et d'avoir limité l'activité de la Providence aux régions célestes, c. XIV. Elle s'élève contre l'étymologie de ψυχή, qu'Origène fait dériver de ψῦχος, c. XV, et contre son interprétation de Phil.,

II, 7, où le docteur alexandrin aurait attesté l'exinanition du Christ par rapport à son âme préexistante, c. XIV. Elle critique vivement le passage du *Péri Archôn*, IV, IV, 4, où Origène dit que l'âme du Christ et le Fils sont un comme le Père et le Fils sont un, c. XVI. Enfin, Théophile reproche à Origène d'avoir dit que Dieu a créé autant de créatures qu'il en pouvait gouverner, c. XVII. *P. L.*, t. XXII, col. 792 sq. La lettre festale de 404 ne contient en fait de polémique antiorigéniste qu'une allusion à la doctrine de la préexistence des âmes et de l'origine des corps, c. XII, *P. L.*, t. XXII, col. 813 sq.

Entre temps, Théophile avait brutalement expulsé du désert de Nitrie les Longs Frères, le prêtre Isidore et tous les moines à sentiments origénistes. Les principaux d'entre eux se réfugièrent à Constantinople pour y demander la protection de Jean Chrysostome. Dans une lettre à Jérôme, Théophile se plaignit que l'évêque de Constantinople eût reçu avec bonté les origénistes, et en eût même promu quelques-uns au sacerdoce; cf. lettre de Théophile à Jérôme, traduite par celui-ci, *Epist.*, LXXXIX; de Théophile à Épiphane, également traduite par Jérôme, *Epist.*, XC; de Théophile à Jérôme, traduite par le destinataire, *Epist.*, CXIII. *P. L.*, t. XXII, col. 756, 757 sq., 931. On sait que cette affaire des origénistes d'Égypte fut un des points du litige entre Théophile et Jean Chrysostome. Voir ce mot, t. VII, col. 660 sq.

Il semble qu'après la chute de Chrysostome, Théophile se soit réconcilié avec les Longs Frères, Isidore étant mort sur ces entrefaites. Socrates raconte que, rentré à Alexandrie, Théophile faisait volontiers ses délices de la lecture d'Origène. A ceux qui s'en étonnaient, il répondait : « Les œuvres d'Origène sont comme un pré, où il y a de belles fleurs et quelques mauvaises herbes; le tout est de choisir. » Socrates, *H. E.*, VI, XVII, col. 716. C'était revenir à l'opinion de saint Basile, de saint Athanase et de tous les saints docteurs qui avaient parlé avec admiration d'Origène. Rufin avait toujours été de cet avis ainsi que Jérôme lui-même avant sa volte-face.

Y eut-il à cette époque des partisans des erreurs reprochées à Origène par Épiphane et Théophile? F. Cavallera le nie. Selon lui, «il est impossible de trouver, dans la littérature de cette époque, trace notable d'erreurs origénistes exposées ou défendues systématiquement. » Cavallera, *op. cit.*, t. I, p. 204. Sans doute Évagre du Pont passe pour avoir enseigné la préexistence des âmes ainsi que l'apocatastase, mais rien de semblable ne s'est conservé dans ce qui reste de ses écrits. Une apologie anonyme pour Origène, que Photius a encore lue, essaie de prouver la préexistence des âmes par des textes scripturaires et patristiques. Mais comme les textes patristiques allégués s'arrêtent à Eusèbe de Césarée, il semblerait que l'auteur de cette apologie a écrit dans la première moitié du IVe siècle, de sorte que cette pièce ne prouverait rien pour l'époque qui nous occupe. D'autre part, quelques-unes des objections contre lesquelles l'auteur défend Origène semblent appartenir à une phase postérieure des controverses origénistes, par exemple celle qui reproche à Origène d'avoir enseigné que les chérubins sont des pensées du Fils. Aussi G. Bardy estime-t-il que «le résumé donné par Photius est trop bref pour que l'on puisse beaucoup préciser, » en ce qui concerne la date de cet écrit. *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris, 1923, p. 29. Cette apologie n'étant pas de la fin du IVe siècle, nous ne pouvons que nous rallier à l'opinion de Cavallera. Nous n'avons pas fait état en cette étude d'une lettre de saint Jérôme à Avitus, *P. L.*, t. XXII, col. 1060 sq., parce que cette lettre est postérieure de dix ans à la querelle dont il est question. En outre, elle n'est importante que pour la traduction hiéronymienne du *Péri Archôn* et pour ses rapports avec celle de Rufin. Notons cependant l'opinion de G. Bardy sur les citations du *Péri Archôn* qu'elle contient : « Le florilège hiéronymien (de textes du *Péri Archôn* cités dans la lettre à Avitus), est donc conçu dans le même esprit qui animera encore au VIe siècle les rédacteurs du florilège de Justinien : un esprit de partialité qui pousse le rédacteur à ne signaler que ce qui est mauvais et à omettre tout ce qui peut être bon; à forcer les couleurs violentes; à exagérer les contrastes, mais à dissimuler les nuances; à donner comme des affirmations absolues et sans réserves ce qui, dans l'esprit de l'auteur primitif, était proposé sous forme d'hypothèse et écrit comme la présentation de simples possibilités. Ce n'est pas autre chose qu'un catalogue d'hérésies, une liste de monstruosités. On n'a jamais le droit d'oublier, en lisant de tels recueils d'extraits, pour quel but ils ont été fabriqués, et les sentiments qui animaient les collectionneurs de fragments. Nous n'accuserons pas évidemment saint Jérôme d'avoir fabriqué les textes; il veut citer Origène et il le cite, mais c'est dans un esprit d'opposition qu'il le fait. » *Op. cit.*, p. 181.

Ce jugement sur les citations d'Origène par saint Jérôme vaut aussi pour les citations d'Épiphane et de Théophile.

III. Les controverses origénistes du VIe siècle. — 1° *La condamnation d'Origène au concile de Ménas, en 543.* — Les controverses christologiques du Ve siècle avaient fait quelque peu oublier Origène. Néanmoins, il conserva des admirateurs et des détracteurs. L'historien Socrates ne doutait pas de son orthodoxie, même en ce qui concerne la Trinité, et il jugeait sévèrement les adversaires d'Origène : Méthode, Apollinaire, Épiphane et Théophile, auxquels il oppose l'opinion de saint Athanase. Voir plus haut, col. 1566; cf. Socrates, *H. E.*, VI, XIII; VII, VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 701, 749. Par contre, Théodore de Mopsueste, dans son *De allegoria et historia*, aujourd'hui perdu, semble avoir combattu Origène au moins pour son exégèse allégorisante. Antipater, évêque de Bostra, en Arabie, depuis 455, a écrit contre Origène, un livre fort prisé des antiorigénistes du VIe siècle, mais qui ne nous a pas été conservé. Un renseignement donné par Cyrille de Scythopolis, dans la vie de l'abbé Euthyme, nous apprend qu'au milieu du Ve siècle il y avait des sectateurs d'Origène en Palestine. D'après Cyrille, cet abbé Euthyme aurait refusé d'admettre dans son couvent quelques moines originaires des environs de Césarée, parce qu'ils professaient les erreurs d'Origène. Cyrille, *Vita Euthymii*, p. 52, dans l'édition Montfaucon, *Analecta græca*, t. I, Paris, 1688. Toutefois, ce n'est qu'au VIe siècle que la question d'Origène prit un regain d'actualité.

Nous avons la bonne fortune d'avoir des renseignements de première main sur cette dernière phase des controverses origénistes, dans la vie de saint Sabas, écrite par Cyrille de Scythopolis. Cet auteur a dû s'intéresser particulièrement à l'origénisme, car, bien que son héros soit mort en 532, il expose les différentes phases de la controverse origéniste jusqu'à son dénouement, après le Ve concile général. Cette vie de saint Sabas a été éditée par Cotelier, dans *Ecclesiæ græcæ monumenta*, t. III, p. 220 sq. Dans son mémoire intitulé *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Munster-en-W., 1898, p. 5 sq., Diekamp a bien débrouillé les questions chronologiques concernant la vie de Sabas et la controverse origéniste du VIe siècle. Nous suivons ici la chronologie qu'il a proposée.

1. *L'occasion du conflit.* — En 514, un certain Nonnus et ses trois compagnons furent admis à la

Nouvelle-Laure, peuplée de moines dissidents de la Grande-Laure, fondée par saint Sabas, non loin de Jérusalem. Mais, « sous le couvert de la foi chrétienne, ils adhéraient aux doctrines impies des Hellènes, des juifs et des manichéens, tout particulièrement aux mythes d'Origène, d'Évagre et de Didyme sur la préexistence des âmes. » *Vita Sabæ*, p. 274. Il ressort de ce renseignement que c'était avant tout la doctrine de la préexistence des âmes qui caractérisait l'origénisme de cette époque. Chassés peu de temps après, à cause de leurs opinions origénistes, ils errèrent autour de Jérusalem en faisant de la propagande pour leur doctrine. En 520, l'abbé de la Nouvelle-Laure étant mort, son successeur, Mammas, permit à Nonnus et à ses compagnons de rentrer au couvent; toutefois, par crainte de saint Sabas, qui de la Grande-Laure avait l'œil sur eux, ils mirent une sourdine à leur origénisme. *Vita Sabæ*, p. 274 sq.

En 531, quand Sabas alla à Constantinople, un des compagnons de Nonnus, Léonce de Byzance, réussit à se faufiler dans sa suite. Sur l'identité de ce personnage, voir Léonce de Byzance, t. vi, col. 400 sq. Arrivé dans la capitale, il prit part aux discussions qui eurent lieu avec les monophysites; mais, sous le couvert de la défense de l'orthodoxie chalcédonienne, il propageait ouvertement l'origénisme. Dès que Sabas s'en fut rendu compte, il se sépara de lui, ainsi que d'un certain nombre de ses moines qui s'étaient montrés partisans de Théodore de Mopsueste. *Vita Sabæ*, p. 344.

Après la mort de Sabas, 5 décembre 532, les origénistes palestiniens, se sentant les coudées plus franches, réussirent à gagner des adhérents même dans la Grande-Laure. Leurs chefs étaient Domitien, higoumène de l'ermitage de Martyrius, et Théodore Askidas, diacre à la Nouvelle-Laure, qui devait jouer un rôle important dans l'affaire des Trois-Chapitres. Tous deux assistèrent, en 536, à Constantinople, au concile qui déposa le patriarche Anthime : leurs signatures au bas des Actes de ce synode le démontrent. A cette occasion, ils montrèrent tant de zèle pour le concile de Chalcédoine, qu'au bout de peu de temps, Domitien devint évêque d'Ancyre, et Théodore évêque de Césarée de Cappadoce. Diekamp, *op. cit.*, p. 37. Les origénistes de Palestine, se sentant épaulés par les détenteurs de deux sièges épiscopaux très importants, eurent un regain d'audace. Gélase, le second successeur de Sabas à la Grande-Laure, essaya d'enrayer leur propagande en faisant lire à ses moines le livre qu'Antipater de Bostra avait écrit contre Origène au siècle précédent. Ensuite, voyant qu'il n'arrivait pas à ses fins par la persuasion, il usa de rigueur en renvoyant de la Grande-Laure quarante moines origénistes. Mal lui en prit, car, sous la conduite de Léonce de Byzance, les moines origénistes revinrent en force et ils auraient pris la Grande-Laure d'assaut, si un orage miraculeux ne les en avait empêchés. *Vita Sabæ*, p. 362. Quoi qu'il en soit de ce miracle, il ressort du récit de Cyrille de Scythopolis qu'en 542 les couvents palestiniens étaient fortement travaillés par l'origénisme. Pour la fixation de cette date, voir Diekamp, *op. cit.*, p. 34.

Libératus raconte que Pélage, l'apocrisiaire du Saint-Siège à Constantinople, passant en Palestine pour assister au concile de Gaza, qui déposa le patriarche d'Alexandrie Paul, reçut de moines palestiniens des extraits des livres d'Origène, que ces derniers voulaient faire condamner. Pélage aurait abondé dans le sens des moines, espérant qu'une condamnation d'Origène ruinerait le crédit de Théodore Askidas auprès de l'empereur, et il aurait obtenu de l'empereur Justinien la fameuse lettre à Ménas, qui rangeait le grand Alexandrin parmi les hérétiques les plus pernicieux. Libératus, *Breviarium*, c. xxiii, *P. L.*, t. lxviii, col. 1046.

Le récit de Cyrille de Scythopolis donne plus de détails. Selon lui, le trésorier de Sainte-Sophie de Constantinople, Eusèbe, de passage à Jérusalem pour aller au concile de Gaza, aurait pesé sur l'abbé de la Grande-Laure pour obtenir la réintégration des origénistes expulsés par celui-ci. L'abbé n'obtempéra pas à la suggestion d'Eusèbe, mais, pour lui donner une certaine satisfaction, il renvoya de la Grande-Laure les antiorigénistes notoires. Ceux-ci allèrent se plaindre à Antioche, au patriarche et, pour montrer le bien-fondé de leur réclamation, déposèrent entre les mains dudit patriarche le livre antiorigéniste d'Antipater de Bostra. « Ayant pris connaissance des blasphèmes d'Origène par la lecture de ce livre », le patriarche d'Antioche n'hésita pas et anathématisa les dogmes d'Origène en un concile réuni par ses soins. Pour se venger, les origénistes palestiniens forcèrent l'évêque de Jérusalem à rayer des dyptiques de son Église le nom de son collègue d'Antioche. Mais, sous main, l'évêque de Jérusalem se fit remettre par l'abbé de la Grande-Laure un mémoire contre les agissements des origénistes; il l'envoya à l'empereur en y ajoutant une lettre dans laquelle il dénonçait lui-même les « nouveautés » origénistes. Ces deux mémoires auraient décidé Justinien à agir. *Vita Sabæ*, p. 364 sq.

Diekamp donne la préférence au récit de Cyrille de Scythopolis, fixe la date du synode de Gaza au temps de Pâques 542, celle du synode d'Antioche à l'été de la même année, l'envoi des mémoires antiorigénistes à Constantinople à l'automne de la même année, enfin la lettre de Justinien à Ménas, au mois de janvier 543. *Op. cit.*, p. 42-45. Quoi qu'il en soit de cette question, les deux récits sont d'accord pour affirmer que la condamnation d'Origène par Justinien a été provoquée par des mémoires envoyés de Palestine à l'empereur. Nous verrons encore l'importance de ce fait.

2. *La lettre de Justinien au patriarche Ménas.* — Au reçu de cette plainte des moines palestiniens, Justinien écrivit au patriarche de Constantinople, Ménas, la longue lettre dont le texte se trouve dans Mansi, *Concil.*, t. ix, col. 488-533.

L'empereur débute en disant qu'ayant toujours considéré la protection et la conservation de la foi comme son principal devoir, il ne croit pas pouvoir rester inactif devant la propagande faite par certaines personnes pour les enseignements d'Origène, qu'on ne peut appeler chrétiens, parce qu'ils sont païens, manichéens et ariens. Cet homme, continue-t-il, a osé blasphémer la Trinité en enseignant que le Père est plus grand que le Fils, que le Fils est plus grand que le Saint-Esprit, que le Saint-Esprit est plus grand que les autres esprits. Il prétend que le Fils ne peut voir le Père et qu'il est lui-même invisible au Saint-Esprit; que le Fils et le Saint-Esprit sont des créatures; que nous sommes par rapport au Fils ce que le Fils est par rapport au Père. Selon lui, la puissance divine est limitée et tous les genres et espèces sont éternels comme Dieu. Il prétend qu'un certain nombre d'êtres spirituels sont tombés dans le péché et, en punition de leur péché, ont été bannis dans des corps; selon la mesure de leurs fautes, ces êtres spirituels pourraient même, à son avis, être enfermés une seconde et une troisième fois dans un corps pour retourner, après purification complète de leurs péchés, à leur état primitif de sainteté et d'incorporéité. Il affirme aussi l'existence successive de plusieurs mondes, dont plusieurs ont déjà existé tandis que d'autres doivent encore parvenir à l'existence.

Après cet exposé des erreurs d'Origène, l'empereur s'indigne qu'un seul homme ait pu professer tant de

blasphèmes; il rappelle la condamnation d'Origène dans le passé et lui reproche d'avoir inséré dans ses écrits un certain nombre de vérités pour pouvoir plus facilement induire les âmes simples en erreur. Platon était son maître, Arius a été son disciple et il est aussi impie que les manichéens.

Justinien passe ensuite à la réfutation des erreurs d'Origène. Il allègue de nombreux textes scripturaires et patristiques contre la doctrine de la préexistence. Plus brève est la réfutation de la doctrine qui tient le soleil, la lune, les étoiles et les eaux au-dessus du firmament pour des êtres animés; celle de la sphéricité des corps ressuscités est taxée de folie. Il n'est pas étonnant, s'écrie Justinien, qu'Origène, qui a vomi tant de blasphèmes, ait fini par apostasier. Dans sa bonté, Dieu a permis cette apostasie, car, si Origène avait eu l'auréole des martyrs, il aurait séduit un plus grand nombre d'âmes. Enfin, l'empereur combat la négation origéniste de l'éternité des peines de l'enfer. Ensuite, vient l'exposé des mesures qui semblent nécessaires pour enrayer le mal.

Justinien ordonne au patriarche Ménas de rassembler tous les évêques présents à Constantinople, ainsi que tous les higoumènes, pour les faire souscrire à l'anathème fulminé contre Origène, ses doctrines blasphématoires et surtout contre les thèses origénistes données en appendice à la lettre impériale. Le procès-verbal de cette assemblée devra être envoyé à tous les autres évêques et higoumènes, afin qu'ils donnent, eux aussi, leur signature à l'anathème contre Origène et les autres hérésiarques nommés avec lui. Pour l'avenir, l'empereur prescrit que nul ne pourra recevoir la consécration épiscopale ou la bénédiction abbatiale, s'il n'a préalablement souscrit l'anathème contre Sabellius, Arius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Ælure, Pierre Monge, Anthime de Trébizonde, Théodose d'Alexandrie, Pierre le Foulon, Pierre d'Apamée, Sévère d'Antioche, et enfin contre Origène et ses hérésies. Enfin, Justinien annonce que la présente lettre a été envoyée à l'évêque de l'ancienne Rome, à ceux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, afin qu'ils prennent les mesures nécessaires contre Origène et ses sectateurs.

Pour démontrer que les griefs allégués contre Origène ne sont pas sans fondement, dans ses œuvres, Justinien cite ensuite vingt-quatre passages du *Péri Archôn*. Seul, celui qui vise la sphéricité des corps ressuscités n'est basé sur aucun texte d'Origène. Par contre, certaines citations expriment des doctrines dont la première partie de la lettre ne parle pas. Ainsi nous y lisons des textes qui affirment que le Fils n'est pas le « bien en lui-même » (αὐτοαγαθόν), comme le Père l'est; qu'un homme est devenu Christ à cause de ses mérites, mais comme il ne s'est jamais séparé du Fils unique, il convient qu'il ait en commun avec lui l'honneur et le nom; que le Christ souffrira de nouveau dans les sphères célestes pour les esprits mauvais et qu'il souffrira encore plusieurs fois dans les mondes futurs.

Cette lettre se termine par dix anathématismes contre Origène et sa doctrine. Nous en donnons la traduction française d'après Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1184 sq., renvoyant pour le texte grec à Denz.-Bannw., n. 203 sq.

1. Si quelqu'un dit ou pense que les âmes humaines existaient antérieurement, c'est-à-dire qu'elles étaient antérieurement des esprits ou des forces sacrées, lesquels, se détournant de la vue de Dieu, s'étaient laissé entraîner au mal, et, pour ce motif, avaient perdu l'amour divin, avaient été appelés des âmes et envoyés par manière de punition dans un corps, qu'il soit anathème.

2. Si quelqu'un dit ou pense que l'âme du Sauveur existait antérieurement et avait été unie au Dieu *Logos* avant l'incarnation et la génération du sein d'une vierge, qu'il soit anathème.

3. Si quelqu'un dit ou pense que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ a été d'abord formé dans le sein de la sainte Vierge, et que le Dieu *Logos*, de même que l'âme préexistante, se sont ensuite unis à lui, qu'il soit anathème.

4. Quiconque dit ou pense que le *Logos* de Dieu s'est fait semblable à tous les ordres célestes, et qu'il est chérubin pour les chérubins, et séraphin pour les séraphins, en un mot qu'il est devenu semblable à toutes les puissances supérieures, qu'il soit anathème.

5. Quiconque dit ou pense que, lors de la résurrection, les corps humains ressusciteront en forme de sphère et sans ressemblance avec celui que nous avons, qu'il soit anathème.

6. Quiconque dit que le ciel, le soleil, la lune, les étoiles et les eaux qui sont au-dessus des cieux, sont des êtres animés et raisonnables, qu'il soit anathème.

7. Quiconque dit ou pense que le Christ Seigneur sera dans le siècle à venir crucifié pour les démons ainsi qu'il l'a été pour les hommes, qu'il soit anathème.

8. Quiconque dit ou pense que la puissance de Dieu est limitée et qu'il a créé tout ce qu'il pouvait, qu'il soit anathème.

9. Quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une apocatastase des démons et des impies qu'il soit anathème.

10. Anathème à Origène, nommé aussi Adamantius, qui a professé ces erreurs, ainsi qu'à tous ses enseignements infects et impies; anathème à toute personne qui pense de même et qui, en quelque temps que ce soit, aura l'audace de prendre leur défense en tout ou en partie.

Pour le texte grec de ce dernier anathématisme, il faut se reporter à Mansi, t. IX, col. 533; Denzinger ne le donne pas.

Dans son édition d'Origène du *Corpus* de Berlin, Koetschau fait le plus grand cas de cette lettre impériale, non seulement pour la reconstitution de la pensée d'Origène, mais aussi pour la fixation du texte authentique du *Péri Archôn*. G. Bardy est beaucoup plus réservé. En effet, il est peu probable que Justinien ou son conseiller théologique ait jamais lu le *Péri Archôn*. A Constantinople, dans la première moitié du VI[e] siècle, Origène était bien oublié. En outre, nous avons vu que le mémoire antiorigéniste qui provoqua la lettre à Ménas n'arriva à Constantinople qu'à la fin de l'année 542; or, l'édit de Justinien fut promulgué en janvier 543. Il est donc fort probable que Justinien s'est formé son opinion sur Origène d'après le mémoire des moines palestiniens et que les textes du *Péri Archôn* qu'il cite sont ceux qui étaient contenus dans le susdit mémoire. Cela ne veut pas dire que les textes du *Péri Archôn* contenus dans la lettre impériale à Ménas ne sont pas authentiques, mais, comme le remarque judicieusement Bardy, « il reste que (ces textes) sont des fragments détachés de leur contexte, choisis à dessein pour noircir la mémoire du célèbre docteur; qu'ils expriment sous une forme affirmative des hypothèses simplement proposées par Origène, peut-être même attribuées par lui à d'autres philosophes; qu'ils ont pu être quelquefois tronqués ou que des interpolations s'y sont glissées. » *Op. cit.*, p. 73.

Libératus nous apprend que les autres patriarches signèrent l'édit de Justinien comme Ménas l'avait fait. *Breviarium*, c. XXIII, *P.L.*, t. LXVIII, col. 1046. Pour ce qui concerne le pape Vigile, le témoignage de Libératus est confirmé par Cassiodore dans ses *Institutions*, *P. L.*, t. LXX, col. 1111. En Palestine, tous les évêques signèrent, à l'unique exception d'Alexandre d'Abila. Les deux origénistes notoires, Théodore Askidas et Domitien d'Ancyre, se soumirent eux aussi à l'injonction impériale. *Vita Sabæ*, p. 366. Mais la suite des événements ne devait pas tarder à démontrer que le parti origéniste était encore bien vivant.

2° *La condamnation d'Origène au Ve concile général en 552.* — 1. *Événements qui précédèrent le concile.* — Nonnus, l'origéniste de la première heure, ayant refusé de souscrire à la condamnation d'Origène, avait été évincé de la Nouvelle-Laure ainsi que ses partisans. Il fit de l'agitation, provoqua des bagarres et finalement, fort de l'appui de Théodore Askidas, obtint du patriarche sa réintégration. Quelque temps après, Théodore Askidas ayant imposé au faible patriarche de Jérusalem deux syncelles origénistes, ceux-ci se sentirent si puissants qu'ils firent élire un de leurs partisans, Georges, comme abbé de la Grande-Laure. Mais, la catastrophe devait suivre de près leur triomphe. Georges ne put se maintenir à la Grande-Laure et, Nonnus étant mort en février 547, la discorde divisa les moines origénistes en isochristes et en protoctistes ou tétradites. *Vita Sabæ*, p. 367-371.

Cyrille de Scythopolis qui nous fait connaître ces dénominations, ajoute qu'elles servaient à établir la démarcation entre deux doctrines. *Vita Sabæ*, p. 372. Le terme *Isochristes* désignerait donc ceux qui professaient qu'à l'apocatastase les hommes deviendraient les égaux du Christ, ἴσοι τῷ Χριστῷ. Cette inférence semble reposer sur un fondement sérieux : l'historien Évagre, en effet, cite une parole de Théodore Askidas exprimant la même idée, *H. E.*, IV, XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2779 sq., et Cyrille de Scythopolis attribue cette doctrine à beaucoup d'origénistes : λέγουσιν ὅτι ἴσοι γινόμεθα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἀποκαταστάσει. *Vita Cyriaci*, dans *Acta sanctorum*, septemb., t. VIII, p. 153. L'explication du terme *Protoctistes* ou *Tétradites* est plus difficile. Diekamp en donne une interprétation qui semble très plausible, *op. cit.*, p. 60 sq. Quand les protoctistes ou tétradites s'unirent aux orthodoxes contre les isochristes, ils abjurèrent la doctrine de la préexistence, sans faire mention de l'apocatastase. *Vita Sabæ*, p. 375. Les protoctistes n'admettaient donc pas, comme les isochristes, l'égalité de tous les hommes avec le Christ à l'apocatastase. Et s'il en est ainsi, ils n'ont pas dû enseigner non plus l'égalité initiale de tous les êtres spirituels, y compris le νοῦς du Christ, que les origénistes extrêmes professaient, ainsi que nous le verrons. Comme ils étaient partisans de la préexistence des âmes, et comme ils tenaient à la préexcellence de l'âme du Christ, ils ont dû la considérer comme la première et la plus excellente des créatures, πρῶτον κτίσμα, d'où protoctistes; et c'est à elle seule qu'ils attribuaient l'union avec le Dieu Logos à la catastase, et non à toutes les âmes, comme le faisaient les isochristes. A ceux qui enseignaient ainsi l'union de l'âme du Christ avec le Dieu Logos à la catastase, leurs adversaires ont pu objecter qu'ils élargissaient la τριάς et en faisaient une τετράς d'où le nom de tétradites.

Revenons maintenant à la suite des événements. Les protoctistes ou tétradites s'unirent aux orthodoxes après avoir renoncé à la doctrine de la préexistence, et firent cause commune avec eux contre les isochristes. Ils dépêchèrent un des leurs, nommé Isidore, avec le nouvel abbé de la Grande-Laure, Conon, à Constantinople, pour demander le secours impérial contre les agissements de leurs adversaires (septembre 552). *Vita Sabæ*, p. 373. A peine étaient-ils arrivés à Constantinople, que le patriarche Pierre de Jérusalem mourut (octobre 552). Forts de l'appui de Théodore Askidas, les isochristes lui firent donner un successeur, Macaire, qui leur était favorable. Cette élection excita des troubles à Jérusalem. Ayant appris ces événements, Justinien en fut très irrité contre Théodore Askidas et les origénistes; il ordonna d'écarter Macaire et d'installer à sa place un évêque orthodoxe. L'abbé Conon profita de l'animosité de l'empereur contre Théodore Askidas et les origénistes pour présenter un mémoire « découvrant toute leur impiété ». *Vita Sabæ*, p. 373.

2. *Le Ve concile s'est-il spécialement occupé d'Origène?* — « Sur ces entrefaites, le Ve concile œcuménique ayant été convoqué, Origène, Théodore de Mopsueste, les doctrines d'Évagre du Pont et de Didyme sur la préexistence et l'apocatastase furent frappés de l'anathème par le synode en présence et avec l'approbation des patriarches. » *Vita Sabæ*, p. 374. Ce récit de Cyrille de Scythopolis, contemporain des faits qu'il relate, semble bien être digne de foi. Il est d'ailleurs corroboré par le canon 11 du Ve concile qui lance l'anathème contre quiconque refuse d'anathématiser Arius, Eunomius, Macédonius, Apollinaire, Nestorius, Origène et leurs dogmes impies. Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 384.

On a prétendu que la mention d'Origène avait été interpolée dans cet anathématisme. Sans doute, il est avéré qu'on a introduit des pièces étrangères dans les Actes de ce concile, mais rien ne prouve la non-authenticité du texte qu'on vient de citer. Le fait qu'Origène ne s'y trouve pas à sa place chronologique ne prouve rien non plus.

Mais voici un argument plus spécieux : au Ve concile, on discuta longuement (et c'était toute la question des Trois-Chapitres) si un chrétien pouvait être frappé d'anathème après sa mort; or, dans la discussion, on ne rappelle jamais le précédent d'Origène. On en a conclu que le Ve concile n'a pu anathématiser Origène. On aurait pu également en conclure à sa non-condamnation au concile de Ménas en 543, et à celui de Théophile en 400. Mais ceux qui argumentent ainsi oublient que la question qui se posait au Ve concile était celle-ci : un personnage mort *dans la paix de l'Église* peut-il être frappé d'anathème? Or, on l'a vu plus haut, Épiphane croyait déjà qu'Origène était mort apostat; du temps de saint Jérôme, on croyait à sa condamnation par l'Église dès son vivant, et Justinien, dans sa lettre à Ménas, avait répété cette opinion. Le cas d'Origène ne pouvait donc pas servir de précédent dans la question qui se posait au concile. Enfin, les Actes du concile nous donnent un témoignage suffisamment clair de la condamnation qu'y encourut Origène : à la ve session, Théodore Askidas rappela les différentes condamnations d'Origène et ajouta : *quod etiam nunc in ipso* (sc. Origène) *fecit et vestra sanctitas* (les membres du concile) *et Vigilius religiosissimus papa antiquioris Romæ*. Mansi, t. IX, col. 272. Le terme *nunc* ne peut signifier que « maintenant », c'est-à-dire à ce concile. Fort de ces témoignages, nous pouvons conclure avec Diekamp, que Cyrille de Scythopolis est dans le vrai quand il fait condamner Origène par le Ve concile. Sur cette question, voir Diekamp, *op. cit.*, p. 66-76. Cela étant admis, il faut se demander si le Ve concile a simplement fait sienne la condamnation d'Origène portée par un concile antérieur, en la rappelant incidemment, ou bien s'il a fait un nouvel examen de la question origéniste.

Bien des historiens, y compris Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Leclercq, t. II, p. 1188, sont pour la première alternative et nient que le Ve concile ait fait un nouvel examen de la question origéniste. Ils se fondent sur les faits suivants : 1° Dans sa lettre au patriarche Eutychius, par laquelle il donne son adhésion aux décisions du Ve concile, le pape Vigile ne parle pas d'une condamnation d'Origène ou de tractations le concernant, qui auraient eu lieu dans le synode. Même silence dans son *Constitutum*. Voir ces deux documents dans Mansi, t. IX, col. 413-420, 457-488. — 2° Le pape Pélage II (578-590) a écrit une lettre aux évêques d'Istrie pour justifier les décisions du Ve concile. Ces évêques estimaient que le concile n'avait pas eu le

droit de condamner Théodore de Mopsueste, qui avait été loué par de saints personnages. Pour les réfuter, le pape cite le cas d'Origène qui a été condamné par l'Église, bien qu'il ait lui aussi été loué par des hommes vénérés dans l'Église, comme Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nysse et Jérôme. La réponse du pape aurait été bien plus topique, s'il avait ajouté que le concile qui a condamné Théodore de Mopsueste a condamné aussi Origène; mais il n'en souffle mot, ce qui paraît bien singulier. Voir la lettre de Pélage II dans Mansi, *Concil.*, t. IX, surtout col. 452. — 3° Dans une lettre aux patriarches d'Orient, le pape saint Grégoire le Grand donne un aperçu des décisions des cinq premiers conciles généraux. Or, il n'attribue au Ve concile que la condamnation des Trois-Chapitres. Mansi, *ibid.*, col. 1105. — 4° Dans son oraison funèbre du patriarche de Constantinople Eutychius, qui avait assisté au Ve concile, le prêtre Eustratius, ami du défunt patriarche, ne parle en fait de décision du concile, que de celle des Trois-Chapitres. Voir *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2296, 2305, 2309. — 5° Le chroniqueur latin Victor de Tununna ne connaît lui aussi, en fait de décision du Ve concile, que la condamnation des Trois-Chapitres. Voir édition de Mommsen, p. 203 et 205, et *P. L.*, t. LXVIII, col. 960.

Ces témoignages ont leur importance et nous verrons en quel sens ils sont acceptables; mais il en est d'autres que nous devons examiner. Le chroniqueur byzantin Georges le Moine († 842) nous a conservé une « lettre de l'empereur Justinien au saint synode sur Origène». *P. G.*, t. CX, col. 780 sq.; Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 533 sq. L'authenticité de cette lettre ne saurait être mise en doute; elle porte la marque du style des autres écrits de Justinien à cette époque; cf. Diekamp, *op. cit.*, p. 67. Cette lettre, on va le voir, se rapporte aux quinze anathématismes contre Origène découverts dans un manuscrit de Vienne par Pierre Lambeck au XVIIe siècle, et qui porte le titre Τῶν ἁγίων ρξε' πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου κανόνες δεκαπέντε. Mansi, t. IX, col. 395 sq. Nous donnons ici la traduction française des quinze anathématismes de Hefele-Leclercq, légèrement corrigée, avec le texte de la lettre impériale en regard. Pour le texte grec, se référer de préférence à Diekamp, *op. cit.*, p. 90 sq.

Lettre de l'empereur Justinien au saint synode sur Origène et ses sectateurs.	*Les 15 canons des 165 Pères du cinquième saint concile réuni à Constantinople.*
Ce fut toujours notre désir, et ce l'est encore, de préserver la sainte et apostolique Église de Dieu de toute perturbation, comme il convient, et de voir condamner tout ce qui peut se produire d'opposé à la foi orthodoxe. Comme il nous est revenu qu'à Jérusalem certains moines professent et propagent les erreurs impies de Pythagore, de Platon et d'Origène, dit aussi Adamantius, nous estimons nécessaire qu'une enquête soit faite sur ces faits, afin d'empêcher qu'un grand nombre de chrétiens soit précipité dans la perdition totale par les erreurs païennes et manichéennes.	c. 1. Quiconque croit à la fabuleuse préexistence des âmes et à la monstrueuse apocatastase qui s'y rattache : qu'il soit anathème.
Nous ne voulons relever qu'un petit nombre de leurs pernicieuses erreurs. Ils disent donc que les esprits (νόες) existaient, n'ayant ni nombre, ni nom, de telle sorte qu'il y avait entre eux unité (ἑνάς) par l'identité de substance (οὐσίας) et d'énergie (ἐνεργείας) de même que par leur union (ἑνώσει) avec le Dieu Logos et leur connaissance (γνώσει) de ce Logos; mais qu'ayant pris dégoût (κόρον) de l'amour divin et de le contemplation (θεωρία) de Dieu, selon le degré de leur chute dans le mal, ils ont été revêtus de corps plus ou moins subtils ou grossiers (λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα) et ont reçu des noms en partage ; et que c'est de là que vient l'existence des puissances célestes;	c. 2. Quiconque dit : la création de tous les êtres raisonnables ne comprenait que des esprits (νόες) sans corps et tout à fait immatériels, n'ayant ni nombre, ni nom, de telle sorte qu'il y avait entre eux unité (ἑνάς) par l'identité de substance (οὐσίας), de force et d'énergie (ἐνεργείας), de même que par leur union (ἑνώσει) avec le Dieu Logos et leur connaissance (γνώσει) de ce même Logos; mais qu'ayant pris dégoût (κόρον) de la contemplation (θεωρία) divine, ils sont tombés dans le mal, et selon le degré de leur chute ils ont reçu des corps plus ou moins subtils ou grossiers (λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα) et des noms en partage, car dans les puissances supérieures il y a une différence des noms de même que des corps; et que c'est pour cette raison que les uns sont devenus et ont été nommés chérubins, les autres séraphins et archanges et puissances et dominations et trônes et anges et tout autre ordre d'êtres célestes autant qu'il en existe : qu'il soit anathème.
(ils disent aussi) que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de l'unité (ἑνάς) de ces êtres raisonnables et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que par suite de leur chute dans le mal.	c. 3. Quiconque dit que le soleil, la lune et les étoiles font aussi partie de l'unité (ἑνάς) de ces êtres raisonnables, et qu'ils ne sont devenus ce qu'ils sont que par suite de leur chute dans le mal : qu'il soit anathème.
(Les êtres raisonnables) dans lesquels l'amour divin s'était refroidi dans une mesure plus grande, ont été appelés âmes et enfermés dans des corps plus grossiers tels que les nôtres, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont été enchaînés dans des corps froids et obscurs et sont devenus et s'appellent démons.	c. 4. Quiconque dit que les êtres raisonnables dans lesquels l'amour divin s'était refroidi, ont été enchaînés dans des corps grossiers tels que les nôtres, et ont été appelés hommes, tandis que ceux qui ont atteint le dernier degré du mal ont été enchaînés dans des corps froids et obscurs et sont devenus et s'appellent démons ou esprits mauvais : qu'il soit anathème.
(ils disent aussi) que la catastase de l'âme est dérivée de la catastase des anges et que de celle de l'âme provient celle des démons et des hommes.	c. 5. Quiconque dit : la catastase de l'âme dérive de la catastase des anges et archanges, de celle de l'âme dérive la catastase humaine et démoniaque; que la catastase humaine peut produire des anges et des démons et que chaque classe de forces célestes se compose entièrement d'êtres d'en haut (du ciel) ou d'êtres d'en bas (de la terre ou des enfers), ou d'êtres d'en haut et d'en bas : qu'il soit anathème.
que de toute l'unité (ἑνάς) des êtres raisonnables, il n'y a qu'un seul esprit qui soit resté inébranlable dans l'amour divin et la contemplation divine, et cet esprit est devenu le Christ - roi et homme.	c. 6. Quiconque dit : il y a deux espèces de démons, dont l'une comprend des âmes humaines, l'autre des esprits supérieurs déchus; et, de toute l'unité (ἑνάς) des êtres raisonnables, il n'y a qu'un esprit qui soit resté inébranlable dans l'amour divin et dans la contemplation divine, et cet esprit est devenu le Christ et le roi de tous les êtres raisonnables, et il a créé toute la nature corporelle, le ciel, la terre et ce qui est entre le ciel et la terre; et le monde contient des éléments plus anciens que lui qui sub-

sistent en eux-mêmes, à savoir le sec, l'humide, le chaud, le froid et l'idée à l'image de laquelle il a été formé; et ce n'est pas la Trinité très sainte et consubstantielle qui a créé le monde et qui l'a rendu par là créature, mais celui-ci a été fait par l'esprit qu'on appelle démiurge, qui est plus ancien que le monde et qui, en lui donnant l'existence, le fait créature : qu'il soit anathème.

c. 7. Quiconque dit : le Christ, dont il est rapporté qu'il a paru sous la forme de Dieu et qu'il a été uni avant tous les temps avec le Dieu-Logos, s'est abaissé dans les derniers temps jusqu'à l'humanité et a eu, selon leur expression, pitié de la chute de ceux qui faisaient partie de la même unité (que lui), et pour les ramener (à l'unité) a passé à travers les différentes classes (d'esprits) et a eu différents corps et différents noms, est devenu tour à tour, ange parmi les anges, puissance parmi les puissances, a revêtu dans les différentes classes des êtres raisonnables une forme correspondante à cette classe, et enfin a pris comme nous la chair et le sang et est devenu homme pour les hommes; quiconque enfin ne professe pas que le Dieu-Logos s'est abaissé et est devenu homme, qu'il soit anathème.

c. 8. Quiconque dit que le Dieu-Logos, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, qui s'est fait chair et est devenu homme, l'un de la Trinité, vraiment Christ, n'est appelé Christ que par catachrèse, à cause de l'esprit (νοῦς) qui s'est abaissé, en tant qu'il a été uni au Dieu-Logos, que le Logos n'est Christ que par l'union avec le νοῦς, et le νοῦς n'est Dieu qu'à cause du Logos : qu'il soit anathème.

c. 9. Quiconque dit que ce n'est pas le Logos divin, incarné dans un corps animé d'une âme raisonnable et intelligente, qui est descendu aux enfers et est remonté au ciel, mais bien ce qu'ils appellent l'esprit (νοῦς) dont ils disent d'une manière impie qu'il est le Christ et qu'il l'est devenu par la connaissance de la monade (contemplation divine) : qu'il soit anathème.

c. 10. Quiconque dit qu'après la résurrection le corps du Seigneur est éthéré, ayant la forme d'une sphère, et que les corps de tous les autres ressuscités seront de même, et qu'après que le Christ aura rejeté son propre corps et après que les autres ressuscités les auront rejetés aussi, la nature des corps sera anéantie : qu'il soit anathème.

c. 11. Quiconque dit que le jugement futur annonce l'anéantissement des corps, et que la fin de la fable sera une nature immatérielle, et que dans le siècle futur il n'y aura plus de matière, mais seulement de purs esprits : qu'il soit anathème.

c. 12. Quiconque dit : les puissances célestes et tous les hommes, et le diable et les esprits mauvais s'uniront au Logos de Dieu, comme l'esprit (νοῦς), qu'ils appellent Christ, qui a la forme divine, et qui s'est abaissé, et que le royaume du Christ aura une fin : qu'il soit anathème.

c. 13. Quiconque dit qu'il n'y aura aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science, ni enfin quant à la force et puissance souveraine, mais que tous seront placés à la droite de Dieu comme le Christ, ainsi qu'étaient déjà les choses avant la préexistence fabuleuse dont ils parlent : qu'il soit anathème.

c. 14. Quiconque dit que de tous les êtres raisonnables se formera une seule unité des hypostases et des nombres, les corps ayant disparu, et que la connaissance des choses raisonnables entraînera avec elle la ruine du monde et le rejet des corps, de même que l'abolition de tous les noms et enfin une identité de la connaissance et des hypostases; en outre, que dans cette prétendue apocatastase, les esprits purs seuls continueront à subsister, ainsi que cela était dans la prétendue préexistence : qu'il soit anathème.

c. 15. Quiconque dit que la vie des esprits sera la même qu'ils menaient avant leur chute et leur déchéance, de sorte que la fin et le commencement seront pareils, et que la fin sera la mesure du commencement : qu'il soit anathème.

que la destruction des corps sera complète, le Christ lui-même devant rejeter son propre corps, suivi en cela par tous les autres; et que tous seront réintégrés dans la même unité et deviendront esprits (νόες) comme ils l'étaient en leur état préexistant, même le diable et les autres démons seront réintégrés dans la même unité ainsi que les hommes impies et athées, avec les hommes pieux qui portent Dieu en eux, et avec les puissances célestes, et tous jouiront de la même union avec Dieu, comme le Christ, ainsi que c'était le cas au temps de leur préexistence, de sorte qu'il n'y aura plus aucune différence entre le Christ et les autres êtres raisonnables, ni quant à la substance, ni quant à la science, ni quant à la force et à la puissance (cf. anat. 13).

C'est Pythagore qui a dit que la monade est l'origine de toutes choses. C'est encore Pythagore et ensuite Platon qui ont enseigné l'existence d'un peuple d'âmes incorporelles, parmi lesquelles celles qui ont commis quelque faute sont envoyées en punition dans les corps. C'est pour cette raison que Platon appelait le corps δέμας et σῆμα, l'âme étant enchaînée et ensevelie dans le corps. Quant au jugement futur et à la sanction qui le suit, il dit : « L'âme d'un pédéraste et d'un homme qui a vécu en faisant le mal, mais sans négliger la philosophie, sera livrée au châtiment pendant le troisième millénaire, ensuite elle sera munie d'ailes et à la millième année, elle s'éloignera libre. Les autres âmes, après cette vie, ou bien paraîtront devant des tribunaux situés sous cette terre pour y être jugées et châtiées, ou bien elles seront élevées dans un lieu céleste pour y subir une peine proportionnée à la manière dont elles auront vécu. » Il est facile de saisir l'incongruité de cette doctrine. Qui a enseigné à son auteur l'existence de périodes millénaires et le retour des âmes à leur lieu primitif après mille années écoulées? Ce qu'il note encore ne devrait pas être dit, même par le plus débauché, car il a associé aux hommes vertueux, le pédéraste et les impudiques, et il les fait tous jouir des mêmes biens.

Pythagore, Platon, Plotin et leur séquelle admettent l'immortalité de l'âme, mais aussi sa préexistence par rapport au corps et la chute des âmes pécheresses dans les corps... [le texte est défectueux à cet endroit.] (ils enseignent) la métamorphose des brigands en loups, des astucieux en renards, des coureurs de femme en étalons.

La sainte Église, fidèle aux enseignements divins profes-

se la création simultanée du corps et de l'âme et non pas que celle-ci est antérieure à celui-là, comme le prétend Origène en sa folie. Pour éviter la propagation de ces mauvaises et pernicieuses doctrines, nous vous exhortons, vous qui êtes réunis, à examiner le mémoire ci-joint et de frapper d'anathème toutes les propositions qu'il contient ainsi que l'impie Origène et tous ceux qui pensent ou qui penseront de même.

La juxtaposition des deux textes démontre que la lettre de Justinien aux Pères du concile ne peut se rapporter qu'aux quinze anathématismes découverts par Lambeck. Sans doute, ceux-ci frappent des doctrines que la lettre impériale ne mentionne pas, mais dans sa lettre, Justinien déclare qu'il ne veut relever que quelques-uns des enseignements origénistes (ἵνα ἐκ τῶν πολλῶν ὀλίγα μνημονεύσωμεν) et, à la fin, il renvoie les Pères au mémoire joint à sa missive, en les priant de condamner toutes les propositions qu'il contient. Nous avons donc le droit d'admettre que les Pères ont complété les données de la lettre impériale par les renseignements tirés du mémoire qui y était joint. Il est aussi digne de remarque que la lettre et les anathématismes précités visent non pas tant Origène que les moines origénistes de la Palestine. Voir le début de la lettre et la fréquente répétition de l'expression : « ils disent », pour introduire leurs erreurs. Il est évident aussi que ces quinze anathématismes ne peuvent avoir été tirés de l'édit de Justinien de l'année 543. Ils donnent une doctrine beaucoup plus complète; ils nous font connaître une conception du monde très particulière : l'unité de tous les esprits, y compris celui du Christ, la chute de ces esprits à l'unique exception de l'esprit du Christ, l'expiation et le retour final de tous à l'unité dans l'apocatastase.

Nous sommes donc en droit d'admettre que ces anathématismes sont tirés des propositions, κεφάλαια, dont Justinien demande la condamnation à la fin de sa lettre, adressée aux Pères du concile réunis à Constantinople en 553.

L'historien Évagre corrobore notre conclusion. Selon lui, l'empereur Justinien aurait écrit au concile pour lui communiquer un mémoire de l'abbé Conon, de la Grande-Laure, énumérant les agissements et les erreurs des origénistes. Le concile aurait ensuite répondu à l'empereur pour lui faire part de l'anathème qu'il venait de fulminer contre Origène et ses sectateurs. Le concile aurait ajouté à sa lettre des « chapitres», κεφάλαια, exprimant les erreurs des origénistes et démontrant en quoi ils sont d'accord et en quoi ils diffèrent. Le cinquième de ces chapitres aurait aussi rapporté des blasphèmes proférés par certains moines de la Nouvelle-Laure, entre autres un propos attribué à Théodore Askidas, lequel aurait dit : « Si maintenant les apôtres et les martyrs font des miracles et sont en si grand honneur, quelle sera leur apocatastase, s'ils n'y deviennent pas égaux au Christ? » Enfin la lettre du concile à Justinien aurait cité bien d'autres blasphèmes de Didyme, d'Évagre (du Pont) et de Théodore. Évagre, *Hist.*, IV, XXXVIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2776 sq.

Quelques menues divergences de chronologie et de noms propres mises à part, ce récit d'Évagre concorde avec celui de Cyrille de Scythopolis, dont nous avons fait état plus haut. Il confirme que c'est le mémoire de l'abbé Conon qui a fourni la matière des anathématismes. Il concorde avec le récit de Cyrille de Scythopolis sur la scission des origénistes de Palestine et les paroles qu'il prête à Théodore Askidas correspondent au treizième anathématisme et sont conformes à l'explication donnée plus haut de la doctrine isochriste. Cf. Diekamp, p. 100 sq.

Cyrille de Scythopolis et Évagre sont loin d'être les seuls à affirmer la discussion et la condamnation des erreurs origénistes au Ve concile général. Dans son Λόγος περὶ τριάδος καὶ τῆς θείας οἰκονομίας τοῦ ἑνὸς τῆς τριάδος Θεοῦ Λόγου, le patriarche d'Alexandrie Euloge (580-607) écrit que cent ans après la condamnation d'Eutychès et de Dioscore, « le cinquième et saint concile fut réuni sous le règne de Justinien, contre Origène, Didyme et Évagre, les insensés, qui enseignaient la préexistence des âmes et niaient l'éternité des peines. » A. Maï, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. VII, Rome, 1835, p. 177 F. Il est à remarquer qu'Euloge n'attribue pas la condamnation des Trois-Chapitres au Ve concile, mais seulement celle d'Origène. Parlant du Ve concile, la synodique de Sophrone de Jérusalem, écrite en 633, indique la condamnation d'Origène avant les Trois-Chapitres. Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 496. Le décret dogmatique du VIe concile général (680) affirme, lui aussi, la condamnation d'Origène, de Didyme et d'Évagre au Ve concile. Mansi, *ibid.*, col. 642. Il en est de même pour le Quini-Sexte, Mansi, *ibid.*, col. 937. Le témoignage d'Anastase le Sinaïte est très remarquable. Il attribue au Ve concile la condamnation d'Origène et des Trois-Chapitres; il signale la présentation au concile de « chapitres » tirés des écrits d'Origène, de Didyme et d'Évagre; il remarque, comme Cyrille de Scythopolis, que le concile a condamné Origène personnellement, mais que seules certaines doctrines d'Évagre et de Didyme furent anathématisées, leur personne le fut seulement plus tard; enfin, il dit que la question origéniste fut discutée en dehors de la présence du pape Vigile, qui donna plus tard son assentiment à la sanction portée. *De hæresibus et synodis*, dans Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. II, Rome, 1868, p. 263 sq. La synodique de Taraise, lue au IIe concile de Nicée, signale elle aussi la condamnation d'Origène au Ve concile et passe sous silence celle des Trois-Chapitres. Mansi, t. XIII, col. 377. Il en est de même pour les autres synodiques lues à ce concile. Voir NICÉE (*Deuxième concile de*), t. X, col. 422 sq. On trouvera d'autres témoignages encore dans Diekamp, *op. cit.*, p. 107 sq.

Il nous reste à expliquer le fait que des pièces officielles, comme les lettres des papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand, que des contemporains du Ve concile, comme le prêtre Eustratius et le chroniqueur Victor de Tununna, ne mentionnent pas la discussion de la question origéniste, quand ils parlent des travaux de cette assemblée. Diekamp présente une solution qui nous semble acceptable. Le Ve concile a été convoqué par Justinien, au mois d'août 552, uniquement pour régler l'affaire des Trois-Chapitres. Dès la fin de l'année, les évêques arrivèrent à Constantinople, mais la tenace opposition du pape Vigile, qui ne voulait pas prendre part à une assemblée où les prélats orientaux avaient la grande majorité, empêchait l'ouverture du concile. Ce n'est que le 5 mai 553 que Justinien osa ouvrir le concile malgré l'abstention du pape. Comme le mémoire antiorigéniste de l'abbé Conon avait été transmis à Justinien dès les derniers mois de l'année 552, on peut admettre que l'empereur qui ne considérait pas la querelle origéniste comme une affaire de grande importance, ait soumis le mémoire susdit aux évêques qui attendaient à Constantinople l'ouverture du concile. Ceux-ci, après l'avoir examiné auront fulminé les quinze anathématismes découverts par Lambeck et cités plus haut, et le pape Vigile aura

facilement donné son assentiment à cette condamnation, vu qu'il n'ajoutait pas grande importance à la question origéniste. Ainsi, Origène et les origénistes ont été condamnés par les évêques réunis à Constantinople pour le Ve concile général, mais avant l'ouverture de celui-ci.

Cette solution étant admise, on comprend pourquoi les Actes du Ve concile ne contiennent aucun débat sur Origène et l'origénisme; on voit aussi pourquoi les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand, pourquoi des contemporains du Ve concile, comme le prêtre Eustratius dans son oraison funèbre du patriarche de Constantinople, comme Eutychius et Victor de Tununna dans sa *Chronique*, ne disent rien d'Origène, quand ils parlent des travaux du Ve concile général.

D'autre part, comme la condamnation de l'origénisme qui nous occupe a été prononcée à Constantinople, par les évêques qui y étaient réunis pour la célébration du Ve concile, avec l'approbation du pape alors également présent dans la ville impériale, il n'est pas étonnant que Cyrille de Scythopolis et Évagre, un peu éloignés du théâtre des événements, aient attribué la condamnation d'Origène et de ses sectateurs au concile lui-même.

Cette solution de Diekamp cadre bien aussi avec la parole prononcée par Théodore Askidas, Mansi, t. IX, col. 384 (ci-dessus, col. 1580), que les évêques présents et le pape Vigile venaient de condamner Origène, *nunc*, c'est-à-dire *maintenant*, mais avant la constitution de l'assemblée en concile général; elle est aussi corroborée par le fait que, dans sa lettre adressée aux Pères pour leur communiquer le mémoire de Conon, — lettre citée plus haut, — l'empereur ne leur parle pas comme à des membres d'un concile général ainsi qu'il le fait dans la lettre impériale du 5 mai concernant les Trois-Chapitres; dans celle-ci, l'empereur considère les Pères réunis à Constantinople comme formant le Ve concile général. Voir cette lettre dans Mansi, t. IX, col. 581 sq.; Diekamp, *op. cit.*, p. 129 sq.

Nous concluons donc, avec Diekamp, que la condamnation qui frappa Origène et ses sectateurs en 553 est l'œuvre d'un concile particulier, dans l'espèce, de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople; elle n'a donc pas d'autorité infaillible. L'approbation qu'elle a reçue du pape Vigile ne lui confère pas cette autorité, car nous ignorons si le pape avait bien l'intention d'obliger toute l'Église par son assentiment. Il ne semble pas non plus que les évêques qui n'assistaient pas au concile lui aient donné leur approbation, comme ce fut le cas pour la condamnation d'Origène au synode de Ménas en 543. Cyrille de Scythopolis dit bien que les évêques de Palestine qui n'ont pas assisté au concile de 553 ont souscrit à la condamnation d'Origène et de ses sectateurs; cela se comprend pour la Palestine, qui était le foyer de l'origénisme à cette époque, mais rien ne nous autorise à admettre qu'il en fut de même dans les autres pays d'alentour.

Le canon 11 du Ve concile, qui fulmine l'anathème contre Origène et ses écrits impies, est évidemment une sentence émanant d'un concile général; mais il ne peut être considéré comme une approbation explicite et infaillible des quinze anathématismes cités plus haut. Il ne promulgue infailliblement que l'existence de doctrines hérétiques dans les écrits attribués à Origène. Sans doute, les Pères du Ve concile étaient persuadés qu'Origène avait été un hérétique formel, mais cela ne peut être l'objet d'une définition infaillible. « Le sens qu'avait en son esprit l'écrivain (condamné), lorsqu'il composait ses ouvrages, n'est pas le sens de l'auteur, formellement en tant que tel, et ne peut être soumis au jugement de l'Église. » Billot, *De Ecclesia*, Prato, 1911, p. 411. Le sens condamné de l'auteur est celui qui ressort du livre lui-même. Aussi faut-il retenir, avec A. d'Alès, « que ni le Ve concile, ni ceux qui lui firent écho n'ont prétendu définir qu'Origène avait adhéré à ces doctrines avec un esprit hérétique. » Art. *Origénisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, col. 1239.

3° *La fin des controverses origénistes.* — Dans la *Vita Sabæ*, Cyrille de Scythopolis nous donne quelques détails sur la fin de l'agitation origéniste en Palestine. Après la clôture du concile de Constantinople, dit-il, l'empereur Justinien en envoya les Actes à Jérusalem. Le patriarche de Jérusalem, Eustochius, rassembla les évêques, qui les approuvèrent à l'exception de l'évêque Alexandre d'Abila, lequel pour ce motif fut déposé et périt peu de temps après dans un tremblement de terre.

Il ne peut s'agir ici que des procès-verbaux de l'action dirigée contre les origénistes et non des Actes proprements dits du Ve concile. C'est peut-être à cette occasion que l'évêque Théodore de Scythopolis envoya à Justinien et aux quatre patriarches sa rétractation des erreurs origénistes qu'il professait auparavant. Cet opuscule est intéressant, parce qu'il contient un petit exposé des erreurs origénistes en douze chapitres. Neuf de ces chapitres répètent les anathématismes formulés par Justinien dans la lettre à Ménas; les trois autres (IV, XI, XII) donnent une doctrine apparentée à celle des quinze anathématismes de 553. Diekamp estime que Théodore de Scythopolis a écrit cette rétractation en 552 pour pouvoir être admis au Ve concile. Voir Théodore de Scythopolis, *Libellus de erroribus Origenis*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 232-236; Diekamp, *op. cit.*, p. 125 sq.

Les moines origénistes ne furent pas si malléables. Pendant huit mois, le patriarche dépensa son éloquence pour amener ceux de la Nouvelle-Laure à résipiscence. Devant leur obstination, il en fut réduit à les faire expulser *manu militari*, non seulement de leur couvent, mais de tout le diocèse de Jérusalem. Le 21 février 555, soixante moines orthodoxes, dont l'un était Cyrille de Scythopolis, repeuplèrent la Nouvelle-Laure. Telle fut la fin de l'agitation origéniste en Palestine. *Vita Sabæ*, p. 375.

A partir de ce moment, Origène n'intéresse plus que les historiens et sa doctrine ne donne plus d'occasion de controverses.

Pour la première controverse origéniste : E. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. I, Paris, 1922, p. 193 sq.; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, Paris, 1910, p. 38 sq.

Pour la deuxième controverse origéniste : Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1926, p. 156 sq.; Diekamp, *Die origenistische Streitigkeiten im V. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil*, Munster-en-W., 1899.

G. FRITZ.

ORLANDO Mathieu, théologien, général des carmes chaussés et évêque de Cefalù (1610-1695). — Né le 10 février 1610 à Carini, en Sicile, il fit profession religieuse au couvent des carmes chaussés de Palerme le 20 octobre 1628, étudia à Rome, où il prit le doctorat en théologie. En qualité de régent il enseigna la théologie à Naples d'abord, puis à Florence et enfin au collège de Sainte-Marie-Transpontine à Rome, où il résida le plus longtemps. Consulteur de la Propagande, il présida la commission pour la traduction de la Bible en langue arabe. Il eut le titre de provincial de Dalmatie et d'Irlande. Alexandre VII le nomma, en 1658, provincial de la province carmélitaine de Rome, avec la faculté de conserver sa charge de régent de Sainte-Marie-Transpontine. Le 7 avril 1659, le même pape le fit procureur général. Élu de nouveau provincial romain par le chapitre général de 1660, il remplit cette charge pendant cinq ans et fut enfin élu général par le chapitre du 12 juin 1666. Le

20 juillet 1668 il obtint de Clément IX pour lui et ses successeurs la faculté d'accorder le doctorat aux étudiants du collège de Sainte-Marie-Transpontine, pouvoir qui fut, en 1672, étendu aux étudiants des autres collèges de l'ordre. En 1668-1669, il visita les couvents des sept provinces françaises avec les pouvoirs de visiteur apostolique, par de sages ordonnances et décrets il y rétablit l'observance et encouragea la réforme dite de Touraine. Il visita en outre quelques provinces d'Italie. Rentré à Rome, Orlando fut confirmé dans sa charge de général par bref du 13 juin 1670. Enfin, sur la proposition du roi d'Espagne, Charles II, le pape Clément X le nomma évêque de Cefalù, en Sicile, au consistoire secret du 25 juin 1674. Consacré à Rome le 1er juillet en la basilique de Sainte-Marie-Majeure, il prit possession de son diocèse par procuration le 15 août suivant et ne rejoignit Cefalù que le 20 juin 1675. Après avoir administré son évêché avec prudence et sagesse, il mourut en sa ville épiscopale le 13 novembre 1695 et fut enseveli en sa cathédrale.

Suivant Cosme de Villiers, qui se base sur le *Supplementum Morerianum*, t. II, 1749, p. 219, Orlando aurait publié : 1° *In Iam et IIam partem D. Thomæ commentaria*, Rome, 1653, in-fol.; 2° *In IIIam partem D. Thomæ disputationes de mysterio incarnationis*, 1 vol. in-fol., Rome, 1650. Cela est inexact, car Orlando ne publia pas de commentaires sur la Ire et IIe partie de la *Somme théologique;* il n'édita que le tome I des commentaires sur la IIIe partie : *Cursus theologicus in tertiam partem D. Thomæ, ad methodum scholasticorum ordinatus. Tomus primus*, Rome, Vital Mascard, 1653 (et non 1650) (rarissime; la bibl. Barberini de la Cité vaticane en possède un ex.; le collège Saint-Albert des carmes chaussés à Rome en possède deux ex.). Les autres tomes ne parurent pas. Furent-ils du moins composés, je l'ignore. De la dédicace du volume publié, il ressort que l'auteur le considère comme les prémices de ses œuvres. Il l'écrivit après avoir donné déjà trois fois tout le cours théologique. Dans la préface, il promet d'éditer sa philosophie achevée et ensuite toute la théologie. Aucun de ces deux derniers ouvrages ne fut imprimé. Ce t. I du *Cursus theologicus* contient sept traités : 1° *De incarnatione Verbi divini;* 2° *De gratia Christi;* 3° *De scientia Christi;* 4° *De potentia et voluntate Christi*, etc.; 5° *De conceptione B. virg. Mariæ*, où il défend l'immaculée conception; 6° *De sacramentis in genere;* 7° *De venerabili eucharistiæ sacramento.* On doit encore à Orlando : 1° une épître *Dilectis nobis in Christo provincialibus, prioribus, cæterisque Ordinis nostri alumnis in provinciis regni Galliarum...*, contenant les ordonnances et décrets rendus lors de sa visite apostolique en France, Avignon, 29 août 1669, Turin, 22 septembre 1669 (ex. bibl. Vitt.-Em. de Rome); 2° des décrets relatifs aux élections dans son ordre (Rome, 1er septembre 1671); 3° l'impression du bréviaire carmélitain (4e révision du card. Bona); 4° *Constitutiones synodales pro Cathedra Cephalædensi totaque diœcesi componenda*, Palerme, 1694; et enfin 5° *Allegationes pro Ecclesia Cephalædensi contra objecta per R. M. C. advocatum* (sans lieu, ni date).

Archiv. consistor., *Acta camer.*, t. XXII, fol. 158 r° et v°; *Processus anni 1674*, fol. 72 r°-81 v°; Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, t. I, Anvers, 1680, part. 2, p. 136, n. 583; t. II, p. 943-944, n. 3316; p. 1073, n. 3746; p. 1075, n. 3759; Joseph-Marie Fornari, *Anno memorabile dei carmelitani*, t. I, Milan, 1688-1690, 29 mars, p. 354-355, n. 43; 25 juin, p. 794; Antoine Mongitore, *Bibliotheca sicula sive de scriptoribus siculis*, Palerme, t. II, 1707-1714, p. 58-59; Elisé Monsignani, *Bullarium carmelitanum*, t. II, Rome, 1715-1768, p. 523-526; 540-541; 544-610; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 400-403, n. 104-105; col. 957, n. 7; Marian Ventimiglia, *Historia chronologica priorum generalium latinorum Ord. B. V. Mariæ de Monte Carmelo*, Naples, 1773, p. 255-260, c. XLIX; Alexis Narbone, S. J., *Bibliografia sicola sistematica*, t. II, Palerme, 1850-1855, p. 303, 323; P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, Ratisbonne, 1873, p. 946; *Regula Fratrum B. Dei Genitricis et virg. Mariæ de Monte Carmelo*, Gestel St-Michiels (Hollande), 1880, p. 414-417; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, 3e éd., col. 348-349.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

ORNEMENTS SACRÉS. — Il convient d'appeler ainsi ce dont l'évêque, le prêtre et ses ministres se revêtent pour la messe et les offices : chasuble, dalmatique du diacre et tunique du sous-diacre, étole, manipule, aube, cordon, amict, voile du calice et huméral, chape; — et ce qui entoure l'autel et le ciboire : *antipendium*, conopée et baldaquin, pavillon du ciboire, tentures autour de l'autel. Chacun de ces ornements fait l'objet d'un article du *Dictionnaire d'Archéologie et de Liturgie*, nous y renvoyons pour l'étude de l'origine et des différentes formes des ornements au cours des âges. L'histoire ne doit nous occuper ici que dans la mesure où elle a déterminé un symbolisme qui est souvent la cause des prescriptions de l'Église : nous dirons ce qu'elle ordonne, autant que possible ce qu'elle désire, ce qu'elle permet ou tolère seulement. Ceux qui ont besoin de renseignements, de conseils sur le style, l'harmonie de la composition, la perfection de l'exécution, les trouveront dans les ouvrages cités. — I. Origine et symbolisme. — II. Discipline actuelle.

I. ORIGINE ET SYMBOLISME. — Les apôtres et les premiers évêques ou prêtres célébraient la messe avec leurs vêtements habituels; prétendre que le manteau laissé par saint Paul à Troade était un ornement servant au culte, ou établir une relation entre les ornements du grand-prêtre et ceux des ministres de la loi nouvelle est pure imagination. Peu à peu sans doute, ceux-ci ont mis, pour célébrer, une tunique plus blanche et une pénule plus belle que celle qu'ils portaient dans la rue. Au début du IIIe siècle, Tertullien blâme, Clément d'Alexandrie conseille une tenue spéciale pour la prière; saint Jérôme s'appuie sur l'Ancien Testament pour en recommander l'usage; mais, pendant longtemps, celui-là passait pour prétentieux qui ajoutait quelque ornement à son costume habituel. Le pape Célestin Ier (422-432) reproche aux évêques des Gaules de chercher à se distinguer par là, de porter une ceinture et un petit manteau; il traite cela de superstition empruntée à un monde qui n'est pas d'Église : « Distinguons-nous, dit-il, par notre doctrine, non par notre costume. » *Lettre aux évêques de la Viennoise et de la Narbonnaise*, Jaffé, *Regesta*, n. 369. Il résulte clairement des paroles de saint Augustin que la tunique de lin et le *byrrhus* de laine qu'il porte à l'autel sont les mêmes que ceux avec lesquels lui et ses prêtres, diacres et sous-diacres, circulent habituellement. *Serm.*, CCLVI, vers l'année 425. Pas encore de changement notable sous saint Grégoire le Grand; Jean Diacre raconte en effet que le pape avait fait peindre, dans le monastère installé dans la maison de ses parents, le portrait de Gordianus son père et de Sylvia sa mère : Gordianus porte la *dalmatica* sous la *planeta* de couleur marron et Grégoire, représenté lui-même dans une autre salle, a les mêmes vêtements et seulement de plus le *pallium*, insigne de sa dignité épiscopale. Il est revêtu du costume civil d'un laïque de la bonne société, puisqu'il est habillé comme son père Gordianus. Cependant, au VIe siècle, le *Liber pontificalis*, transportant à l'époque d'Étienne Ier (254-257) les usages de son temps, parle de vêtements sacrés qu'on ne doit porter qu'à l'église; ils étaient de même forme que les habits civils et, à la fin du VIe siècle ou au commencement du VIIe, il n'existait pas encore (en Occident du moins, l'Orient nous a pré-

cédés en cela comme en beaucoup de choses) de costume distinctif pour le clergé, de costume liturgique.

1° *Origine.* — Mais cent-cinquante à deux cents ans plus tard, l'*Ordo romanus I*, qui est peut-être le cérémonial du pape Étienne II (752-757), décrit toutes les parties du costume liturgique, sauf l'*orarium*, l'étole, qui ne sera connue à Rome qu'au siècle suivant. Le pape arrive à cheval à l'église de la station, en descend pour entrer dans le *secretarium* où *mutat vestimenta sua*, il se revêt de ses ornements, comme nous dirions aujourd'hui : le costume liturgique est donc autre que les habits de ville. Il n'a pas été inventé à proprement dit par l'Église, il est plutôt un héritage du monde antique qu'elle a librement accepté; le pontife, le prêtre d'aujourd'hui porte à l'autel, à titre d'*ornements*, les *vêtements* de la bonne société de ces époques lointaines, vêtements transformés avec le temps et que portaient les Romains du IVe et du Ve siècle. L'église les a conservés avec leur ampleur et leur majesté, lorsque la société barbare, qui succédait à l'empire romain, les eut abandonnés. Walafrid Strabon, qui vivait à l'époque carolingienne, il est mort en 849, voit très bien comment s'est faite cette évolution : « Les vêtements sacerdotaux sont progressivement devenus ce qu'ils sont aujourd'hui, des ornements, car, dans les premiers âges, les prêtres célébraient la messe vêtus comme tout le monde. » *De exord.*, 21, *P. L.*, t. CXIV, col. 952 A.

Or, d'après une loi du 12 janvier 382, les sénateurs doivent porter dans la rue sur la *tunica interior*, une tunique plus riche ornée de *clavi* (bandes verticales couleur de pourpre tissées à même l'étoffe), un pardessus appelé *pænula* et, en assemblée sénatoriale, la toge; la chlamyde, vêtement militaire, leur était interdite. Les esclaves portaient le *byrrhus*, tunique de laine plus grossière, et la *cuculla*, sorte de manteau à capuchon. La transformation de ces vêtements formera le costume liturgique : la chlamyde servant aux soldats, la toge réservée aux sénateurs en assemblée n'ont pas été adoptées; la *tunica interior* donnera l'aube, la tunique plus ornée deviendra la dalmatique du diacre, la *pænula* sera la chasuble. La *cuculla*, manteau à capuchon, le *cingulum*, cordon, vêtements des gens de basse condition, non adoptés d'abord par le clergé, sont donnés par saint Benoît à ses moines et deviennent le cordon de la messe, le capuce avec le scapulaire du religieux et la chape. En réalité, à l'autel le prêtre est habillé deux fois : sur les vêtements habituels, il en porte d'autres qui ont gardé quelque chose de la forme antique; Amalaire, Raban Maur donnèrent à ces ornements une signification symbolique.

2° *Ornements du prêtre.* — La *chasuble* vient de la *pænula* portée primitivement en voyage; en 382, elle était devenue le costume de ville de la bonne société, une sorte de manteau de cérémonie. Elle était formée d'une grande pièce d'étoffe ronde, avec un trou au milieu pour passer la tête et tombait par devant jusqu'aux genoux, en descendant sur les côtés, plus bas que les mains. Comme ce manteau donnait à celui qui le portait l'aspect d'une petite maison, on l'appelait quelquefois *casula*, c'est le nom que lui donne saint Augustin. *De civit. Dei*, XXII, VIII, 9. Saint Grégoire de Tours dit *casubla*; à Rome, on se servait du mot *planeta*, du grec πλανάω, parce que, la chasuble, n'étant pas fixée, pouvait tourner autour du corps.

A cause de cette ampleur, qu'elle garda plus ou moins complète jusqu'au XVIe siècle, elle suggéra l'idée de la perfection, de la charité : « Reçois, dit l'évêque à l'ordinand, le vêtement sacerdotal qui représente la charité, car Dieu peut l'augmenter en toi et produire des œuvres parfaites. » Autre symbolisme : comme elle était vraiment pesante, elle faisait penser à un joug; le prêtre qui s'en revêt doit réciter cette formule : « Seigneur qui avez dit : Mon joug est doux et mon fardeau léger, faites que je le porte de façon à obtenir votre grâce. »

La *dalmatique*, ornement du diacre, était primitivement un vêtement porté par les esclaves en Dalmatie, de là son nom. Elle se composait d'une tunique superposée à la *tunica interior*, ornée de *clavi*, descendant jusqu'aux genoux, munie de larges manches allant jusqu'aux poignets. Introduite à Rome à la fin du IIe siècle, elle devint un costume de ville pour le matin seulement. Le pape et les diacres de Rome la portèrent au IVe siècle; comme les ministres d'Afrique, d'Espagne, de Gaule ne la mettaient pas, saint Jérôme traite les diacres romains de glorieux; au VIe siècle, elle était encore un privilège de ceux-ci, car le pape Symmaque (498-514) voulant honorer saint Césaire d'Arles permet à ses diacres de la porter *ad romanæ instar Ecclesiæ*. Le pontifical en fait « un habit de salut, un vêtement de joie et de justice. »

La *tunique* du sous-diacre fut toujours moins ornée, comme il convient à celui qui, à la messe, est le serviteur du diacre beaucoup plus élevé en dignité. Primitivement à Rome, les sous-diacres n'avaient que la tunique de lin, un prédécesseur de saint Grégoire leur permit un vêtement qui ressemblait à la dalmatique que Grégoire leur supprima; au IXe siècle, le sous-diacre avait une tunique à manches étroites et serrées au poignet pour ne pas le gêner dans ses fonctions : elle a dans le pontifical à peu près le même symbolisme que la dalmatique et s'appelle « vêtement de joie ».

L'*étole*, *orarium*, accessoire du costume antique, portée d'abord surtout par les femmes, était primitivement une écharpe de lin plus large que longue, mise sur les épaules pour les garantir contre un refroidissement subit; sous l'empire, l'*orarium* devint commun aux deux sexes et l'usage s'établit de l'offrir en cadeau. Comme la bordure, *stola*, était plus ornée que le vêtement, on se contentait quelquefois de l'offrir seule et celui qui la recevait ajoutait l'étoffe; puis, la bordure resta seule en usage. La liturgie orientale connaissait la *stola* dès le IVe ou le Ve siècle; Rome ne l'adopta qu'au IXe ou Xe siècle et la réserva toujours comme un insigne des évêques, des prêtres, des diacres. Comme on la porte sur le cou, elle ressemble à un joug, Amalaire explique déjà ce symbolisme et dit qu'elle représente le « joug du Seigneur, doux et léger ». *De ecc. off.*, II, 20. Le pontifical s'inspire de l'Apocalypse, VI, 11 où l'étole est la *robe blanche* donnée par le Seigneur : « Reçois, dit l'évêque en l'imposant au diacre, l'étole blanche, accomplis les devoirs de ton ministère, car Dieu a le pouvoir d'augmenter en toi la grâce; » au IXe siècle, un nouveau symbolisme est suggéré par le vêtement d'immortalité que portent les bienheureux dans le ciel, Apoc., VII, 9, et le prêtre dit en la prenant : « Rendez-moi l'étole d'immortalité que j'ai perdue par le péché d'Adam. Bien que je sois indigne d'approcher de votre sacrement, faites-moi mériter la joie éternelle. »

Le *manipule* ressemble à une étole plus courte, portée sur le bras; mais son origine est différente et assez compliquée. Il pouvait être à l'origine une serviette, *mappa, mappula* que l'on attachait au bras gauche pour s'éponger le front; ce linge devint serviette de cérémonie pour offrir ou recevoir quelque chose; il fait ensuite partie du costume d'apparat; comme tel, il pouvait servir à donner un signal ou des ordres. Néron jeta un jour sa serviette dans le cirque pour faire commencer les courses; le manipule figure à ce titre dans les diptyques consulaires. C'est sans doute par là qu'il s'est introduit dans l'Église; quand, d'après l'*Ordo romanus*, I, 7, le sous-diacre régionaire sort du

secretarium, où le pontife s'est habillé, pour appeler la *schola*, il tient sur le bras gauche la *mappula* du pontife en signe d'autorité. A cause de cette variété d'usages, le manipule a porté différents noms : *manipulus* au VIIIe siècle, *mappula* jusqu'au Xe, *manuale, brachiale, setace, sudarium*; au IXe siècle, il était porté par les prêtres, les diacres, les sous-diacres, les clercs; au XIIe par tous les moines avec l'aube; au XIIIe, il fut regardé comme l'insigne du sous-diaconat. Le symbolisme que l'église a conservé est suggéré par le premier usage : la sueur, les larmes appellent l'idée du travail, de la récompense; le pontifical lui fait signifier le fruit des bonnes œuvres; avant la messe, le prêtre l'appelle, à peu près dans le même sens, manipule des larmes et de la douleur.

L'*aube* dérive de la tunique, vêtement habituel de dessous au IVe siècle. Le premier usage qu'on en fait dans l'Église semble avoir été d'en revêtir les néophytes au moment de leur baptême; dès le VIe siècle, à Rome et en Afrique, les clercs avaient pour la messe des tuniques spéciales; mais, jusqu'au Xe siècle, les canons sont obligés de rappeler qu'on ne devait pas « sacrifier avec la tunique dans laquelle on dormait ». Le surplis, le rochet et la cotta sont des aubes, raccourcies pour la commodité, que l'on substitua à l'aube, à partir du XIIe siècle, dans l'administration des sacrements. Par sa blancheur, elle appelle le symbole de la pureté. Le terme « blanchi dans le sang de l'Agneau » dont se sert le prêtre en la prenant est sans doute une réminiscence de l'Apocalypse : l'Église, épouse du Christ, arrive aux noces de l'Agneau parée d'un lin éclatant et pur. Le lin représente les vertus des saints, parure de l'Église. Or, les saints ont lavé leur robe dans le sang de l'Agneau, c'est-à-dire ont trouvé leur courage, conservé l'innocence dans la grâce de Jésus. Apoc., VIII, 14; XIX, 7-8.

Le *cordon* aide à serrer l'aube autour des reins et à la relever s'il le faut. Le *cingulum* était à l'époque classique une pièce indispensable du costume des hommes et des femmes, au point que l'épithète *discinctus* impliquait un relâchement des mœurs. Au IVe siècle, il n'était plus employé que par les travailleurs : le clergé ne l'adopta point d'abord et le pape Célestin reproche aux évêques de Gaule de porter une ceinture autant que de se revêtir du *pallium*. Par commodité, par humilité aussi, saint Benoît le donna à ses moines, et les clercs l'adoptèrent par imitation; il apparaît dans le costume liturgique au VIIIe siècle avec l'*Ordo romanus Ius*. Amalaire profite de l'idée morale qui s'attachait au port de la ceinture pour faire du cordon le symbole de la continence; l'idée n'a point changé et le prêtre dit encore en se ceignant pour la messe : « Ceignez-moi de la ceinture de la pureté, éteignez en moi les flammes de la concupiscence, afin que je garde la vertu de continence et de chasteté. »

L'*amict*, que l'on met sur le cou en le croisant sur la poitrine et en le fixant avec des cordons, n'est point, comme on l'a dit, une imitation de l'éphod du grand-prêtre juif; ni, sans doute, un dérivé des brassières avec lesquelles les moines serraient leur tunique pour travailler. Voir Batiffol, *Études de liturgie*, p. 52. Il vient plutôt du linge porté par les anciens, appelé *amictus, focale, palliolum*, une sorte de cravate que l'on se mettait au cou et sur les épaules, sous la *pænula* ou la dalmatique, pour se garantir du froid. Dernier venu des ornements du prêtre à la messe, il n'apparaît qu'au VIIIe siècle dans l'*Ordo romanus Ius* sous le nom d'*anagolaium*, transcription du grec ἀναβόλαιον; il est appelé aussi *anagologium, anabolagium*; le terme *amictus* est plus tardif et n'existe qu'au IXe siècle dans la liste des dons faits par Angilbert à l'abbaye de Saint-Riquier. Amalaire a profité de l'usage qu'on en faisait pour protéger la gorge, par conséquent la voix : il lui attribue le symbole de modération, de discrétion dans le langage. *De ecc. off.*, II, 17; *P. L.*, t. CV, col. 1094. L'idée est conservée par le pontifical qui fait dire à l'évêque ordonnant le sous-diacre : « Recevez l'amict qui désigne la modération que vous devez avoir dans vos paroles. » On l'a porté longtemps sur l'aube; on avait même pris l'habitude de s'en couvrir la tête comme d'un capuchon, les moines le font encore, le sous-diacre le reçoit ainsi à l'ordination et le prêtre le pose encore sur sa tête avant de le mettre sur les épaules. Il est assez difficile d'expliquer l'origine de ces pratiques surtout de la dernière sur laquelle est basée le symbolisme du casque : « Placez sur ma tête, dit le prêtre en le prenant, le casque du salut pour repousser les tentations du démon. »

La *chape* paraît avoir été primitivement un manteau avec capuchon pour garantir de la pluie, *pluviale*; les jeunes gens qui demandaient à entrer dans l'ordre de saint Benoît l'apportaient souvent avec eux. Au Xe siècle, le mot *pluviale* devient liturgique, mais il a perdu le sens de manteau pour la pluie et, dès le début du IXe siècle, les grands monastères possédaient pour les offices des jours de fête des manteaux précieux appelés *pluviale* ou *cappa*; au Xe siècle, il y en a déjà beaucoup, Rome n'admettra la chape, comme vêtement strictement religieux, qu'au XIIe siècle. Le *mantum* du pape, la *cappa magna* de l'évêque, l'aumusse, la mozette sont des dérivés de la chape dont le capuchon s'est diminué, dont la partie qui forme manteau s'est allongée ou rétrécie.

L'*huméral* était d'abord un sac de toile que les acolytes suspendaient à leur cou pour recevoir le pain destiné à être consacré; ils pouvaient s'en servir aussi pour porter la sainte eucharistie dans les *tituli* qui devaient la recevoir de la messe papale, aux détenus pendant la persécution, aux malades. Les sous-diacres en usaient quelquefois comme d'une écharpe pour présenter à l'autel les lourds calices ministériels. L'huméral était donc d'abord un objet de première nécessité; quand on a cessé de recueillir le pain, quand la communion ne fut plus donnée aux fidèles que sous une espèce, ce sac servant au besoin d'écharpe devint inutile. Il se transforma en voile, prit les couleurs des ornements, fut orné comme eux et on en fit usage pour couvrir le calice, le ciboire en signe d'honneur. Le voile du calice, venu beaucoup plus tard, n'est en somme qu'un huméral plus petit : aux messes privées, aux messes des morts, les ministres n'avaient rien à porter et l'on pouvait se contenter de couvrir le calice d'une étoffe moins grande.

Vers le XIe siècle les évêques adoptent dans les cérémonies pontificales les bas et les sandales, les gants et le *succinctorium*, enfin la mitre, le pallium, parties de vêtements portés autrefois par les sénateurs, en assemblée ou autrement. Le pape commença souvent de s'en servir le premier, puis les évêques : c'est une marque de l'accroissement de puissance de ceux-ci à partir du Xe siècle et de la place d'honneur qu'ils occupent dans la hiérarchie féodale.

3° *Ornements de l'autel*. — D'autres ornements ne sont point portés par les ministres, mais entourent l'autel.

C'est d'abord l'*antipendium*, voile qui tombe devant l'autel, *ante pendere*. Pour expliquer son origine, il faut se le représenter comme une partie détachée de la nappe qui recouvrait l'autel et descendait jusqu'à terre par devant et sur les côtés; peu à peu, pour plus de commodité, on a échancré ce voile dans les coins, ensuite on a séparé ce qui tombait par devant et cette partie est devenue un parement indépendant de la nappe. Dès la plus haute antiquité, l'autel est considéré comme la figure du Christ, il est le Christ lui-même; au IVe siècle, on disait déjà que,

le corps du Sauveur ayant été enseveli dans un linceul, il faut à la messe, où le sacrifice de la croix est renouvelé, envelopper les offrandes dans un linceul, *sindon*, dans un suaire, *sudarium ;* la nappe d'une seule pièce favorisait beaucoup ce symbolisme. Le pontifical, à l'ordination du sous-diacre, en ajoute un autre : « De cet autel (qui est le Christ lui-même), les linges et les corporaux sont les membres du Christ, c'est-à-dire les fidèles du Christ, dont le Seigneur est entouré, comme de vêtements précieux. » Pour quelques auteurs, les ornements de l'autel signifient les vertus de Notre-Seigneur, sa charité en particulier, ou bien encore sa beauté; pour d'autres, des voiles doivent cacher l'autel, parce que Jésus est invisiblement présent au milieu de nous. Tout le monde s'accorde à voir dans les ornements qui entourent l'autel un hommage rendu à Celui qui s'y sacrifie.

Le même sentiment a inspiré d'en mettre au-dessus : baldaquin et ciborium, conopée du tabernacle, pavillon du ciboire, tentures. De tout temps, les peuples ont admis que le souverain devait avoir quelque chose au-dessus de la tête pour le protéger contre le soleil, contre les accidents, pour l'honorer ensuite. Le baldaquin pouvait être une étoffe portée dans les cérémonies publiques; il était disposé d'une manière permanente au-dessus du trône du roi, de la statue d'un dieu dans la *cella* du temple. Dans l'église, cette draperie recouvre d'abord les reliques, puis les personnages honorables, le pape en particulier et les évêques.

Quel objet a plus le droit d'être protégé contre tout accident matériel, signalé au regard, abrité royalement que l'autel, image du Christ, siège de la divinité vraiment, réellement, substantiellement présente : le baldaquin est destiné à rendre cet honneur. Au lieu d'être en étoffe, il peut être en marbre, en métal, couvrir tout l'autel et le palier où se tiennent le prêtre et ses ministres, il s'appelle alors *ciborium* et fait en quelque sorte partie de l'édifice : Constantin en offrit un à la basilique du Latran; les papes en donnèrent de très riches aux différentes églises de Rome.

Le conopée est le vêtement du tabernacle comme l'*antipendium* est le vêtement de l'autel; il est le signe de la présence eucharistique. Il ne peut être plus ancien que le tabernacle, tel que nous l'avons maintenant au milieu de l'autel, et qui ne remonte guère au delà du XIIe siècle. Le pavillon du ciboire pouvait exister auparavant, car certaines colombes eucharistiques, dont l'usage, assez répandu autrefois, remonte peut-être à une haute antiquité, étaient recouvertes d'un voile qui en faisait fonction.

Des tentures appelées courtines étaient autrefois dressées derrière l'autel, le long de la muraille et quelquefois aussi sur les côtés. Leur emploi très fréquent est constaté par l'histoire, par les anciens inventaires, par certains monuments qui existent encore, notamment à Sainte-Marie-Majeure. Dès le IVe siècle, elles étaient suspendues entre les colonnes du *ciborium* et, pendant quinze siècles, elles ont été la parure habituelle du maître-autel, du chœur tout entier et même, mais plus rarement, de la nef. Elles constituaient un ornement de très bon goût, assez varié puisqu'il prenait les couleurs du jour, et inspirait aux fidèles le respect qui doit entourer l'autel catholique; elles manifestaient en quelque sorte son excellence.

II. Discipline actuelle. — Les prescriptions de l'Église ont pour objet la matière, la couleur, la forme des ornements, la bénédiction qu'ils doivent recevoir, l'obligation de s'en servir.

1° *La matière des ornements.* — L'amict et l'aube, par conséquent le surplis, doivent être de toile de lin ou de chanvre, *ob reales et mysticas significationes. Decreta authentica S. R. C.*, 2600, 15 mai 1819. Par tolérance, les églises pauvres peuvent continuer de se servir des toiles de coton qu'elles ont, sans toutefois les renouveler : en 1878, la Congrégation des Rites a accordé deux ans à une église pour user ses linges de coton, n. 3455. Il est donc défendu d'en faire de nouveaux. — Le cordon doit être régulièrement aussi de lin ou de chanvre, 2067, ad 7, 22 janvier 1701, mais la soie et même la laine sont tolérées, 3118, 23 décembre 1862; une ceinture en soie d'une certaine largeur n'est pas permise aux simples prêtres, 4048 ad 6, 24 novembre 1899. — Les ornements sacrés proprement dits, chasuble, étole, manipule, voile du calice et bourse, dalmatique et tunique doivent être de soie. Les étoffes qui seraient tout en fil, coton ou laine sont interdites. « Il faut suivre les rubriques et l'usage de toutes les églises qui rejettent ces chasubles. » 2769, dubium V, ad 3, 23 septembre 1837; de même pour les chasubles de laine, 3773, ad 1, 23 juin 1892. Si la chaîne seulement est en coton, en laine ou en lin, de sorte que, le reste du tissu étant de soie véritable, « la soie seule apparaisse aux yeux des fidèles », ces ornements sont tolérés, 3543, 23 mars 1882. La S. R. C. a admis « un tissu de fils de soie et de filaments de mûrier nouvellement confectionné », 3796, 21 avril 1893; elle tolère aussi « selon l'usage des lieux, les ornements *ex auro contexta* », 3145, 26 avril 1866; mais elle exclut les tissus dans lesquels le cuivre ou le verre est mêlé à l'or et à l'argent, 2949, 11 septembre 1847. Il s'agit seulement, dans ces prescriptions, de la partie principale de l'ornement, mais non de la décoration, des broderies qui peuvent être en laine, etc., ni de la doublure : toutefois, celle du voile de calice doit toujours être en soie. La chape est assimilée à un ornement.

L'*antipendium* est ordinairement de soie, de drap d'or ou d'argent, mais rien n'est prescrit sur sa matière; il est permis de l'orner de broderies, de dessins; toutefois, la S. R. C. a interdit les images du Sacré-Cœur de Jésus et du Saint Cœur de Marie où il y a seulement un cœur, entouré d'épines et transpercé d'un glaive; elle ne permet ces emblèmes que pour la dévotion privée, 3492, 5 avril 1879. — Le conopée, qui recouvre le tabernacle, peut être de soie, de coton, de laine ou de fil, 3035 ad 10, 21 juillet 1855. Le pavillon du ciboire doit être en soie. — L'huméral, conformément à son origine, peut être en lin, il peut être en soie et devrait rester très souple pour être plus commodément utilisé.

2° *La couleur.* — Les anciens portaient surtout des vêtements de laine ayant conservé leur couleur naturelle, blanc-jaunâtre; quand les principales parties du costume civil formèrent le costume liturgique, une certaine uniformité devait donc régner dans celui-ci et l'opinion la plus répandue est que le blanc fut la première couleur liturgique. Au temps de saint Grégoire, il y en avait deux : le blanc d'abord, le marron pour les temps de pénitence; au IXe siècle, d'autres couleurs furent peu à peu admises. C'est seulement à cette époque que l'on peut apercevoir quelques germes d'un futur canon des couleurs; à la fin du XIIe siècle seulement il est possible de discerner l'existence de quelques règles sur ce sujet. La fixation des couleurs semble avoir été inspirée avant tout par des préoccupations symboliques : l'époque même où cette législation s'est précisée, celle de Durand de Mende et de Berthold de Constance le fait suffisamment pressentir. Un passage d'Honorius d'Autun autorise à conclure qu'au XIIe siècle sept couleurs étaient en usage dans la liturgie — les sept couleurs de la panthère — le noir, le blanc, le gris, le jaune, le vert, le bleu céleste, le rouge. *Sacram.*, 29, *P. L.*, t. CLXXII, col. 762-763. Dans son *De sacro altaris mysterio*, l. I, c. LXIV, Innocent III, né en 1160, est le premier témoin d'une réglementation qui servira de base à la discipline actuelle.

« Il y a, dit-il, quatre couleurs principales par lesquelles, selon les propriétés des jours, l'Église romaine distingue les vêtements sacrés : le blanc, le rouge, le noir et le vert. » Le blanc sert pour les fêtes des confesseurs et des vierges, parce que le blanc est le symbole de l'innocence et de l'intégrité ; c'est la couleur de la nativité du Sauveur et du Précurseur parce que l'un et l'autre est né pur, de l'Épiphanie à cause de la splendeur de l'étoile, de la Présentation à cause de la pureté de Marie, du jeudi saint à cause de la consécration du chrême, de l'Ascension à cause de la blancheur de la nuée dans laquelle est montée le Christ, de la dédicace d'une église parce qu'elle est épouse du Christ. Le rouge sert aux fêtes des apôtres et des martyrs, à cause du sang qu'ils ont versé pour le Christ, à celles de la croix, à la Pentecôte parce que l'Esprit-Saint apparut dans des langues de feu. Il y a deux fêtes des apôtres Pierre et Paul, de saint Jean-Baptiste : l'une en rouge rappelle le martyre, l'autre en blanc rappelle l'apostolat, la conversion, la naissance. Le noir est pour les jours de pénitence, il sert en conséquence dans l'Avent, à partir de la Septuagésime, et pour les défunts. Le violet n'est pour Innocent III qu'une variété de noir, un peu adouci, qu'on porte au dimanche *Lætare;* le vert aussi est une couleur intermédiaire, sans particulière signification, qui se prend à la férie. Durand de Mende indiquera le vert pour les dimanches après l'Épiphanie et la Pentecôte. *Rational*, l. III, c. XIX, 7.

C'est donc le symbolisme qui a dirigé dans le choix des couleurs, symbolisme que l'Église a recueilli en admettant les cinq couleurs dont parle Innocent III. L'acceptation commune d'un certain canon des couleurs ne date guère que du XIV[e] siècle et, jusqu'à l'unification liturgique du XIX[e] siècle, il exista une très grande variété. Aujourd'hui le blanc sert pour les fêtes de Notre-Seigneur, sauf celles qui rappellent sa passion, de la sainte Vierge, des anges, des confesseurs, des vierges, des saintes femmes, à la dédicace des églises, à la Toussaint. — Le rouge est porté à la Pentecôte, aux fêtes qui rappellent la passion, à celles des apôtres, des martyrs. — Le vert, à l'office dominical et férial du temps après l'Épiphanie et la Pentecôte. — Le violet, pendant l'avent et le carême, aux vigiles, à la fête des saints Innocents célébrée en semaine. — Le noir est porté le vendredi saint, aux messes et offices des morts. — Le rose peut remplacer le violet le troisième dimanche de l'avent et le quatrième dimanche de carême, à la messe privée et à l'office comme à la messe solennelle, *Cærem. episc.*, l. III, c. XIII, n. 11; *Decreta auth.*, 4084, ad 3, 29 novembre 1901. — Le bleu est autorisé en Espagne à la fête de l'Immaculée-Conception de la sainte Vierge; ailleurs, il est formellement interdit à moins d'un indult, de même le jaune, 2704 ad 4, 16 mars 1833; 2769, v, ad 1, 23 septembre 1837. — Le drap d'or peut remplacer le blanc, le rouge et le vert, mais non le violet et le noir; le drap d'argent, la couleur blanche, 3646, ad 3 et 4, 20 novembre 1885.

L'ornement tout entier doit être de même couleur ou, du moins, l'une des couleurs doit être tellement prédominante que les assistants ne puissent se tromper et alors, il ne doit servir que pour une couleur. La S. R. C. a permis aux églises pauvres d'user ces ornements de couleur indécise, elle défend d'en faire de semblables, 2675, 19 décembre 1829; 2682, ad 50, 12 novembre 1831; 2768, ad v, 2, 23 septembre 1837. Les évêques peuvent autoriser les églises pauvres à s'en servir « *donec consumentur* », 2675, 19 décembre 1829. Si la croix de la chasuble et les orfrois ou le chaperon de la chape étaient d'une couleur différente de l'étoffe, ce qui n'est pas régulier, l'ornement ne pourrait servir que pour une seule couleur, celle du fond, qui seul constitue l'ornement.

L'aube peut avoir des parements de couleur, 3780, ad 5, 12 juillet 1892; les dentelles du bas, ne devraient pas s'élever jusqu'à la ceinture. — Le cordon peut être de la couleur du jour, 2194, ad 3, 8 juin 1709. — L'*antipendium* doit couvrir toute la partie antérieure de l'autel et ne pas avoir seulement une largeur de 50 centimètres au milieu, 4000, ad 2, 10 septembre 1898; habituellement de la couleur du jour, il pourrait être toujours blanc. — Le conopée qui peut toujours être blanc, doit être de préférence de la couleur du jour; il ne doit jamais être noir, mais violet aux messes des morts, 3562, 1 décembre 1882. Quand le saint-sacrement est exposé, le conopée et la couverture de l'autel doivent toujours être blancs, 1615, ad 7, 8, 9, 9 juillet 1678; 2673, 19 décembre 1829. Le conopée ne doit pas être une simple plaque de métal ou de soie brodée ou un carton d'oléographie sur lequel sont les symboles de l'eucharistie, le saint nom ou l'image de Marie, 4000, ad 1, 10 septembre 1898. Le pavillon qui couvre le ciboire doit toujours être blanc. L'huméral reste habituellement blanc, sauf à la bénédiction des Saintes-Huiles où il est blanc pour le Saint-Chrême, vert pour l'huile des catéchumènes, violet pour l'huile des infirmes. Il n'a pas suivi l'évolution du voile du calice qui, à cause des messes privées, a été plus facilement confondu avec les ornements.

3° *La forme.* — Jusqu'au XVI[e] siècle, la chasuble garda quelque chose de l'ampleur de l'antique *pænula;* un peu échancrée sur les côtés jusqu'à la hauteur du poignet, elle restait un vêtement commode et élégant. A partir du XVI[e] siècle, à force de la diminuer, sous prétexte de donner plus de liberté aux mouvements, de la rendre moins lourde et moins coûteuse, elle a été peu à peu réduite à ce que nous la voyons actuellement. En 1572, saint Charles protestait déjà et voulait que la chasuble eût au moins 1 m. 30 de large et, au XVIII[e] siècle, preuve que les chasubles réduites n'étaient pas acceptées partout, un rituel de Rouen demandait « qu'elles fussent assez larges pour couvrir au moins le bras, faites d'une étoffe assez souple pour être soulevées par les extrémités sans gêner le célébrant. » En 1700, le diocèse de Toul avait encore des chasubles très amples servant à Noël et le vendredi saint, des chasubles forme Moyen Age pour les messes solennelles de la plupart des dimanches qui ont la couleur violette : cette forme ne fut donc jamais complètement abandonnée. A l'époque de dom Guéranger, avec l'unification liturgique, Mgr de Dreux-Brézé recevait du Saint-Siège l'autorisation pour les prêtres du diocèse de Moulins de se servir de chasubles amples et Lacordaire l'obtenait pour les dominicains français.

Le mouvement s'accentuant en leur faveur, Pie IX demanda compte aux évêques du changement survenu dans leurs diocèses, les invitant à donner les raisons qui l'ont motivé et, dans une circulaire du 21 août 1863, il déclare ceci : « Il ne semble pas qu'il y ait lieu d'innover sans avoir consulté le Saint-Siège. » Le décret ne fut pas inséré à sa place dans les *Decreta authentica*, mais les *Acta apostolicæ Sedis* du 1[er] février 1926, publient un autre décret du 9 décembre 1925, qui renvoie à la lettre de 1863. A la question : « Dans la confection et l'emploi des ornements servant pour le sacrifice de la messe et les fonctions sacrées, est-il permis de s'écarter de l'usage reçu dans l'Église et d'introduire une autre forme même antique ? » La S. R. C. a répondu : « Il n'est pas permis de s'en écarter sans consulter le Siège apostolique, d'après le décret ou circulaire de la S. R. C. aux Ordinaires en date du 21 août 1863. » Ce décret, inséré sous le n° 4398, dans

l'Appendice II des *Decreta authentica*, a été étudié dans la *Nouvelle revue théologique*, avril 1926; la *Revue apologétique*, 15 mai 1926; *Vie et arts liturgiques*, avril et juillet 1926; *Collationes Brugenses*, 1926; *The ecclesiastical Review* des États-Unis, août 1926. Nous résumons leurs explications d'après dom Roulin, *Linges, insignes...* c. VIII, *Les chasubles amples au point de vue du droit liturgique, de la tradition et de la beauté.*

1. Le Code, can. 811, § 1, dit que le prêtre doit porter à l'autel *sacra ornamenta a rubricis sui ritus præscripta*, sans préciser davantage. Ailleurs, can. 1296, § 3, il ajoute : *circa materiam et formam sacræ supellectilis serventur præscripta liturgica, ecclesiastica traditio et meliore quo fit modo, etiam artis sacræ leges.* Or le *Cérémonial des évêques* toujours en vigueur prescrit : « L'évêque est revêtu d'une chasuble *quæ hinc inde super brachia aptatur.* » L. II, c. VIII, 19. Les ministres doivent la relever avec soin. A la messe solennelle, le diacre et le sous-diacre en font autant pendant l'encensement, à l'élévation : ce qui n'a aucun sens et ne peut même se faire avec la forme étroite. — D'après le pontifical (ordination du prêtre), la chasuble doit représenter l'ardeur de la charité : « Dieu peut l'augmenter en nous. » Ce serait une charité bien étriquée que symboliserait la chasuble étroite.

2. La tradition ecclésiastique est en faveur de la chasuble ample (dom Roulin ne veut pas que l'on dise chasuble gothique, le mot gothique désigne un style non une forme), puisqu'elle a régné seule pendant seize siècles, qu'elle a duré même aux XVIIe et XVIIIe siècles, qu'en Angleterre on a repris, à la renaissance catholique, les chasubles identiques à celles d'avant le protestantisme. Voir là-dessus Barbier de Montault, *Le costume*, t. II, c. III; Bona, *Rerum lit.*, l. I, c. XXIV, § 8; Stappen, *Sacra liturgia*, t. III, p. 108; *Ephemerides liturgicæ*, t. X, 1896, p. 278.

3. De nombreuses églises, et celles de Rome même, s'en servent sans être inquiétées : en 1867, l'archevêque d'Utrecht constatait que les rédemptoristes avaient des chasubles faites d'après les données de saint Charles; Pie IX en portait de plus larges encore; Pie X s'en servit et en donna à diverses églises; en 1924, une chasuble assez ample, de caractère celtique très pur, fut offerte à Pie XI; en 1925, ce pape bénit un grand nombre de vêtements de forme antique; des centaines figuraient à l'exposition des 2, 3, 4 janvier. Le cardinal Mercier en fit faire toute une série pour le séminaire Léon XIII. Dans *toutes* les églises reconstruites en Belgique après la guerre, *toutes* les chasubles détruites ont été remplacées par des chasubles amples, simples, légères. C'est par milliers qu'elles existent dans les cathédrales, les communautés, les églises.

4. Mgr Callevaert conclut de ces faits que dans le décret « on n'a certainement pas en vue l'usage reçu dans l'Église universelle », art. cité, p. 183, et il en donne cette raison que, dans l'Église latine, il existe au moins trois types modernes de chasubles : la forme romaine assez large, au moins par devant, la forme française plus étroite, la forme espagnole qui l'est davantage encore. Ces formes constituent des « types de vêtement dont l'usage est approuvé dans l'Église ». Les chasubles amples ont existé de tout temps, même au XVIIe et au XVIIIe siècles, et les centaines d'églises qui les ont reprises, il y a maintenant soixante et quatre-vingts ans, n'ont fait et ne font toujours que continuer cet usage. Voir dom Roulin, *op. cit.*, p. 109 sq.

La variété dans l'ornementation est plus grande encore, là non plus l'*usus in Ecclesia receptus* n'est l'uniformité : en Italie, la croix n'existe qu'en avant, en France elle est par derrière; on n'en met pas en Espagne; l'auteur de l'*Imitation*, qui la voit par devant et par derrière, avait sous les yeux une chasuble ample avec une croix dont les bras étaient relevés.

5. Selon les auteurs cités, la lettre de 1863 fait allusion à des changements qui pourraient étonner les fidèles et les troubler. Il faut admirer ici la prudence de notre mère l'Église qui veille au bien sans vouloir trop préciser, ni gêner une liberté légitime : « Je ne sache pas, écrit Callewaert, que le fait de porter une chasuble plus ample puisse troubler qui que ce soit. » Art. cité, p. 184-185. Nombre de cardinaux, d'évêques, de prêtres s'en servent, à l'édification des fidèles qui aiment à « prier sur de la beauté » comme le demandait le pape Pie X. Souhaitons donc avec M. Rabotin que, « sous la direction des autorités compétentes, avec le concours d'artistes épris de sens liturgique et connaisseurs des traditions, et de techniciens au courant de toutes les ressources actuelles, revive dans nos églises la splendeur du costume liturgique : la restauration de la vraie musique d'Église montre bien que ce vœu n'a rien d'impossible. » *Liturgia*, p. 313.

4° *Bénédiction.* — Les ornements proprement dits, dont le prêtre se revêt pour célébrer la messe, l'amict, l'aube, le cordon, le manipule, l'étole, la chasuble doivent être bénits : le *Ritus servandus* le prescrit tit. I, 2, et le Code ajoute : *ad normam legum liturgicarum benedici debet (sacra supellex) antequam ad usum sibi proprium adhibeatur.* Can. 1304. Ces objets ne sont donc pas bénits par l'usage, S. R. C., 3162, ad 7, 31 août 1867; il est mieux de bénir la bourse et le voile du calice, les tunique, dalmatique, huméral et même la chape; on n'y est pas obligé. En pratique, on bénit en même temps toutes les parties de l'ornement que l'on reçoit, sans en retrancher aucune; si un manipule ou une étole avaient été refaits à neuf, il faudrait les bénir de nouveau, mais non le voile du calice.

Ces bénédictions sont de droit réservées à l'évêque qui peut permettre à un simple prêtre de les faire : *Benedictiones ab episcopo, vel aliis facultatem habentibus faciendæ*, dit le rituel; voir aussi Code, can. 1304, 1, 2, 3, 4, 5. Le rituel a une bénédiction spéciale pour les ornements, pour les nappes de l'autel, pour le corporal et la pale. Les simples prêtres doivent se servir de la première même pour le cordon. S. R. C., 3392, 16 mars 1876.

5° *Obligation de s'en servir.* — L'Esprit-Saint épuise les comparaisons pour nous faire admirer la splendeur du grand-prêtre Simon revêtu de ses ornements : il est l'étoile du matin, la lune dans son plein, un soleil resplendissant, l'arc-en-ciel aux mille couleurs, une rose, un lis, un parfum d'encens, un vase d'or, un olivier fertile, un cyprès qui s'élève dans les airs. Eccli., L, 6-12. Combien plus le prêtre de la Loi nouvelle, autre Jésus-Christ, doit paraître transfiguré à l'autel.

Le Code se contente de dire : « Pour célébrer la messe, le prêtre doit porter un vêtement convenable qui aille jusqu'aux talons et les ornements sacrés prescrits par les rubriques de son rite. » Can. 811, § 1. Le concile de Trente voit dans « les vêtements et autres choses semblables... de quoi faire valoir un si grand sacrifice et de quoi élever le cœur des fidèles à la contemplation des choses les plus hautes qui y sont cachées. » Sess. XXII, c. V. Il dit anathème à ceux qui y verraient « des excitants à l'incrédulité plutôt que des adjuvants de la piété. » Can. 7. Les rubriques du missel font au prêtre qui célèbre la messe l'obligation de porter la chasuble sur l'aube « *semper utitur planeta super albam.* » *Rubr. gen.*, XIX. L'Église rend obligatoire *(orationes dicendæ)* les prières à réciter par l'évêque et le prêtre en se revêtant des ornements. Le *Ritus servandus* indique la manière de prendre l'amict, l'aube, le cordon, le manipule, l'étole, la chasuble, I, 2-5. On n'a le droit d'omettre aucun d'eux. *De defectibus*, X, 1. Voir aussi pour les céré-

monies particulières à l'évêque, *Cærem. episc.*, l. II, c. VIII, 12-15, 19-22; c. XIII, 7-11.

Les théologiens enseignent qu'il y aurait faute mortelle à célébrer sans *aucun* des ornements liturgiques; d'après saint Liguori ce serait matière grave de dire la messe sans chasuble, sans aube et sans étole, l. VI, n. 289, éd. Gaudé, t. III, p. 267, et en note un indult de la Propagande du 30 novembre 1828. La nécessité de dire la messe pour donner le viatique à un mourant ne serait pas une excuse suffisante. *Ibid.*, n. 377, p. 368. Le cordon, l'amict, le manipule même ne sont pas aussi impérieusement exigés.

On prend la chape pour les processions, pour les bénédictions qui se font à l'autel; de même à l'office des laudes et des vêpres solennellement chantées. Le prêtre assistant s'en revêt pour la messe pontificale et celui qui fait l'absoute après la messe pour les défunts. Le diacre prend la dalmatique, le sous-diacre la tunique à la messe solennelle (sauf les exceptions prévues par les rubriques), aux processions, aux bénédictions quand ils assistent le prêtre. *Rubr. gen. missalis*, XIX. La chape, pas plus que l'étole n'est un signe de juridiction, 3035 ad 2, 21 juillet 1855. Pour la messe, le prêtre croise l'étole sur sa poitrine; l'évêque la laisse pendre de chaque côté pour marquer la plénitude du sacerdoce qu'il a reçue. L'huméral est nécessaire pour les bénédictions avec le ciboire, comme avec l'ostensoir; on doit en couvrir le ciboire quand on porte solennellement la communion aux malades. L'étole doit être prise avec le surplis non seulement pour l'administration des sacrements, mais pour les sacramentaux, bénédictions, recommandation de l'âme, obsèques, exorcismes. Voir *Decret. auth.*, t. V, art. *Stola*, p. 469.

Les *Rubricæ generales*, XX, prévoient que l'autel doit être orné autant que possible, *quoad fieri potest*, d'un parement, *pallio*, de la couleur du jour; elles n'obligent donc pas absolument. On a pris, au moins en France, l'habitude de n'en mettre qu'aux messes des morts; il serait mieux de l'avoir habituellement et l'on revient à cet usage dans plusieurs églises. Le conopée, le pavillon sont toujours obligatoires. Le rituel dit que le tabernacle où est renfermé le saint-sacrement doit être « décemment couvert du conopée ». Ce que nous appelons pavillon est le conopée du ciboire, lequel doit être « couvert d'un voile blanc en soie, et orné le mieux possible ». Code, can. 1270. Les tentures autour de l'autel sont facultatives, elles ont pour elles la tradition, la beauté, et peuvent aider la piété.

6° *Le respect.* — Benoît XIV n'exige « pas une ornementation riche et précieuse; nous n'ignorons pas, dit-il, qu'elle n'est pas possible partout, mais nous désirons la décence et la propreté, qu'il n'est permis à personne de négliger, qui se concilient très bien avec la pauvreté. » Encycl. *Annus*, 19 février 1747.

En dehors des clercs et des personnes qui en ont la charge, nul ne peut toucher le corporal, la pale, le purificatoire. La même rigueur n'existe pas pour tout ce que nous avons appelé ornements; il est permis à tous de les manier, mais on doit le faire avec précaution; il faut les ranger avec décence, les réparer à temps : « Les ornements sacrés bénits ou consacrés perdent leur bénédiction ou leur consécration : 1° S'ils ont subi de telles déchirures, de tels changements qu'ils aient perdu leur forme primitive et qu'ils ne soient plus aptes à leur première destination, si la manche de l'aube est enlevée, si le cordon ne peut plus faire le tour de la ceinture; 2° lorsqu'ils ont été employés à des usages inconvenants ou exposés en vente publique. » Code, can. 1305. 3° Lorsqu'on en a fait d'autres ornements : si, dans une aube, on a taillé des amicts, les amicts doivent recevoir une nouvelle bénédiction. Voir de Herdt, *Sacræ liturgiæ praxis*, I, n. 169, Van der Stappen, III, q. 119. Les anciens ornements; en raison de cette bénédiction qu'ils ont reçue, ne peuvent être ni vendus, ni employés à des usages profanes; si l'étoffe ne peut plus servir à aucun usage sacré, le mieux est de la détruire en la brûlant, à moins que la commission diocésaine des monuments ne juge qu'elle mérite d'être exposée dans un musée, ou qu'elle peut encore servir à la confection d'ornements pour les églises pauvres.

Les auteurs de liturgie ont généralement des détails assez longs sur les ornements; P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, in-12, Paris, 1919; *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1919; *Le costume liturgique romain*, p. 32-83; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. I, c. III; Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, I, 24; D. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, très grand nombre d'articles; Duchesne, *Origines du culte*, c. XI, *Le costume liturgique;* Lebrun, *Explication de la messe*, 1626, p. 52; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. *vêtements;* Martinucci, *Manuale sacrarum cæremoniarum*, 3e éd., par Menghini, 4 in-8°, Rome, 1911; Rohaut de Fleury, *La messe*, t. VII et VIII; dom Roulin, *Linges, insignes et vêtements liturgiques*, Paris, 1930; Viollet le Duc, *Dictionnaire du mobilier*, 1858-1875.

Sur la manière de confectionner les ornements : J. Braun, S. J., articles divers dans *Catholic encyclopedia;* L. de Farcy, *La broderie du XIe siècle jusqu'à nos jours;* A. Fortescue, D. D. D. Ph., *The vestments of the roman rite*, brochure, 1925; V. Gay, *Glossaire archéologique*, 1887, nouvelle édition, 2 vol. 1929; R. James, *The origin and developpment of roman liturgical vestments*, 1926; M. Magistretti, *Delle vesti ecclesiastiche in Milano*, spécial à la liturgie ambrosienne, mais très instructif; Bénédictines de Saint-Louis du Temple, *Guide pratique pour la confection des ornements gothiques*, s. d.; Revues, *L'artisan liturgique* et l'*Ouvroir liturgique;* ces deux périodiques peuvent manquer de critique mais donnent beaucoup d'informations, de figures; Maison de la Bonne Presse, *Ornements d'église*, *Lingerie d'église*.

A. MOLIEN.

ORONTIUS DE HONFLEUR, tertiaire régulier de Saint-François d'Assise. Né à Honfleur, en Normandie, vers 1595, il appartint à la province Saint-Yves des tertiaires réguliers. Il fut trois fois provincial, ainsi que définiteur général, et mourut à Paris le 27 avril 1657. Il composa : 1. *Methodus recte et breviter peccata confitendi cum exercitatione quotidiana et directione præcipuarum actionum;* — 2. *Kalendarium festorum beatorum ac sanctorum trium ordinum S. Francisci cum rubricis propriis Francisci Bordoni*, qu'il augmenta et publia à Paris, en 1653; — 3. *L'esclavage de la Vierge*, Paris, 1646, son ouvrage principal, qui, d'après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 300, fut mis à l'Index. Nous ne l'avons cependant pas pu trouver ni dans l'*Index librorum prohibitorum Leonis XIII jussu et auctoritate recognitum et editum*, Rome, 1900, ni dans les *Indices*, édités soit *jussu Alexandri VII*, Rome, 1664, soit *jussu Benedicti XIV*, Rome, 1758.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édition, t. II, Rome, 1921, p. 300-301; E. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, t. II, Rouen, 1860, p. 355.

A. TEETAERT.

OROSE, prêtre espagnol et écrivain ecclésiastique (première moitié du Ve siècle). I. Le personnage. II. L'œuvre.

I. LE PERSONNAGE. — En 414, arrivait à Hippone un jeune prêtre espagnol nommé Paul Orose, sur les antécédents duquel nous avons peu de données. Les patriotismes locaux se sont un peu échauffés à son sujet; Braga d'une part (l'ancienne Braccara), Tarragone de l'autre le revendiquent; les titres de Braga semblent les plus sérieux. Chassé de la péninsule par la récente invasion des hordes barbares, qui, après

avoir franchi le Rhin en 406, s'étaient répandues en Gaule et avaient passé les Pyrénées, il s'était dirigé vers Hippone, attiré par la grande réputation d'Augustin. Les belles qualités du jeune homme avaient séduit le saint évêque. Voir saint Augustin, *Epist.*, CLXVI, 2, *ad Hieronymum*, *P. L.*, t. XXXIII, col. 720; CLXIX, 13, *ad Evodium*, col. 757. Curieux de questions théologiques — en particulier le problème de l'origine de l'âme humaine le préoccupait beaucoup — désireux d'étudier à fond l'Écriture, il semblait devoir être un excellent disciple. Augustin pourtant lui conseilla de se rendre de préférence à Bethléem, où Jérôme saurait mieux répondre à ses désirs. Sur l'origine de l'âme, l'évêque d'Hippone n'arrivait pas encore à se faire une doctrine et, quant à l'étude scientifique de l'Écriture, n'était-ce pas le domaine réservé de Jérôme? D'ailleurs, il y avait quelque intérêt à mettre au courant ce dernier, par un messager intelligent, des controverses qui venaient d'éclater en Afrique autour de la question du péché originel, de la grâce, du libre arbitre. Ainsi, au printemps de 415, Orose partait-il pour la Terre sainte. Outre deux lettres d'Augustin, n. CLXVI et CLXVII, adressées à Jérôme, lettres de recommandation et qui posaient aussi des questions théologiques, le prêtre espagnol emportait une longue épître écrite peu auparavant par l'évêque d'Hippone à un collègue de Sicile, premier crayon du traité *De natura et gratia* alors sur le chantier.

En arrivant en Palestine, Orose tombe en pleine agitation théologique. Le solitaire de Bethléem y menait la vie dure à Pélage, réfugié, depuis peu, auprès de l'évêque Jean de Jérusalem; il venait de donner la plus grande publicité à une lettre adressée par lui-même à un Occidental nommé Ctésiphon, où étaient vivement prises à partie les erreurs pélagiennes. Saint Jérôme, *Epist.*, CXXXIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1148 sq. Il commençait la rédaction de ses *Dialogues contre les pélagiens*. Orose, qui avait reçu, en Afrique, sur la doctrine qu'il convenait d'opposer aux novateurs, d'utiles précisions, ne pouvait manquer de prendre part à la bataille. Il le fit avec une fougue qui attira l'attention de l'évêque de Jérusalem. Désireux de tirer au clair une question sur laquelle tous les esprits s'échauffaient, Jean convoqua Pélage, d'une part, Orose, de l'autre, avec quelques-uns de ses amis, à un colloque qui eut lieu dans la Ville sainte, le 30 juillet 415. Ce n'était pas un concile au sens propre du mot; et il n'y avait pas d'acte régulier d'accusation déposé par Orose contre Pélage. Le prêtre espagnol était plutôt convoqué pour tenir les Orientaux au courant de ce qui s'était déjà passé en Afrique. Estimant, à tort ou à raison, que Pélage était soutenu par Jean, Orose semble bien avoir pris à l'endroit de celui-ci une allure tant soit peu impertinente. Il s'embrouilla du reste dans ses explications théologiques et, dans le feu de la discussion, finit par lâcher des propos que, six semaines plus tard, l'évêque lui reprocha comme une hérésie flagrante. Jean avait cru comprendre (ou feint de comprendre) qu'au dire d'Orose l'homme, *même avec le secours de Dieu*, n'était pas capable d'éviter le péché. Bref, cette réunion de Jérusalem, dont Pélage se tira sans trop d'inconvénients, mit Orose en fâcheuse posture. Sur toute cette affaire, voir son *Liber apologeticus* analysé plus loin. On ne voit pas qu'il ait figuré au concile de Diospolis, réuni dans les derniers jours de décembre, où une accusation en règle contre Pélage fut déposée au nom des deux évêques gaulois, Héros et Lazare. Pourtant il était encore en Palestine, puisqu'il eut connaissance de l'invention du corps de saint Étienne qui eut lieu au moment même du concile. Voir *Epistola Luciani de revelatione corporis Stephani*, *P. L.*, t. XLI, col. 807 sq., et surtout col. 815. Dès que la navigation fut possible, au printemps de 416, Orose quitta la Terre sainte, emportant des reliques de saint Étienne (cf. Gennade, *De viris ill.*, n. 39), une lettre de Jérôme à Augustin (S. Jérôme, *Epist.*, CXXXIV), simple accusé de réception des deux lettres de l'évêque d'Hippone, mais surtout la lettre des évêques Héros et Lazare sur le concile de Diospolis (pas conservée, mais signalée dans la lettre du concile de Carthage de 416, S. Augustin, *Epist.*, CLXXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 759). Rentré à Hippone, il voulut immédiatement se rendre dans sa patrie, pour y porter les précieuses reliques amenées de Palestine. Mais, pour des raisons qui nous échappent, il ne put dépasser les Baléares. Voir ce renseignement dans l'*Epistola de Judæis* de l'évêque Sévère de Majorque, *P. L.*, t. XX, col. 733 B C. Les reliques restèrent à Magona (Mahon dans l'île de Minorque) et Orose retourna à Hippone. Sur les encouragements d'Augustin, qui, entre les passes d'armes avec les pélagiens, travaillait pour lors à la *Cité de Dieu*, Orose se mit à la rédaction de son grand ouvrage d'apologétique historique, *Historiarum adversus paganos libri VII*, qu'il dut terminer en 417. Après quoi, l'on perd les traces du jeune prêtre espagnol.

II. L'ŒUVRE LITTÉRAIRE. — Un peu ébloui par l'ampleur de ce gros ouvrage d'histoire, Gennade a oublié de mentionner deux opuscules d'Orose qui se sont conservés. Voir *De vir. ill.*, n. 39, *P. L.*, t. LVIII, col. 1080.

1° *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (*P. L.*, t. XXXI, col. 1211-1216; édit. G. Schepss avec les œuvres de Priscillien dans le *Corpus* de Vienne, t. XVIII, p. 151-157). — C'est le mémoire adressé par Orose à saint Augustin lors de sa première arrivée à Hippone. Les priscillianistes, entre autres questions délicates, avaient soulevé celle de l'origine de l'âme humaine et ils lui donnaient une solution en rapport avec leurs idées générales, pénétrées de manichéisme. *Loc. cit.*, n. 2. Pour combattre ces idées, deux Espagnols, nommés tous deux Avitus, entreprirent de s'éclairer, car la question semblait de celles que le magistère ecclésiastique n'avait pas encore tranchées. Ils partirent donc, l'un pour Jérusalem, l'autre pour Rome, et de leur voyage rapportèrent, le premier les œuvres d'Origène, le second celles de Marius Victorinus. Finalement ce fut l'influence du savant alexandrin qui l'emporta dans la péninsule. Pourtant, s'il y avait beaucoup de bon en ces doctrines d'Origène, divers points ne laissaient pas d'effaroucher l'orthodoxie espagnole. Certains prenaient ombrage de cette expression d'Origène que l'âme était créée *ex nihilo : non tamen persuaderi poterat factam esse de nihilo, argumentantes quia voluntas Dei nihil esse non possit.* D'autres incriminaient la doctrine d'Origène et de saint Basile, suivant laquelle le monde, avant de venir à l'existence, avait toujours subsisté dans la sagesse divine : *omnia antequam facta apparerent semper in Dei sapientia facta mansisse.* Surtout on s'alarmait, avec plus de raison, semble-t-il, des théories développées par l'auteur du *Péri Archôn* sur l'origine commune de tous les esprits, anges, âmes humaines, démons, sur le monde considéré comme un lieu d'expiation, sur la nature et la durée du feu de l'enfer, sur l'apocatastase (*omnes peccatorum animas post purgationem conscientiæ in unitatem corporis Christi esse redituras*) étendue même au diable : *cum substantia in eo* (*sc. diabolo*) *bona facta perire non possit, exusta in totum malitia diaboli aliquando salvandam esse substantiam.* Enfin on était inquiet de certaines idées sur la nature du corps de Jésus d'une part, sur la composition des astres d'autre part. Sur tous ces points, où la discussion s'animait Orose sollicitait l'avis de celui qui était déjà regardé comme l'oracle de la chrétienté.

A toutes ces questions Augustin ne fit pas sur l'heure de réponse pertinente; du moins essaya-t-il dans son *Liber ad Orosium contra priscillianistas et origenistas*, *P. L.*, t. XLII, col. 669-677, de mettre au point quelques-uns des problèmes soulevés. Voir aussi la lettre à Évode d'Uzala, déjà citée, *Epist.*, CLXIX, 13, t. XXXIII, col. 757. Le *Commonitorium* montre bien que la théologie d'Orose n'était point encore très assurée; c'est un peu la même impression que donne le traité suivant :

2° *Liber apologeticus* (*P. L.*, t. XXXI, col. 1173-1212; édit. C. Zangemeister, dans le *Corpus* de Vienne, t. V, p. 603-664). — Composé après une altercation assez vive d'Orose avec Jean de Jérusalem, altercation qui eut lieu le 14 septembre 415, ce livre se présente comme une défense personnelle de l'auteur et de son attitude dans l'affaire de Pélage et lors de la réunion de Jérusalem. Le titre donné dans *P. L.*, *Contra Pelagium, de arbitrii libertate*, n'est donc pas très exact et n'a pas de garantie dans la tradition manuscrite. L'édition de *P. L.*, reproduction de l'édition Havercamp (1767) compte 48 numéros, mais il faut en retrancher, comme l'avait déjà fait Gallandi et comme le fait Zangemeister, les numéros 32 (à partir de *hanc esse intentionem*, col. 1201 B) à 46 (jusqu'à *Scripturas utique non avertens Novi Testamenti ubi didicimus*, col. 1209 C). Ce long développement est une reproduction à peu près textuelle du *De natura et gratia* de saint Augustin, n. 13-21 et 3-13, *P. L.*, t. XLIV, col. 253-257, et 249-253. Il y a tout lieu de croire non à un plagiat d'Orose, mais à une erreur de copiste, très ancienne, car tous les mss. la donnent. Si Orose avait lui-même inséré le texte augustinien dans sa composition, la soudure serait moins malhabile; au contraire, en supprimant le développement en question, on obtient un sens très satisfaisant : *Mea sententia est, quia et in hoc quoque peccamus, qui cum infirmi sumus, de infirmitate conquerimur* (col. 1201 B), *sicut Apostolus ait : « Numquid dicet figmentum ei qui se finxit, quid me fecisti sic? » Infirmitatis ei quereta propriæ virtutis ambitio est* (col. 1209 C).

Tel quel, l'ouvrage se ressent fort des circonstances où il a été composé, et du milieu où il a vu le jour. Les idées, toutes voisines de celles que développe saint Jérôme dans la *Lettre à Ctésiphon* et les *Dialogues contre les pélagiens*, sont peu claires, mal enchaînées. L'argumentation est plus que faible, noyée dans une érudition scripturaire tumultueuse. L'allure est toujours polémique : à l'endroit de Jean de Jérusalem, Orose adopte l'attitude qu'eut trop souvent le solitaire de Bethléem.

S'adressant au clergé palestinien, celui-là peut-être qui allait se réunir à Diospolis, l'auteur entend à la fois laver son orthodoxie des soupçons que l'on a élevés contre elle, et mettre au jour la perfidie (entendons l'hétérodoxie) de Pélage : *non solum defensor fidei meæ sed etiam perfidiæ manifestator alienæ*, n. 1, col. 1175 A. Deux parties en somme : Défense personnelle d'Orose contre l'accusation portée à son endroit par Jean de Jérusalem, n. 1-10, attaque en règle contre Pélage, n. 11 à la fin. — Comme nous l'avons dit, dans la chaleur de la discussion, Orose, à la réunion de juillet, avait lâché une proposition que l'on avait ainsi comprise : *Nec cum Dei adjutorio potest esse homo sine peccato*. L'auteur faisant, à sa manière, le récit des événements se défend d'avoir prononcé une telle parole; il n'hésite pas à déclarer que c'est un exécrable blasphème. Mais, en revanche, l'idée de Pélage « que l'homme peut être sans péché et garder les commandements de Dieu, s'il le veut, » cette idée est non moins condamnable, même si l'on fait mention de ce secours très général de Dieu, dont parlent les pélagiens et qui est constitué par les forces mêmes de la nature, don de Dieu, ou les excitants au bien que sont et les promesse et les menaces diverses, sans compter les exemples des saints et du Christ. Entré dans cette voie, Orose rejoint très sensiblement l'argumentation des *Dialogues* hiéronymiens. Les développements sur l'impossibilité pour l'homme d'être sans péché s'inspirent des mêmes preuves et souffrent des mêmes imprécisions. En particulier, Orose n'arrive pas à faire une distinction claire entre ce que les théologiens postérieurs appelleront le « concours divin », indispensable pour tous les actes, quels qu'ils soient, et l'influx surnaturel nécessaire pour rendre méritoires les actes de la vie morale. Cette exagération qui lui fait réclamer l'*auxilium divinum* pour tous les actes de l'homme, *cunctis et singulis*, l'amène d'ailleurs à une heureuse conséquence; elle le force à reconnaître que Dieu donne sa grâce à tous, chrétiens et païens. Voir en particulier, n. 19, col. 1188-1189, le développement : *Mea semper hæc est fidelis atque indubitata sententia.* Notons encore un essai, qui ne se trouvait guère dans saint Jérôme, de rattacher la nécessité du secours divin au fait de la chute originelle, n. 26-27, chute qui a laissé l'humanité en état de péché : *Adam generat filios trahentes secum seminis infidelis originale peccatum*, n. 26, col. 1195 C. Enfin Orose insiste plus que ne l'avait fait Jérôme sur l'affirmation que la nature n'est pas mauvaise, mais simplement infirme. Voir surtout n. 29. Mais, somme toute, le séjour d'Orose auprès d'Augustin a encore été trop bref, pour qu'il ait pu s'assimiler, dans sa plénitude et sa subtilité, toute la doctrine du maître. Nous allons constater une semblable impuissance dans la dernière œuvre de notre auteur, qui est aussi la plus considérable.

3° *Historiarum adversus paganos libri septem* (*P. L.*, t. XXXI, col. 663-1174; édit. C. Zangemeister, dans le *Corpus* de Vienne, t. V, p. 1-600).

1. *Occasion et date.* — Depuis que les vagues des invasions germaniques avaient commencé à déferler sur l'empire romain (Rome avait été prise et pillée par Alaric en 410), il ne manquait pas de gens, parmi les attardés du paganisme, pour rendre le christianisme responsable de la catastrophe où l'on sentait qu'allait s'abîmer la *Res romana*. Abandonnés par les chefs et par la foule, les dieux de Rome, qui en avaient autrefois assuré la grandeur, abandonnaient à leur tour l'ingrate république. — L'évêque d'Hippone avait prêté l'oreille à ces déclamations, et il avait commencé la rédaction du grand ouvrage qui allait l'occuper de longues années, la *Cité de Dieu*. Il entendait y répondre directement à ces clabauderies, y faire le procès de cette conception sophistiquée de l'histoire. Déjà dix livres en avaient paru; Augustin s'occupait à la composition du onzième. Mais, distrait par tant d'autres soins, il n'avait guère le temps de faire dans les historiens du passé les recherches qui lui permettraient d'étoffer sa démonstration. Il demanda au jeune Espagnol, maintenant revenu de l'Orient, de se livrer à ce travail, de dépouiller les œuvres anciennes pour y trouver la preuve péremptoire que le passé de la République et même du monde n'avait pas été si heureux que le prétendaient, pour les besoins de leur thèse, les pessimistes de l'heure présente, qu'il fallait en rabattre quand l'on parlait, par opposition aux misères contemporaines, des temps glorieux de jadis. Voir Orose, *Hist.*, l. I, prol., col. 665-666.

La date de composition de l'ouvrage d'Orose est ainsi facile à déterminer. Le l. X de la *Cité de Dieu* a vu le jour avant 416. Orose commence donc en 416, après son retour d'Orient; il donne la date où il termine, l. VII, c. XLIII, n. 19, col. 1174 B. *Explicui... ab initio mundi usque in præsentem diem, hoc est per annos quinque mille sexcentos decem et octo* (5618) (leçon de Zangemeister, p. 564, préférable à celle de *P. L.* :

septemdecim). Cette date de 5618 correspond, d'après la computation d'Orose, à notre année 417; elle se trouve confirmée par une donnée qui se lit l. VII, c. xli, n. 2, col. 1167 B; p. 553, suivant laquelle, au moment où l'auteur écrit, il y a deux ans que les Goths ont envahi l'Espagne; il ne peut s'agir que de l'invasion qui eut lieu en 415, sous le roi Ataulf. Ainsi, c'est en moins de deux ans qu'Orose a mené à terme l'œuvre qu'Augustin lui avait demandée.

2. *Sources. Mode de composition.* — Deux ans, c'est bien peu si l'on songe à la masse considérable des documents qu'il aurait fallu dépouiller et ordonner. Mais les travaux modernes sur Orose montrent combien la tâche lui a été facilitée. — On trouvera à la fin de l'édition de Zangemeister, p. 684 sq., la liste complète de tous les auteurs dont s'est servi Orose, et la liste aussi des auteurs qu'il cite, p. 681-682. On constatera d'abord que les deux listes ne coïncident pas. C'est qu'il cite des noms qu'il n'a connus que de seconde main et que, d'autre part, il ne cite pas des ouvrages qui lui ont fourni la plus grande partie de son texte. En particulier la *Chronique* d'Eusèbe, sous la forme d'adaptation latine que lui avait donnée saint Jérôme, n'est mentionnée nulle part, alors qu'elle a fourni, avec les cadres généraux de tout l'ouvrage, un bon nombre des faits rapportés dans les 4 premiers livres et à peu près toute la matière du l. VII; de même Rufin, qui n'est pas cité non plus, est-il le garant des autres faits rapportés en ce même livre VII.

Reste la masse, imposante encore, des auteurs cités et utilisés par Orose : Salluste, Suétone, Justin (l'abréviateur de Trogue-Pompée) et surtout Tite-Live dont il semblerait, à première vue, que notre auteur a dû parcourir les 142 livres; travail énorme! Mais l'émerveillement cesse quand on y regarde de plus près. Ce n'est pas dans le texte original qu'Orose a lu Tite-Live, mais dans un *Epitomé*, qui ne s'est pas conservé, et dont les *Periochæ* liviennes, que nous avons, donnent assez bien l'idée. Cela ramène déjà à un assez petit nombre de pages l'œuvre énorme du grand historien; sans compter qu'Orose dépend encore de deux autres abrégés: les *Bellorum romanorum libri duo*, de Florus, composés vraisemblablement sous Hadrien, et le *Breviarium ab Urbe condita* rédigé par Eutrope sous Valens. Si l'on se représente enfin que Justin, son principal garant pour l'histoire d'Orient, n'est lui-même qu'un abréviateur, et d'assez médiocre étendue, que Tacite ne semble pas avoir été sérieusement utilisé, on voit en somme que le matériel dont Orose s'est servi ne représentait pas un nombre extrêmement considérable de feuillets.

Ces pages, il les a parcourues avec une préoccupation unique, celle de relever dans le passé tous les événements funestes et ceux-là seuls. Ce faisant, il croit réaliser le vœu d'Augustin : *Præceperas ergo ut ex omnibus qui ad præsens possunt historiarum aut annalium fastis, quæcumque aut bellis gravia aut corrupta morbis aut fame tristia aut terrarum motibus terribilia aut inundationibus aquarum insolita aut eruptionibus ignium metuenda aut ictibus fulminum plagisque grandinum sæva vel etiam parricidiis flagitiisque misera per transacta retro sæcula repperissem, ordinato breviter voluminis textu explicarem.* L. I, prol., col. 666; p. 3. Ce musée tératologique constitué, il va le classer suivant les méthodes des annalistes, reproduites d'ailleurs par la *Chronique* hiéronymienne : telle année, tel fait. Ici le cadre chronologique est tout trouvé, c'est celui d'Eusèbe, complété par Jérôme; Orose s'y est très strictement tenu. On voit si son travail en était facilité.

Une chose pourtant lui appartient en propre, ce sont les grandes divisions qu'il a introduites dans ce « Discours sur l'histoire universelle ». Elles correspondent à chacun des livres : l. I, de la création du monde à la fondation de Rome; l. II, jusqu'à la conquête de Rome par les Gaulois et la bataille de Cunaxa; l. III, jusqu'au partage de l'empire d'Alexandre; l. IV, jusqu'à la destruction de Carthage par les Romains; l. V, jusqu'à la fin de la guerre servile; l. VI, jusqu'au principat d'Auguste et à la naissance du Christ; le l. VII, le plus long, est consacré aux événements de l'ère chrétienne. Ces divisions, imposées jusqu'à un certain point par les conditions de la librairie de l'époque, ne laissent pas néanmoins de correspondre à la réalité. Quelques-uns des événements choisis comme jalons sont en effet des dates importantes dans l'histoire de la civilisation gréco-latine.

Une autre idée enfin préside au groupement des faits, à savoir la succession des quatre grands empires : assyrien, macédonien, carthaginois, romain. Il ne semble pas d'ailleurs qu'Orose l'ait empruntée au fameux passage de Daniel, sur le songe de Nabuchodonosor, Dan., ii; du moins n'est-il fait aucune allusion à ce texte. Notons enfin que, tout comme son maître Augustin, notre auteur attache la plus grande importance aux combinaisons de nombres; cf. l. VII, c. ii, n. 8, col. 1063; p. 435 : l'empire carthaginois a duré en gros sept cents ans; de même l'empire macédonien; en tenant compte de diverses circonstances, on peut aussi ramener à sept cents ans environ le temps écoulé depuis la fondation de Rome jusqu'à l'avènement du Christ; quant à l'empire babylonien il a duré quatorze cents ans, c'est-à-dire le double des empires qui l'ont suivi. Et un peu plus loin : Abraham est né quarante-trois ans après le début du règne de Ninus le premier des rois, comme Jésus-Christ quarante-deux ans (plus une fraction qui a aussi un sens mystérieux) après le commencement du principat d'Auguste. Des considérations de ce genre ont amené çà et là des « coups de pouce », ayant pour effet de manifester davantage ces coïncidences chronologiques.

3. *Esprit général de l'ouvrage.* — Tout ce que l'on vient de dire explique le caractère général de cette œuvre. S'il n'eût fait que grouper dans un cadre chronologique plus ou moins arrangé les « monstruosités » de l'histoire, Orose n'aurait abouti qu'à faire un livre parfaitement faux et parfaitement ennuyeux. Mais les apostrophes nombreuses et souvent éloquentes par lesquelles il coupe son exposition, outre qu'elles apportent un élément de variété, donnent à l'ouvrage son véritable caractère. Ce n'est pas un livre d'histoire; c'est une apologie du gouvernement du monde par la Providence, et une apologie dirigée tout spécialement contre les tenants du paganisme. « Ah vraiment elles étaient belles les périodes que ceux-ci nous représentent comme des âges d'or! Qu'ils en comparent donc les atrocités et les misères avec les quelques légers inconvénients de l'heure présente! Qu'ils osent préférer à notre époque chrétienne ces époques si effroyables où le paganisme dominait! » A tout instant des réflexions de ce genre viennent rappeler au lecteur qu'il a affaire avec une œuvre non d'histoire mais de philosophie.

Aussi bien Orose est-il plein de cette idée que les desseins de la Providence apparaissent de manière fort transparente dans la trame des événements. Avec un robuste optimisme, il s'imagine presque avoir pénétré dans les conseils de l'Éternel; du moins, il lit clairement, jusque dans les plus petits détails de l'histoire d'ici-bas, l'intervention d'en-haut et sa signification. C'est le vice essentiel de sa méthode, et parfois l'on se demande s'il n'en a pas eu quelque obscure conscience. Voir, par exemple, l. VII, c. xxvi, n. 2-3, col. 1129; p. 493; l'objection, sans doute, est mise dans la bouche des païens : *Sustinuimus te hactenus, artificiose quodammodo et callide fortuitas temporum*

mutationes christianorum ultionibus coaptantem; et interdum quidem verisimilium specie permoti, UTPOTE HOMINES IGNARI DIVINORUM SECRETORUM, *timore palluimus.* Mais cette objection, il n'est pas dit qu'Orose n'en ait pas senti la valeur.

Et que dire de cette conception générale de l'histoire suivant laquelle, antérieurement à la venue du Christ, il n'y eut sur la terre que misères et calamités, tandis que, depuis l'apparition du Sauveur, ou tout au moins depuis sa reconnaissance officielle par l'empire, tout serait pour le mieux dans le meilleur des mondes ? C'est pourtant ce qu'on lit, à maintes reprises, dans Orose. Voir, par exemple, l. V, c. XXII, col. 975-977; p. 337-339, la comparaison entre les guerres civiles du temps de la République romaine et les troubles arrivés au temps de l'empire déjà chrétien. Et, encore, l. VII, c. VI, col. 1073-1074; p. 447-448, les heureux débuts du règne de Claude, coïncidant avec l'arrivée de saint Pierre à Rome : *exordio regni ejus Petrus Romam venit... atque exin christiani Romæ esse cœperunt.* SENSIT HOC COLLATUM FIDEI SUÆ ROMA BENEFICIUM. En effet, continue l'auteur, la guerre civile qui aurait pu éclater cesse sans coup férir, la Bretagne est conquise comme par enchantement : que l'on compare cette conquête avec la vaine tentative de Jules César! Et voici la conclusion : *Sic demum Roma cognoscat per ejus latentem providentiam in augendis rebus antea se partem habuisse, cujus agnitione suscepta plenissima felicitate perfruitur, in quantum non tamen blasphemiarum offendiculis depravatur.* Cette dernière phrase prévient une objection qui saute aux yeux; car enfin, depuis l'ère chrétienne, les malheurs de tout genre n'ont pas manqué à la *Romania.* Juste punition, reprend Orose, pour les fautes dont les empereurs, soit païens, soit chrétiens, se sont rendus coupables. Vraiment il a réponse à tout, même aux objections que soulèverait contre le schématisme de son système la mort tragique d'un Gratien, d'un Valentinien II, ces princes si favorables à l'orthodoxie catholique. En fait, il n'ignore rien des ressorts secrets et des secrets desseins de la Providence. Et c'est cette imperturbable assurance qui rend exaspérante à la longue la lecture de son ouvrage.

Ajoutez à cela des rapprochements qui font sourire : Voici le triomphe à Rome de Vespasien et de son fils Titus après la ruine de Jérusalem : *pulchrum et ignotum antea cunctis mortalibus inter trecentos viginti triumphos, qui a conditione Urbis usque in id tempus acti erant, hoc spectaculum fuit,* PATREM ET FILIUM *uno triumphali curru vectos gloriosissimam ab his, qui* PATREM ET FILIUM *offenderant victoriam reportasse.* L. VII, c. IX, n. 8, col. 1085; p. 461. Et cette interprétation d'un prodige arrivé à Rome : le jour où Auguste fut investi de la puissance tribunitienne (c'est-à-dire où l'empire fut fait) une fontaine d'huile aurait jailli spontanément et aurait coulé pendant toute la journée : *Quo signo quid evidentius quam in diebus Cæsaris toto orbe regnantis futura Christi nativitas declarata est : Christus enim lingua gentis ejus in qua natus est unctus interpretatur,* etc., tout le développement vaudrait d'être cité. L. VI, c. XX, n. 6, col. 1053-1054; p. 420. Et que d'autres l'on pourrait relever!

Est-ce à dire que tout soit méprisable dans son œuvre ? Assurément non, et parmi les vues générales qu'il prodigue, tout spécialement dans les prologues de chaque livre, il en est qui ne manquent pas de justesse. Celle-ci d'abord, que l'œuvre des grands conquérants présente toujours un envers et un endroit. Même abstraction faite des pertes en hommes et en argent que les guerres occasionnent aussi bien au vainqueur qu'au vaincu, il ne faut jamais perdre de vue que toute conquête suppose des peuples conquérants et des peuples conquis; l'appréciation portée sur les événements par les uns et les autres présentera donc de notables divergences. Voir le prologue du l. V, c. I, col. 917; p. 276. Il y a là une formule excellente : le bonheur de l'un fait le malheur de l'autre, *Ecce quam feliciter Roma vincit, tam infeliciter quidquid extra Romam est vincitur.* Et l'historien, dit Orose, doit s'élever au-dessus de la considération des intérêts d'une nation, pour songer aux intérêts du monde entier : *quæ tempora non uni tantum* URBI *attributa sed* ORBI *universo constat esse communia. Ibid.* Il est vrai que, s'en tenant toujours au point de vue schématique de l' « histoire-bataille », il ne voit pas toujours les résultats qu'eurent, pour le développement de la civilisation, des conquêtes qui, en leur début, furent extrêmement pénibles. De la gigantesque entreprise d'Alexandre, il ne voit guère que le sang qu'elle a fait couler, il oublie ce qu'eurent de grand et d'heureux la pénétration en des régions si diverses de la culture grecque et l'unification de l'Orient qui en fut la conséquence. Ceci, il l'a mieux vu pour le monde romain, encore qu'il soit sévère pour les moyens qui ont fait triompher dans le monde la *pax romana.* Seulement, et l'idée ne manque pas de justesse, il insiste sur le fait que l'unité romaine n'a été vraiment réalisée que dans et par le christianisme. Voir un très beau développement l. V, c. II, col. 921-922; p. 280-281 : *Mihi autem prima qualiscumque motus perturbatione fugienti, quia de confugiendi statione securo, ubique patria, ubique lex et religio mea est... quia ad christianos et Romanos Romanus et christianus accedo.* Le jour où les barbares participeront à la même foi catholique, ce jour-là se réalisera la chrétienté.

Cette chrétienté il ne la voit encore d'ailleurs que sous les espèces de l'empire romain s'incorporant les éléments allogènes. C'est qu'au fond, et quoi qu'il en ait, il reste encore profondément Romain. Sans doute on ne trouve pas chez lui tout le loyalisme d'un Prudence ou d'un Augustin; il lui reste des rancœurs aux souvenirs de la conquête romaine. Pourtant il y a tant de grandeur en cette histoire, quelque chose de si providentiel dans le développement de cette puissance, qu'Orose ne peut lui refuser le tribut de son admiration. Il exalte Rome ne désespérant pas aux pires moments de la seconde guerre punique, *in his omnibus desperando pugnarunt, pugnando vicerunt,* l. IV, c. XVI, n. 21, col. 896; p. 251; il signale les marques spéciales de la protection divine à son endroit, cf. l. IV, c. XVII, n. 8-10, col. 898; p. 252-253; il célèbre les fortes vertus des vieux Romains, cf. l. IV, c. XXII, n. 4, col. 912; p. 269.

4. *Influence.* — Ces qualités comme ces défauts expliquent le succès considérable qu'eut l'œuvre apologétique d'Orose. C'était la première histoire universelle issue d'une plume chrétienne. Avec des considérations générales qui n'étaient pas pour déplaire à des croyants, on y trouvait sous un volume relativement mince tout l'essentiel des faits légués par les anciens. Cet abrégé d'abrégés va devenir le manuel du haut Moyen Age. Zangemeister a dressé la table, jusqu'au IXe siècle, des écrivains qui ont pillé Orose, édit. citée, p. 701-707. Déjà Prosper s'en sert pour sa *Chronique,* puis « l'anonyme de Valois », le comte Marcellin, Jordanis et Grégoire de Tours; Isidore et Bède y puisent à pleines mains, aussi bien que Paul Diacre. Les mss. qui le transcrivent sont innombrables. Au IXe siècle, le roi Alfred en donne une traduction ou plutôt une adaptation anglo-saxonne. Au milieu du Xe, l'empereur byzantin Romanos II en envoie un exemplaire au calife de Cordoue, qui fait traduire l'œuvre en arabe. C'est dans Orose que

nos premiers scolastiques apprennent l'histoire de l'antiquité, et l'*Historia adversus paganos* est une des premières œuvres vulgarisées par l'imprimerie. Les progrès de la science historique ont bien ébranlé son crédit; il reste pourtant encore des littérateurs pour être sensibles aux qualités d'écrivain dont témoignent nombre de ses pages et des historiens-philosophes pour applaudir à plusieurs de ses idées.

N. B. — *Une prétendue œuvre inédite d'Orose.* — Zangemeister avait signalé, dès 1876, la présence dans les mss. du British Museum, *Add.*, *24 902*, d'une *Epistola Orosii presbyteri ad Augustinum episcopum de hæresibus*. Le texte en a été publié récemment par J. Svennung, *Studien zu Orosius*, p. 188. C'est une énumération fort sommaire (à peine une page de texte) d'un certain nombre d'hérésies réparties en diverses catégories : celles dont l'Église ne reconnaît pas le baptême; celles dont les adhérents avant d'être rebaptisés doivent être astreints à un stage de douze ans parmi les catéchumènes; celles dont les adhérents sont réunis à l'Église catholique par la chrismation et l'imposition des mains; les priscillianistes forment une catégorie spéciale, ce sont les plus exécrables de tous les hérétiques. Le contenu aussi bien que le style, qui est d'un barbare, s'opposent à l'attribution à Orose, mais on comprend que le *Commonitorium* de cet auteur ait attiré à soi cette médiocre pièce.

I. TEXTE. — 1° Le *Commonitorium* a partagé le sort des écrits de S. Augustin; il a paru séparé dans Gallandi, *Bibliotheca*, t. IX, 1773, p. 174, d'où il passe dans *P. L.*, t. XXXI, col. 1211-1216 (il figure aussi t. XLII, col. 665); édit. Schepss dans les *Œuvres* de Priscillien, *Corpus de Vienne*, t. XVIII, 1889. — 2° Le *Liber apologeticus* a été publié d'abord par J. Coster, avec l'épître de S. Jérôme à Ctésiphon, Louvain, 1558; puis par F. Fabricius, Cologne, 1574; A. Schott, dans la *Bibliotheca Patrum* de Mayence, t. XV, 1615, remarque le premier l'intercalation du texte augustinien *De natura et gratia;* édition de S. Haverkamp, Leyde, 1738, puis 1767; de Gallandi et de Migne aux tomes cités; édition critique de C. Zangemeister, *Corpus de Vienne*, t. V, 1882. — 3° Les *Historiæ* ont paru à Augsbourg en 1471, par les soins de J. Schüssler, il n'y en eut pas moins de 25 éditions jusqu'à la fin du XVIIe siècle. On cite surtout celle de S. Haverkamp, Leyde, 1738, puis 1767, qui est passée dans Gallandi et Migne, aux tomes cités; édit. critique de C. Zangemeister, *Corpus de Vienne*, t. V, 1882, et *Bibl. Teubneriana*, Leipzig, 1889 (apporte quelques corrections). J. Svennung, *Syntaktische, semasiologische und kritische Studien zu Orosius*, Uppsala, 1922, fournit des corrections précieuses et des compléments au texte de Zangemeister. — La traduction anglo-saxonne a été publiée par J. Bosworth, Londres, 1859, et par H. Sweet, Londres, 1883, dans *Early english text society*, n. 79; sur d'autres éditions, voir l'étude de H. Schilling mentionnée ci-dessous.

II. TRAVAUX. — 1° *Notices littéraires* dans les divers manuels, dont les plus récents sont : O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. IV, 1922, p. 529-533; G. Krüger, dans M. Schanz, *Gesch. der römischen Litteratur*, t. IV *b*, 1920, § 1191-1193; R. Pichon, *Histoire de la littérature latine*, Paris, 1903, p. 913-920 (appréciation très favorable); P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 579-586 (un peu plus sévère).

2° *Études*. — Th. de Mörner, *De Orosii vita ejusque historiarum libris septem adversus paganos*, Berlin, 1844; H. Sauvage, *De Orosio*, Paris, 1874 (thèse); J. A. Davids, *De Orosio* et *S. Augustino priscillianistarum adversariis*, thèse de Nimègue, La Haye, s. d. (1930). — Sur les sources d'Orose et particulièrement sur l'utilisation de Tite-Live, voir la préface de l'édit. Zangemeister, p. XXV, et, du même auteur, *Die Periochæ des Livius*, Carlsruhe, 1882; l'état de la question relative aux divers épitomés de Tite-Live est sommairement indiqué dans Schanz, *op. cit.*, t. II *a*, § 224. — Sur la version anglo-saxonne : H. Schilling, *König Aelfred's angelsächsische Bearbeitung der Weltchronik des Orosius*, Halle, 1886 (dissert. inaugur.).

É. AMANN.

ORPHÉE LE CHANCELIER (Cancellarius), frère mineur de l'observance de la province de Bologne, qui doit avoir vécu vers le début du XVIe siècle. Prédicateur célèbre, il a écrit aussi un ouvrage remarquable sur la mode et sur les différentes manières dont les femmes se parent et s'ornent. Ce travail est intitulé : *Tractatus utilissimus de ornatu mulierum*, et dédié à la *Sanctissimæ ac purissimæ virginum Virgini*. Ce traité parut à Bologne en 1528. Il faut remarquer qu'Orphée le Chancelier est le même personnage que Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 87, appelle à tort *Franciscus de Orpheis*.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 87; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 301; G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori Bolognesi*, t. III, Bologne, 1783, p. 73-74.

A. TEETAERT.

ORSI (URSIUS) Joseph-Augustin, théologien dominicain et cardinal (1692-1761). (Chaudon, puis Hurter, *Nomenclator...* 3e édit., t. IV, col. 1505, lui donnent aussi comme prénom François. Selon le P. Faitot, contemporain d'Orsi, *Catalogue manuscrit*, t. I, p. 495, on lui aurait ajouté ce dernier prénom en se trompant sur le sens de la lettre F. dont Orsi faisait précéder son nom et qui signifie frère.)

J.-A. Orsi naquit à Florence le 9 mai 1692. Son père étant mort, il dut dès son enfance le remplacer comme chef de famille. Puis il fit ses études chez les jésuites et devint, à Pise, étudiant en droit. Au moment d'entrer au barreau, il hésita à prendre l'habit religieux chez les capucins. Il se décida à distribuer sa part d'héritage paternel à ses frères et sœurs et à devenir dominicain, dans la congrégation de Saint-Marc, au couvent de Fiesole, en 1709. Masetti, *Monumenta et antiquitates...*, t. II, p. 309. Il étudia d'abord les Pères de l'Église et surtout l'histoire ecclésiastique au point de ne plus dormir que trois heures par nuit. Il enseigna la philosophie puis la théologie au couvent de Saint-Marc de Florence. Devenu prieur de cette maison, il y reçut dans son ordre un futur érudit, depuis célèbre, M.-Th. Mamachi. Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. IV, col. 1505. Orsi avait d'abord la réputation d'un humaniste. Masetti, *Monumenta...*, t. II, p. 310. Ses écrits le firent bientôt connaître comme théologien fort opposé à la morale des jésuites.

Le jésuite Charles-Antoine Cattaneo, mort en 1705, avait laissé des *Lezioni sacre* qui furent réunies et publiées par son confrère Thomas Ceva, en trois volumes. Le premier volume contenait une leçon LXVI sur les restrictions mentales et sur le droit de mentir. Orsi attaqua cette leçon dans son premier ouvrage : *Dissertazione dogmatica e morale contro l'usu materiale dette parole in cui demostrasi colla tradizione de' Padri ed' altri antichi scrittori che le parole, ne' casi eziando di grave, o estrema necessità, non perdono per Legge della Republica il valor del lor significato*, opera del P. L. F. Guiseppe Agostino Orsi... dell' ordine de pred... Dedicata alla santità di Nostro Signore P.P. Benedetto XIII del medesimo ordine, in-4°, Rome, 1727, XXIII-236 p. Cattaneo avait soutenu qu'une personne interrogée sur un important secret par une autre personne n'ayant pas le droit de l'interroger, avait toute possibilité de répondre *non*, là même où la vérité pure est *oui*. A l'appui de cette thèse le jésuite avait établi une distinction entre l'usage matériel et l'usage formel du langage. Orsi objectait que c'était un pur mensonge de dire sciemment le faux pour le vrai, que c'était là une de ces restrictions mentales graves condamnées par le pape Innocent XI.

Le problème posé par Cattaneo et son adversaire

Orsi était un cas spécial, encore que susceptible de graves généralisations, du problème si délicat du droit de mentir. Il ne s'agissait pas du droit de prononcer ces euphémismes qui ne trompent personne et ne sont que des formules de politesse. Il ne s'agissait pas non plus du mensonge pieux qui fait dire au visiteur d'un malade découragé : « Vous êtes en bonne santé. » Il ne s'agissait même pas du problème qu'agitèrent plus tard, vers 1797, Emmanuel Kant et Benjamin Constant, à savoir : si envers des assassins qui vous demanderaient si votre ami qu'ils poursuivent n'est pas réfugié dans votre maison le mensonge serait un crime. E. Picavet, *Avant-propos* à la *Critique de la Raison pratique* d'E. Kant, Paris, 1888, p. 5. Kant, en niant l'existence *d'un prétendu droit de mentir par humanité*, se mettait en dehors des règles de la moralité telles qu'elles sont enseignées par les théologiens catholiques : de deux inconvénients, le mensonge matériel et la trahison d'un ami, il faut éviter le péché, choisir le moindre. Le cas d'Orsi et de Cattaneo était plus complexe, plus généralisé. C'était un peu trop au langage en général que le casuiste jésuite faisait jouer un double rôle : matériel et formel. Il établissait comme un « strabisme » permanent entre l'énonciation matérielle et la pensée soigneusement enveloppée ou voilée par cet art, art sinon de déguiser la vérité, du moins de l'accoutrer. Une telle thèse offrait aux ennemis des jésuites un motif d'exagérations. Ne pouvait-on pas dire que, selon la casuistique jésuite, distinguant le langage matériel et le langage formel, chaque mot peut et doit toujours varier de sens selon les nécessités du moment ? A dire vrai, le P. Cattaneo n'avait étudié que les cas de conscience où, en présence de circonstances graves, le problème se pose de la moralité du mensonge matériel. Tout ce que l'on peut dire sans entrer dans le détail, c'est que sa thèse avait l'inconvénient de paraître ouvrir la porte à des pratiques laxistes. La querelle doctrinale qu'engageait Orsi contre les partisans de Cattaneo allait être particulièrement vive puisque, en l'espace de trois ans, de 1727 à 1730, elle donna lieu au moins à dix-neuf brochures ou volumes. La leçon contestée du P. Cattaneo pouvait sembler d'autant plus téméraire que non seulement, le 2 mars 1679, Innocent XI avait condamné le laxisme des restrictions mentales, mais que l'Assemblée du clergé de France, en 1680, s'était montrée encore plus sévère. Voir LAXISME, t. IX, col. 73-74. La réprobation de beaucoup de théologiens catholiques contre tout ce qui venait de la Compagnie de Jésus était encore accrue de toute la passion que soulevait chez les extrémistes jansénistes la récente constitution *Unigenitus*.

Le premier volume d'Orsi qui ouvrait la querelle sur le droit de mentir se présentait avec peut-être plus de clarté que de profondeur. Le livre ne manquait d'ailleurs pas de mérite. Orsi était un de ces théologiens si intéressants du XVIIe et du XVIIIe siècle, qui savaient joindre au maniement de la scolastique spéculative le déploiement d'une sérieuse érudition historique. Orsi, qui avait approfondi l'étude de l'histoire doctrinale avant de se faire des convictions personnelles, sut donner dans ce premier livre une large part à l'exposé positif. Après avoir analysé en un premier chapitre la thèse du jésuite, il donnait sur ce problème du mensonge les opinions de Platon, de Philon le Juif, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de saint Jean Chrysostome. Dans un troisième chapitre il examinait avec grands détails la pratique de l'Église antique pendant les persécutions, parce que, devant les accusations des païens, la question des restrictions mentales se posait avec un intérêt tout spécial. Passant ensuite à ceux qu'il considérait comme des maîtres de solide morale, Orsi montrait la sévérité d'Aristote contre les menteurs rejoignant l'opinion de Grégoire, d'Isidore et de divers Pères. Mais la grande autorité invoquée par Orsi pour prohiber tout mensonge était celle de saint Augustin, expliqué dans la plus grande partie de l'ouvrage, depuis le c. V jusqu'au c. X. Orsi essayait de solidariser, autant que faire se peut, la théorie de saint Thomas avec celle de saint Augustin. Il est exact que saint Thomas est assez strict en matière de mensonge, mais on croit deviner que le thomiste Orsi est peu soucieux de s'attarder à un maître qui écrit IIa-IIæ, q. CX, a. 3, ad 4um : *Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione.* Par ailleurs, il n'est pas évident que saint Augustin ait été aussi strict en matière de mensonge que voulait le faire croire Orsi. Ce dernier avait cependant la partie belle en s'indignant d'une thèse maladroite.

La riposte vint vite que méritaient les excès réels ou apparents du livre d'Orsi. Son auteur, le P. J.-B. Diani, jésuite, s'abritait sous un anonymat prudent et taisait le nom de la ville et de l'imprimeur de sa brochure de 37 p. in-4° : *Allegazione in difesa del P. Carlo Ambroglio Cattaneo.* A cette première riposte, Orsi répliqua sans délai par un second volume : *La causa della verità sostenuta contro l'anonimo apologista del Padre Carlo Ambroglio Cattaneo della compagnia di Gesù*, Florence, 1729, in-4°, XVI-86 p. Dans ce livre, Orsi s'efforce de résoudre les cas de conscience qui lui ont été proposés, sans recourir à l'artifice de l'équivoque absolument trompeuse ou de la restriction purement mentale. Dans un dernier chapitre il tente de s'accommoder les autorités qu'on lui oppose parmi les théologiens de sa propre famille : Raymond de Pennafort, Ledesma, Dominique Soto et saint Thomas lui-même. La polémique n'en resta pas là. Sous le couvert de l'anonymat, les jésuites Diani, Saccheri et Richelmi écrivirent chacun une brochure : *L'apologista del P. Cattaneo contro la Replica del P. Orsi; L'innocenza della verità, o sia dissertazione teologica sopra la custodia de' segreti senza offesa della veracità; Lettera di un Cavaliere all' anonimo autore della allegazione in difesa del P. Carlo Ambrogio Cattaneo.* Orsi reprit la plume pour une : *Dimostrazione teologica, colla quale si prova, che ad effetto di conciliare diritti della veracità colle obligazioni del segreto, ne si può, ne si deve ricorrere ad alcuna di quelle Leggi, che alcuni moderni teologi alla umana Republica attribuiscono, ma che deesi stare alle regole da' SS. Padri, e spezialmente da' SS. Agostino e Tommaso per un tal fine prescritte*, Milan, 1729, XII-126 p. L'un des jésuites anonymes à qui s'adressait cette réplique d'Orsi, le P. Saccheri, écrivit contre lui un ouvrage fort détaillé : *Confermazione teologica : colla quale si prova, che il vero pregio della veracità è l'innocenza della medesima nella sicura custodia de' segreti. Ove rispondesi all' opera del P. Lettore Orsi Domenicano intitolata Dimostrazione teologica...* Cet ouvrage de XXXIX-206 p. était anonyme. A partir de ce moment la controverse prit un ton fort vif : « Riposte à la lettre d'un ami sur l'usage matériel de la parole. — Contre-riposte à la riposte d'un ami... — Lettre d'un moine au P. Orsi (lettre anonyme du jésuite Rota). — Lettre de l'idiot au P. Orsi (anonyme de Corti). — L'inconnu à l'idiot (anonyme de Fr. Côme, augustin déchaussé)... — Riposte de l'idiot à l'inconnu (Corti)... — Riposte à la première digression de l'inconnu... — Rufin... — Le solitaire... — Riposte d'un étudiant à la lettre de l'idiot au P. Orsi... — L'idiot au solitaire... » Voir De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, deuxième série, p. 109-110.

Au cours de cette discussion, on objecta, paraît-

il, à Orsi des textes précis de saint François de Sales. C'est pourtant à la solution d'Orsi que se ralliait le P. Daniele Concina dans la discussion d'un cas de secret sacramentel, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. IV, Rome, 1749, p. 10 sq. Concina admet qu'Orsi a prouvé par le chapitre IV de son second ouvrage : *Causa veritatis...* qu'en ce cas au moins le secret peut-être gardé autrement que par une négation formelle. Quoi qu'il en soit, à cette date du milieu du XVIII[e] siècle, après la condamnation antérieure du laxisme, il est remarquable de constater que les théologiens catholiques ne diffèrent entre eux que sur la possibilité d'existence de quelques cas restreints où l'on aurait le droit de mentir matériellement pour éviter de véritables péchés. Or c'est l'époque où Voltaire, dépassant de beaucoup la thèse du P. Cattaneo, ose écrire : « Le mensonge n'est un vice que quand il fait du mal; c'est une très grande vertu quand il fait du bien. Soyez donc plus vertueux que jamais. Il faut mentir comme un diable, non pas timidement, non pas pour un temps, mais hardiment et toujours. » *Traité de la métaphysique*, c. IX, *De la vertu et du vice*.

Pendant que se poursuivait la querelle sur le mensonge, Orsi s'adonnait à d'autres travaux, d'une érudition plus sereine, mais qui ont toujours un certain caractère de polémique. Tel est le cas de sa *Dissertatio apologetica pro sanctarum Perpetuæ, Felicitatis et sociorum martyrum orthodoxia adversus Samuelem Basnagium... accedit Francisci Castillonensis Martyrium Antonianum, seu Beati Antonii de Ripolis O. P.*, Florence, 1728, in-4°, XXXIV-189 p. et pour le supplément XII-29 p. Orsi montre dans cet ouvrage que, selon la tradition la plus ancienne, les visions et prophéties de sainte Perpétue ne sont pas entachées d'hérésie montaniste. Sur les *lapsi* des persécutions et les mœurs anciennes de l'Église, Orsi écrit une *Dissertatio historica qua ostenditur catholicam Ecclesiam tribus prioribus sæculis, capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutique denegasse. Et plures aliæ incidentes quæstiones ad eorumdem temporum chronologiam ecclesiasticam pertinentes quibusdam digressionibus data opera examinantur*, Milan, 1790, in-4°, XIV-311 p. Divers érudits sont attaqués dans ce livre et parmi eux Martène et Petau. Infatigable travailleur, Orsi publiait l'année d'après une *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Græcorum et Orientalium*, Milan, in-4°, XII-200 p.; il s'agissait de savoir si la consécration eucharistique s'opère par invocation du Saint-Esprit ou par prononciation des paroles de l'Évangile. Après avoir donné le sentiment des anciens Pères, tenté de tirer une doctrine des liturgies orientales, rappelé ce qui s'était dit au concile de Florence, Orsi justifie d'un point de vue spéculatif la théologie latine. Outre les Grecs schismatiques, ses adversaires sont, dans ce livre, Touttée et Richard Simon.

La renommée d'Orsi devenant universelle, en 1732, le cardinal Neri Corsini, neveu de Clément XII, l'attira à Rome où il se l'attacha d'abord à titre de théologien. Orsi vécut désormais au couvent de Sainte-Marie-sur-Minerve. En 1733, il publia un autre important ouvrage : *De baptismo in nomine Jesu Christi et de hæreticis qui baptismi formam olim adulterarunt dissertatio historica; accedit dissertatio historico-theologica de chrismate confirmatorio*, Milan, in-4°. La *Dissertatio de chrismate confirmatorio* qui termine ce travail a été reproduite dans le *Thesaurus theologicus* de Zaccaria, t. X, édit. 1762, p. 387-467. Les principaux adversaires visés dans cet écrit d'érudition polémique sont Claude Du Vair et Basnage. Ce qu'Orsi avait dit dans la première partie de ce livre sur le « baptême au nom du Christ seulement », fut attaqué par son confrère, R.-H. Drouin, docteur en Sorbonne, dans une dissertation *De baptismo in solius Christi nomine nunquam consecrato*, in-4°, Padoue, 1734. Orsi répliquait en faisant imprimer à Florence, l'année d'après, les deux cents pages in-4° de ses *Vindiciæ dissertationis de baptismo in nomine Jesu Christi a Sorbonici doctoris objectis.*

De Rome où il professa, à partir de 1732, à la bibliothèque Casanate dans une chaire établie pour l'explication de la Somme de saint Thomas (Catalani, *De secretario Sacræ Congregationis Indicis*, p. 139), Orsi eut à s'occuper de ce qui s'écrivait sur le développement historique des doctrines thomistes dans leur liaison ou leur opposition à des doctrines plus modernes. Dès 1734, il faisait paraître en cette matière un ouvrage particulièrement important, dirigé contre le jésuite champenois Philipoteau Du Chesne. Ce personnage, qui ne devait mourir qu'en 1755, remplit des charges importantes comme celle de directeur de l'éducation des infants d'Espagne. De Baker, *Bibliothèque...*, t. II, p. 119. Après avoir écrit sur la prédestination, en 1724, un volume fort désagréable aux ennemis des jésuites, il publia en 1731, en langue française : *L'histoire du baïanisme ou de l'hérésie de Michel Baïus avec des notes...*, in-4° de plus de 500 p. Ce livre réunissait une grosse documentation. Il constituait la première étude importante qui parut sur l'hérésie de Baïus. S'il était accepté de l'opinion publique, il risquait de faire loi pour une période fort délicate de l'histoire des doctrines. Or, c'était un ouvrage tendancieux, qui s'appliquait à faire de Baïus l'héritier spirituel du dominicain espagnol Pierre de Soto. Il insinuait même que Pierre de Soto aurait eu quelque velléité de résistance tardive aux décisions du concile de Trente : « Ce qui est certain, disait Du Chesne, c'est que Baïus goûta fort la doctrine de Pierre de Soto, se lia dans la suite avec lui et l'employa auprès du pape Pie IV... Il fit de ces opinions le fond de son système, p. 18... Il (Soto) confesse ingénument que les universités... étaient dans des sentiments opposés aux siens, p. 15... C'étaient en particulier ceux de l'école de Louvain avant que Baïus et Hessels y enseignassent; les lettres de Tapper à Pierre Soto et celles du docteur Ravesteyn en font foi, p. 197... En convenait Pierre Soto, auteur des sentiments que Baïus avait introduits dans la faculté, p. 230... » Par un bref examen des doctrines et des faits il est aisé de prouver que de telles assertions sont monstrueuses. On s'étonne de lire, parmi des réserves, dans la nouvelle histoire du baïanisme : *Baïus et le baïanisme* par F.-X. Jansen, S. J., ce jugement sur l'écrit de Du Chesne : « Ouvrage de valeur, précieux par ses documents, d'un auteur qui a de la critique..., » p. XVII. Moins indulgente, l'autorité romaine condamna Du Chesne et le mit à l'Index le 17 mars 1734.

Dans le même temps, Orsi rétablissait la vérité historique par son *De Petri a Soto ejusdem ordinis et Judoci Ravesteyn de concordia gratiæ et liberi arbitrii cum Ruardo Tappero epistolari disputatione. Liber apologeticus quo Soti doctrina a recentis historici censuris adseritur*, in-4°, Rome, 1734, XXXVI-400 p. L'intérêt du livre d'Orsi est de constituer une série d'études doctrinales positives de Pierre de Soto, de Baïus, de Ruard Tapper et de Josse Ravesteyn. Les analyses faites par Orsi d'une manière objective font ressortir la différence qu'il y a entre l'hérésie de Baïus et l'orthodoxie de Soto. Le jésuite condamné en fut réduit à n'écrire plus que sur l'histoire d'Espagne. Sa condamnation était, disait-on, l'effet de l'influence d'Orsi lui-même. En tout cas, par son livre, celui-ci était entré très exactement dans les vues des congrégations romaines. Il en fut récompensé, du moins indirectement, en devenant, en 1738

(et non en 1737 comme l'écrit Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. IV, col. 1505), secrétaire de la Congrégation de l'Index. Catalani, *De secretario Sacræ Congregationis Indicis*, p. 139. Cette même année 1738, un ouvrage venait corroborer celui d'Orsi contre Du Chesne. Il s'intitulait : *Apologie du R. P. Pierre Soto dominicain et des anciennes censures de Louvain et de Douai contre l'Histoire du baïanisme...* L'auteur qui signait « Louis de Lomanise » en était probablement Billuart.

A peine secrétaire de la Congrégation de l'Index, Orsi entreprit la publication d'un volumineux travail contre les doctrines gallicanes et en faveur de ce qu'il appelait déjà l'infaillibilité pontificale. Le premier des trois volumes in-4° qui parurent en 1739 s'intitulait *F. Josephi Augustini Orsi ordinis prædicatorum, S. Indicis Congregationi a secretis. De irreformabili romani pontificis in definiendis fidei controversiis judicio*, t. I, pars 1a, 444 p., Rome. Il n'est pas inutile de mentionner l'imprimeur : « Typis Sacræ Congregationis de Propaganda Fide. » Il apparait tout de suite que l'ennemi visé par Orsi est le système de ceux qu'il appelle indifféremment « les Parisiens », « les Gallicans », « les Gaulois ». Tous ces théologiens français sont considérés comme ayant une même doctrine préjudiciable à l'autorité doctrinale du Saint-Siège. Orsi prétend les débouter de leurs positions par un examen historique de la conduite tenue par les conciles. Son second volume, tom. I, pars 2a, paru la même année, comporte en appendice une *Dissertatio circa modum ab illustrissimo Petro de Marca propositum, conciliandi summam ejusdem romani pontificis auctoritatem cum libertate suffragiorum in synodis œcumenicis*, 94 p., à la suite des 343 p. du corps du livre. Cette dissertation terminale sur le gallicanisme très prononcé de Marca est d'un ton vif. Elle se clôt par un dernier chapitre reprochant aux *Gallos theologos* en général de déclarer que le souverain pontife romain est le centre de l'unité catholique et pourtant de se réserver tous droits de soustraction d'obédience doctrinale à son égard. Le titre de ce second volume n'indique pas que la majeure partie en est dirigée contre Bossuet : *quo Meldensis episcopi liber decimustertius examinatur et confutatur*, p. 188-343. Le troisième volume, tom. secundus, 602 p., même date, est aussi dirigé contre Bossuet. De plus en plus Orsi tourne à la paraphrase de quelques textes sacrés : *Tu es Petrus...*, *Rogavi pro te...* Les huit dernières pages constituent, en conclusion, l'apologie de l'infaillibilité pontificale opposée à la faillibilité des évêques.

Les trois volumes d'Orsi ont été réédités en 1771. Il en existait déjà depuis 1749 un résumé en langue italienne : *Dell infallibilità, e dell' autorità del romano pontefice sopra concilii ecumenici*, 2 vol. in-12, Rome. Orsi avait complété ce qu'il avait écrit de la souveraineté spirituelle et infaillible des papes par un traité historique de leurs droits au domaine temporel. *Della origine del dominio e della sovranità dei romani pontefici sopra gli Stati loro temporalmente soggetti disserlazione*, Rome, in-12, 1742; 2e édit., 1754, in-12, XXXV-312 p. (et non pas in-4° comme porte Hurter, col. 1509).

Les travaux que publiait Orsi, depuis 1739, contre le gallicanisme semblent liés à une attaque générale des théologiens et historiens ultramontains contre les excès de certains théologiens français, *appellants* de la constitution *Unigenitus*, et contre l'*Histoire ecclésiastique* de Claude Fleury, ouvrage d'un gallicanisme modéré mais peu agréable à la Cour de Rome et dont on pouvait tirer parti contre elle. En 1740 et 1741, au lendemain de la publication des trois volumes d'Orsi sur l'infaillibilité papale et sur le Saint-Siège considéré comme ultime juridiction doctrinale, le Saint-Office s'employa à faire condamner par la S. Congrégation de l'Index, dont Orsi était secrétaire, l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury. Ce que cet auteur avait dit des fausses décrétales, des prétentions romaines et même de la scolastique aurait plus particulièrement déplu. Mais le cardinal de Fleury, ministre de Louis XV, ne se souciait pas de laisser les doctrines ultramontaines s'établir en France à la faveur d'une condamnation de son homonyme Claude Fleury. En particulier, par une lettre du 14 février 1741, ce ministre mit en mouvement le cardinal de Tencin, nouvel ambassadeur de France à Rome. Il s'agissait d'empêcher une condamnation qui aurait été en France d'un fâcheux effet. Le pape dut céder, malgré l'opinion des théologiens de son entourage. Il se contenta de faire remettre deux cents pistoles de dédommagement à un libraire de Venise qui avait entrepris l'impression d'une traduction italienne de l'*Histoire* de Fleury. Par là on éviterait du moins que l'Italie ne fût contaminée par cette doctrine jugée dangereuse. E. Gaquère, *La vie et les œuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925, p. 415-416.

L'ultramontain Orsi ne pouvant condamner Claude Fleury décida de le combattre en opposant une *Storia ecclesiastica* italienne à l'*Histoire ecclésiastique* française. Non seulement les Italiens ne liraient pas une traduction de l'ouvrage dangereux, mais ils auraient une Histoire de l'Église à tendances contraires, c'est-à-dire véridique. Orsi voulut faire de cette histoire le principal ouvrage de sa vie. Cette défense des papes prit une extension considérable puisque, à partir de 1747 jusqu'à sa mort, Orsi ne publia pas moins de vingt volumes qui menaient le récit des origines à l'an 600. Plus tard l'ouvrage devait être poursuivi par un confrère d'Orsi, le P. Becchetti jusqu'en 1529. Les premiers volumes de l'Histoire d'Orsi reçurent un bon accueil de la presse. Les *Novelle letterarie publicate en Firenze* ne manquaient pas à l'apparition de chaque tome de faire leur petit compliment à cette histoire qui, disait-on, dépassait toutes les autres. Voir *Novelle...* 1752, col. 417, 705; 1756, col. 165, 465, 720; 1757, col. 232, 350; 1758, col. 151, 314, 770; 1762, col. 48. L'ouvrage aurait même été traduit en d'autres langues, notamment en allemand. Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. IV, col. 1506. Mais les érudits étaient obligés de constater qu'en réfutant Fleury, Orsi manquait de sérénité et ne se gênait pas pour piller son adversaire. Picot, *Mémoires pour servir...*, t. IV, p. 433. A peine Orsi était-il mort que les *Novelle letterarie* cessèrent de ne trouver à son Histoire que des avantages. On la déclarait trop docte et trop prolixe pour les honnêtes gens, *Novelle...*, 1762, col. 595.

Cependant on continuait à prendre au sérieux l'ultramontanisme d'Orsi. Ses volumes sur la supériorité du pape sur les conciles étaient encore réfutés en 1821 par la *Dissertation sur la déclaration du clergé de France en 1682*, ouvrage du vieux cardinal de La Luzerne, qui devait être réédité en 1843 et 1854. Orsi était encore défendu contre les gallicans par Palma et par son confrère Anfassi. Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. V, col. 852.

En 1749, les travaux d'Orsi l'avaient fait parvenir au titre de maître du Sacré-Palais. Neri Corsini était encore son protecteur. Orsi devenait consulteur des Congrégations des Rites et des Indulgences, examinateur des évêques, puis cardinal dans la nombreuse promotion du 24 septembre 1759. Il eut pour église cardinalice l'église dominicaine de Saint-Sixte-le-Vieux. Il ne modifia aucunement sa vie

retirée et studieuse. C'était un homme d'un caractère estimé mais il n'avait pas que des amis et on l'accusait d'intriguer contre les jésuites. On se plaignit même de sa brillante carrière ecclésiastique qu'on jugea due à des faveurs et supérieure à ses talents. Picot, *Mémoires pour servir...*, t. IV, p. 439. Picot, dur aux ennemis des jésuites, semble s'attarder à ces appréciations fâcheuses.

Orsi mourut, le 12 juin 1761, dans la maison du duc Cafarelli, près du Capitole, entre les bras de son ami Bottari. Il fut enseveli dans son église cardinalice. A l'intérieur de son ordre, on le considérait comme une gloire. Le 21 juillet 1761, le maître général, Jean Thomas de Boxador, écrivait à l'ordre entier des dominicains une épître vantant le dévouement du défunt à l'apostolat de la vérité. Mortier, *Histoire des maîtres généraux...*, t. VII, p. 409. Lorsque le t. XXI de la *Storia ecclesiastica* parut, peu de temps après sa mort, un éloge d'Orsi par Bottari y était joint. Une notice biographique latine assez détaillée allait lui être consacrée par un autre de ses amis, Angelo Fabroni, dans ses *Vies des Italiens illustres*.

J. Catalani, *De magistro Sacri Palatii apostolici libri duo*, Rome, 1751, p. 230-232; J. Catalani, *De secretario Sacræ Congregationis Indicis libri duo*, Rome, 1751, p. 139-141; D. Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. IV, Rome, 1749, p. 10-11; A. et A. De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, deuxième série, Liége, 1854, p. 109-110, 119; A. Fabroni, *Vita Italorum doctrina excellentium qui sæculis XVII et XVIII floruerunt*, t. XI, Pise, 1778-1799, 1785, p. 6-36; F. Gaquère, *La vie et les œuvres de Claude Fleury*, Paris, 1925, p. 415-416; Hurter, *Nomenclator...*, 3e édit., t. IV, col. 1505-1509; P.-T. Masetti, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinæ ordinis prædicatorum*, t. II, Rome, 1864, p. 309-310; Michaud, *Biographie universelle*, 2e édit., t. XXXI, p. 419; Moroni, *Dizionario*, t. XLIV, p. 144 sq.; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. VII, Paris, 1914, p. 409; *Novelle letterarie publicate en Firenze*, 1752-1762; M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle*, t. IV, Paris, 1855, p. 432-433; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1855, p. 3, 514, 590, 764, 769, 821, 830; Schrödl, art. *Orsi*, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895, col. 1087-1088.

M.-M. GORCE.

ORTEGA (Christophe de), né à San-Clemente, diocèse de Cuenca (Espagne), en 1598, entra dans la Compagnie de Jésus en 1616. Pendant vingt ans il professa la théologie dans la province de Tolède, puis remplit les fonctions de censeur auprès du tribunal de l'Inquisition, et d'examinateur synodal de Tolède, fut recteur d'Alcala, et mourut à Madrid, le 22 février 1686. De son enseignement théologique il reste : 1° un gros traité *De Trinitate et de incarnatione*, in-fol., Lyon, 1661; 2° un non moins volumineux *De Deo uno*, in-fol., Lyon, 1671, dont on remarquera le sous-titre : *In quo quidquid hactenus pro scientia media, vel adstruenda, vel impugnanda a variis autoribus tentatum est, radicitus examinatur ac de autoris penu illustratur et augetur*; 3° un autre volume de contenu plus mêlé qui se donne comme le t. II du précédent et qui traite *De voluntate, virtutibus moralibus, providentia, prædestinatione, reprobatione ac de angelis*, Lyon, 1671.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. V, 1894, col. 1952-1953; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 368.

É. AMANN.

1. ORTIZ François-Lucius le Jeune, frère mineur de l'observance. Il est appelé « le jeune », pour le distinguer d'un autre François Ortiz († 1547), qui, non seulement porta le même nom, mais qui appartint au même ordre des frères mineurs de l'observance et à la même province de Castille. François Ortiz le Jeune, que L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 37, confond avec François Ortiz « senior », doit avoir vécu vers la fin du XVIe et le début du XVIIe siècle. Il fut définiteur de sa province et composa de nombreux ouvrages : 1. *Summa summarum* ou *Instructiones et documenta pro omnibus statibus*, Alcala, 1595; Majorque, 1599; Madrid, 1603 et 1610; — 2. *Summa astesana a Francisco Ortisio Lucio castigata*, Venise, 1568; c'est une nouvelle édition, revue et adaptée aux nouvelles décrétales, de la fameuse *Summa casuum* du franciscain Astesan de Ast; — 3. *Expositio in regulam sive Compendium declarationum*, Madrid, 1584 et 1585; — 4. *Viridarium divini amoris ac locorum communium*, Alcala, 1589 et 1592; cette dernière est une édition augmentée qui comprend vingt traités ou chapitres dont le dernier est intitulé : *Compendium alphabeticum concionatoribus utilissimum;* — 5. *Conciones de pænitentia super Miserere*, Alcala, 1595 et Majorque, 1599; — 6. *Considerationes Lucii*, Salamanque, 1597; — 7. *Flores sanctorum, seu Vita Jesu Christi, virginis Mariæ et omnium sanctorum*, Madrid, 1597 et 1605; — 8. *Tractatus de justo pretio frumenti et hordei*, dédié à Philippe III, roi d'Espagne, Madrid, 1600; — 9. *Viridarium de divinis floribus sacerdotis christiani, in quo ostenduntur qualitates, dignitates et reverentia debita præcellenti huic officio*, Madrid, 1601; — 10. *Viridarium de quatuor novissimis et fine vitæ humanæ in quatuor tractatus divisum de morte, judicio, inferno et gloria*, Madrid, 1602, 1608 et 1610; — 11. *De creatione mundi, peccato Adami ac de adventu Domini tractatus*, Madrid, 1605, avec les *Flores sanctorum;* — 12. *De principe christiano, judice christiano ac judicum speculo tractatus*, Madrid, 1606; — 12. *Mystica theologia*, dans laquelle il traite : *De sacramentis* et *De peccatis*, Madrid, 1608.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 87-88; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. I, Rome, 1908, p. 291; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. II, col. 1572.

A. TEETAERT.

2. ORTIZ Jean, frère mineur espagnol de la province de Burgos et gardien du couvent de Pampelune vers le milieu du XVIIe siècle. Prédicateur remarquable, il a publié quelques sermons intéressants sur la sainte Vierge : 1. *Concio de præservatione virginis Mariæ*, Burgos, 1645; — 2. *Concio de patrocinio Virginis*, Pampelune, 1655; — 3. *Conciones plures de immaculata conceptione virginis Mariæ*, en 1663.

J. H. Sbaralea, *Supplementum in scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 109.

A. TEETAERT.

ORY Matthieu, inquisiteur dominicain († 1557). — Né à La Canne, diocèse de Saint-Malo, dans les dernières années du XVe siècle, Matthieu Ory prit l'habit dominicain à Dinan et fit à Paris, au collège de Saint-Jacques, ses études théologiques. Licencié au début de 1527, il acquit rapidement une réputation de doctrine et d'habileté qui lui valut, en 1538, un titre de pénitencier du pape et, en juin 1539, des pouvoirs très étendus pour remplir la charge de grand inquisiteur en France, où il succédait à Thomas Laurent.

Dès 1536, Matthieu Ory avait été confirmé dans sa nouvelle charge d' « inquisiteur général de la foy du royaume de France » par lettres de François Ier données à Lyon le 30 mai 1536 (Arch. nat., *K 87*, n. 5). Cette réorganisation de l'inquisition se produisait en même temps que le pouvoir royal décidait de sévir contre les luthériens ou les plus hardis disciples de Lefèvre d'Étaples. Mais Matthieu Ory n'a pas joué en France le rôle d'un Torquemada en Espagne. De grandes institutions traditionnelles, faculté de théologie, parlement, eurent un rôle capital dans la répression des hétérodoxes et Matthieu Ory

y fut seulement associé dans une mesure qu'il est difficile de préciser sans de nouvelles études, l'enquête d'Echard étant trop laconique. Cependant, si Imbart de la Tour a trop négligé, dans ses études sur les origines de la Réforme en France, d'étudier le fonctionnement et le rôle de l'inquisition, les travaux de N. Weiss et surtout de M. Chassaigne (*Étienne Dolet*) permettent de suppléer dans une certaine mesure au défaut de connaissances plus précises sur l'inquisition française du XVIe siècle. Plus qu'en Espagne, le pouvoir civil coopère à la répression de l'hérésie. L'inquisiteur général Matthieu Ory est un véritable fonctionnaire, une sorte d'expert théologien dont le rapport instruit le Parlement. L'inquisition d'Ory est donc moins un tribunal qui livre les coupables au bras séculier qu'une commission d'enquête préparatoire. Cette commission d'enquête n'est d'ailleurs pas seulement ecclésiastique. C'est dans son fond une commission royale. Dès le 20 juin 1537, un conseiller au Châtelet de Paris, Engilbert Clausse, est adjoint à Ory. Il ne semble pas qu'Ory ait d'abord compris le genre de service que le gouvernement de François Ier, décidé à sévir contre les réformateurs outranciers, attendait de lui. On voulait en faire le chef d'une administration officielle, d'un service d'État; et, selon des traditions d'anciens inquisiteurs, Matthieu Ory semble avoir d'abord compris que ses enquêtes devaient passer par les ordinaires diocésains, juges normaux en matière de foi et de mœurs. Des lettres royales du 23 juillet 1540 ont pour objet de lui ordonner de communiquer ses dossiers, dans tous les cas, aux juges séculiers institués par l'édit de Fontainebleau pour la destruction de l'hérésie. M. Chassaigne, *op. cit.*, p. 280, n. 1. Au tribunal d'enquête et d'expertise qu'était l'inquisition d'Ory, la justice séculière était représentée. A Lyon, en 1542, nous trouvons que siègent avec Ory non seulement un vicaire général du diocèse, un dominicain, un juge ecclésiastique, mais deux juristes civils, coassesseurs d'Ory, et le substitut du procureur général de la sénéchaussée, représentant la justice laïque. *Op. cit.*, p. 287. Les dénonciations pouvaient se faire, soit auprès des autorités civiles, soit auprès de l'inquisition et de l'autorité ecclésiastique. Dans tous les cas, nous voyons le tribunal de l'inquisition siéger et Ory s'efforcer par des interrogatoires serrés de faire la lumière sur le caractère plus ou moins hérétique des personnages soumis à son enquête.

Ory voulut aussi opposer aux nouvelles doctrines une apologie doctrinale catholique. Elle parut sous le titre : *F. Matthæi Ory dominicanæ familiæ theologi hæreticæ pravitatis per Gallias inquisitoris, summique pontificis a pænitentibus, ad hæresum redivivas affectiones Alexipharmacum*, in-8°, Paris, 224 p., rééditée à Venise, 1551, in-16, et 1558, in-16 (et non in-8° comme porte Echard). Venant quelques années seulement après l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin, le petit livre d'Ory est habile. En un latin châtié, dépouillé de l'appareil et des argumentations scolastiques, il garde tout l'essentiel du thomisme. Ory sut voir que les arguments habituels des écoles étaient inopérants sur des esprits prévenus contre eux. Son exposé et sa critique portent donc sur cinq chapitres qui, visant toute la religion, ne se donnent que comme des explications de cinq mots de saint Paul : *gratia*, *justificatio*, *peccatum*, *libertas*, *lex*. Cette théologie biblique paulinienne est encadrée de considérations sévères sur les hérétiques, si dignes de mort ! qui se séparent de l'Église. Par contre, l'exégèse de saint Paul faite par Ory paraît guidée par une dialectique singulièrement souple. Avant de glisser à l'utilité de la justification par les œuvres, il fait apparemment la part belle aux tendances protestantes en insistant sur le caractère gratuit de la grâce et du mérite. La grâce qui rend agréable à Dieu ôte le péché, et elle est le premier principe de cette justification que l'homme est bien incapable de mériter par lui-même. S'il est des œuvres coopérant à notre justification, n'est-ce point en tant que ces œuvres procèdent elles-mêmes du Saint-Esprit ? N'y a-t-il pas une grande différence entre l'œuvre humaine qui ne vient que de l'esprit humain et l'œuvre chrétienne qui procède de l'esprit du Christ ? Une philosophie vraiment chrétienne ne doit-elle pas tout ramener à de telles premières causes et à un tel premier principe ? C'est en toutes acceptions de ce terme qu'il faut dire que le mérite du Christ pour nous est infini. Si nous avons quelque peu de mérite, c'est comme participant à ce mérite du Christ. Le péché originel a laissé en nous de telles traces que Dieu doit encore nous assurer des secours très spéciaux pour que nous puissions accomplir ce minimum d'œuvres vertueuses qui, par ailleurs, ne vaut que par Lui. Sans aucune compromission avec les doctrines qu'il combat, Ory fait donc surtout porter l'horreur de l'hérésie sur la méchanceté du schisme. Cette méthode devait convenir aux Français d'alors qu'Imbart de La Tour trouve plus soucieux d'exactitude biblique que désireux de se séparer d'une Église fortement enracinée en France par diverses institutions religieuses ou politiques.

L'habileté de Matthieu Ory allait être mise à contribution dans l'affaire délicate des hérétiques de Ferrare. Une élève de Lefèvre d'Étaples, Renée de France, fille de Louis XII, mariée au duc Hercule, à Ferrare, avait peu à peu créé en cette ville un centre de refuge pour des réformés, surtout français, et de rayonnement de leurs doctrines sur la France, la Suisse et l'Italie. L'autorité inquisitoriale locale n'avait engagé que des poursuites partielles. Le duc, hostile aux idées de sa femme, voulait néanmoins ménager la France. Pour procéder contre la duchesse Renée et ses amis, il fit munir de pleins pouvoirs le grand inquisiteur de France, Matthieu Ory. Le premier effet de l'arrivée de Matthieu Ory à Ferrare, en juillet 1554, fut de disperser un certain nombre d'hétérodoxes et de faire entreprendre dans cette ville, contre ceux qui y restaient cachés, des poursuites si énergiques et si durables, que le foyer de réforme protestante de Ferrare ne s'en releva jamais. Pas plus que Meaux, Ferrare ne serait ce que devenait Genève. Matthieu Ory eut plus de difficultés en ce qui concernait la duchesse Renée elle-même, qui depuis douze ans n'avait pas entendu la messe. Il entreprit sa conversion en de longues conférences. Il semblait d'abord parvenir à ses fins, mais Calvin envoya de Genève le ministre Morel, seigneur de Colonges, qui, arrivé vers le 15 août, contrebalança l'habileté de l'inquisiteur. Celui-ci, changeant de manière, dut recourir à la force. La duchesse fut privée de ses serviteurs et de la présence de ses enfants. Sa bibliothèque fut brûlée, ses biens menacés de séquestre. Elle fut arrêtée. Enfin, le 13 septembre, on déclara que, la duchesse se convertissant, tout rentrait dans l'ordre. Elle retrouva la liberté, soit qu'elle ait réellement cédé aux instances de l'inquisiteur, soit qu'elle ait feint de reconnaître, par exemple, à défaut de l'Église romaine, l'Église catholique, soit que d'autres influences, blâmant la violence d'Ory, aient fait brusquement congédier ce dernier. En effet, lorsque, quelques jours plus tard, Renée de France reçut la communion de la main d'un jésuite, Matthieu Ory n'était plus à Ferrare.

L'étude de M. Chassaigne sur *Étienne Dolet* montre que Matthieu Ory a joué un rôle prépondérant dans le drame par où se termina l'existence agitée de cet humaniste. Étienne Dolet qui, cicéronien et imprimeur d'humanistes, était atteint d'une immense fatuité,

après avoir vexé les catholiques de Toulouse par des discours inconsidérés, après avoir causé à ses amis humanistes les plus grands torts en publiant leurs lettres privées ou en éditant en fraude leurs ouvrages, avait à Lyon, où il était imprimeur, mis le comble à ses imprudences, non seulement en éditant des livres prohibés sans les faire passer par les censeurs, comme on le lui avait enjoint, mais en favorisant, dans des proportions malaisément déterminables, la contrebande des écrits protestants, spécialement de l'*Introduction chrétienne* de Calvin. Par-dessus tout, ancien padouan frotté d'averroïsme, dans la querelle de ses contemporains sur l'immortalité de l'âme, Dolet avait laissé voir qu'il ne croyait pas à la survie. Dénoncé par les imprimeurs lyonnais, Dolet eut à comparaître très longuement devant le tribunal d'inquisition présidé par Matthieu Ory, en 1542. Les interrogatoires furent longs, piteux pour Dolet, car l'inquisiteur avait réuni une foule de témoignages sur la mauvaise conduite de Dolet et avait sur sa table les livres dangereux imprimés par Dolet et les écrits évidemment hétérodoxes qu'il avait rédigés. Les protestations de Dolet en faveur de sa perpétuelle orthodoxie étaient démenties par tant de faits. L'enquête conclut à déclarer l'accusé : « mauvais, scandaleux, schismatique, hérétique, faulteur et défenseur des hérétiques et erreurs, pernicieux à la créance chrestienne ». Cependant diverses influences s'exerçant en sa faveur, Dolet fut momentanément relâché. Mais l'humaniste infatué était trop confiant dans cette protection royale qui s'exerçait, *salvo judicio judicum*, sur la plupart des personnages quelque peu notables, lorsqu'ils étaient accusés de protestantisme. Dolet ne se rendait pas compte qu'il n'avait qu'un sursis, que la justice suivait son cours, que l'enquête d'Ory était approuvée par les juges. Il commit la maladresse d'écrire des *Tusculanes* où Ory qualifié de « Monsieur le Moyne » était fort maltraité. Il récidiva en de nouveaux écrits hétérodoxes, fut incarcéré de nouveau et mourut, dans la réprobation universelle, en invoquant Dieu et la Vierge sur l'ordre du bourreau (1544). *Op. cit.*, p. 344. Calvin eût détesté Étienne Dolet de la même manière et pour le même motif que Servet. Michel Servet lui-même a été, avant d'être exécuté par Calvin, l'objet de poursuites de Matthieu Ory, poursuites ayant évidemment les mêmes motifs que celles intentées à Dolet. *Op. cit.*, p. 302.

A la différence du véritable chef de l'inquisition espagnole contre les protestants, Melchior Cano, Matthieu Ory n'a pas englobé dans la même haine les protestants et les jésuites. Ory aurait eu à s'occuper de saint Ignace de Loyola et de ses premiers compagnons et à prendre leur défense, au temps même de l'origine parisienne de la Compagnie de Jésus (1534-1536). Peut-être cependant l'historien de saint Ignace, Maffei, aura-t-il confondu l'inquisiteur Ory avec ses prédécesseurs, Valentin Lievin et Thomas Laurent. Son témoignage paraît plus fondé au sujet d'une intervention d'Ory en Italie en faveur des premiers jésuites, quelque temps plus tard.

Il est difficile d'apprécier la contribution qu'apporta Matthieu Ory, par son habileté et sa modération ou sa fermeté, au maintien du catholicisme en France pendant les vingt ans où il fut inquisiteur et où Calvin régnait à Genève. Peu de temps après sa mort, qui eut lieu le 1er juin 1557, la procédure contre les hétérodoxes fut encore aggravée et, le 4 septembre, on découvrait un conventicule protestant dans cette rue Saint-Jacques où Ory était prieur de son couvent et inquisiteur. Il y eut sept condamnations à mort. Mais, lorsque les guerres de religion commencèrent quelques années plus tard, pour des causes surtout politiques, il apparut que les diverses institutions : université, parlement, inquisition, avaient contribué à maintenir en France des forces religieuses catholiques considérables, sans qu'on puisse dire si l'action de Matthieu Ory y était entrée notablement en jeu. On a cependant de bonnes raisons de croire que l'habileté théologique et la fermeté doctrinale d'Ory déconcertaient les hétérodoxes. Il fut chansonné, moqué, détesté à l'égal des théologiens de Cologne. Ory était pourtant plus modéré envers ceux qui ne voulaient que la réforme de l'Église qu'il n'était violent contre les rationalistes ennemis de toute Église. Cependant son rôle n'avait pas de quoi le rendre populaire. Sur un livre de Dolet conservé à la bibliothèque de l'Académie de Lyon, un contemporain écrivit :

Dolet enquis sur le poinct de la foy
Dict à Orris qui faisoit ceste enqueste :
« Ce que tu crois, certe point je ne croy,
« Ce que je crois ne fut oncq en ta teste. »
Orris pensant l'avoir prist en fit feste
Lui demanda : « Qu'est-ce que tu crois doncq ? »
« Je croy, dit-il, que tu n'es qu'une beste
« Et si croy bien que tu ne le creus oncq. »

On attribue à Ory, outre son *Alexipharmacum* un *Opusculum de imaginibus* et un autre écrit : *Septem scholæ contra hereticos « in quo reducit omnes hereses ad septem capita et hereticos omnes illorumve scholæ per bestiam illam septem capitum, cujus sacra scriptura meminit significari docet. »*

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. II, p. 162-163; E. Rodocanacchi, *Renée de France, duchesse de Ferrare*, Paris, 1896; E. Rodocanacchi, *La Réforme en Italie*, t. I, Paris, 1920, p. 337 sq.; B. Fontana, *Documenti dell'Archivio vaticano e dell'Estense sull'imprigionamento di Renata di Francia*, Rome, 1886; B. Fontana, *Renata di Francia*, Rome, 1889-1899; Le Laboureur, *Additions aux mémoires de Michel de Castelnau*, t. I, Bruxelles, 1731; Hurter, *Nomenclator...* 3e édit., t. II, col. 1454-1455; Maffei, *Vita sancti Ignatii* (1585), édit. 1658, Lyon, p. 109 et 165; A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. V, p. 415-416; A. Mortier, *Histoire abrégée de l'ordre de Saint-Dominique en France*, Paris, 1920, p. 197-201, 208, 210; M. Chassaigne, *Étienne Dolet*, Paris, 1930.

M.-M. Gorce.

ORZECHOWSKI Stanislas (1515-1567). — Selon l'habitude des humanistes, il paraît souvent dans la littérature de l'époque sous le nom latinisé d'Orichovius ou d'Orzechovius. C'est l'une des figures les plus intéressantes de la Pologne à l'époque de la révolution religieuse du XVIe siècle. Il était fils de Stanislas Orzechowski, gentilhomme polonais des environs de Przemysl. Les Orzechowski usaient du blason dit Okrza, selon l'usage polonais qui établissait des tribus nobiliaires rattachées au blason, différentes des noms patronymiques. D'où, Stanislas Orzechowski signait quelquefois Okrza ou encore Okrzyc. Tous ces divers personnages n'en font qu'un seul, par conséquent. La mère de notre écrivain était une ruthène, fille d'un prêtre oriental ; aussi Orzechowski aimait-il quelquefois à se dire *gente ruthenus, natione polonus*. Ses parents le destinèrent dès l'enfance à l'état ecclésiastique. A quatorze ans déjà il fut nommé chanoine du chapitre de Przemysl, puis on l'envoya faire ses études à Vienne et ensuite à Wittemberg, où il subit pendant un certain temps, l'influence protestante. Une semblable inconséquence ne peut s'expliquer chez ses parents, que par le complet désarroi où les habitudes et les idées religieuses étaient tombées dès lors en Pologne sous la poussée protestante. Orzechowski quitta de lui-même l'Allemagne et se rendit en Italie, à Padoue et à Rome, où il revint à des convictions catholiques. Cependant il ne sut plus jamais refréner les turbulentes passions de son tempérament, peu profond, mais brillant et emporté. Il rentra dans son pays.

Après une quinzaine d'années consacrées aux études à l'étranger et ayant en 1543 reçu, à son corps défendant mais sous la vigoureuse pression de son père, l'ordination sacerdotale, il obtint simultanément deux paroisses en plus de sa stalle canoniale. Il entre du coup en conflit pour cumul de bénéfices avec son évêque Stanislas Tarlo (1537-1544) et manifeste déjà à cette occasion un esprit de révolte signalé. Ses relations avec l'autorité ecclésiastique devinrent plus tendues encore sous le successeur de l'évêque Tarlo, Jean Dziaduski (1545-1559) lorsque Orzechowski qui, avec son tempérament débordant et fougueux, ressentait de sérieuses difficultés à satisfaire aux obligations de la continence sacerdotale, se fut mis en campagne pour l'abolition du célibat ecclésiastique. Cette lutte, il y préluda par son attitude au synode diocésain de Przemysl (1546) et il continua à la soutenir l'année d'après en publiant, sous la forme alors reçue d'une harangue aux Pères de Trente, qui venaient tout juste de se réunir, une brochure latine intitulée : *De lege cœlibatus contra Siricium in concilio habita oratio.* Dans cet écrit, de même que dans plusieurs autres qui le suivirent, il combat la loi du célibat ecclésiastique pour son incompatibilité supposée avec les exigences de la nature et parce qu'inconnue, dit-il, de l'antiquité chrétienne et de la discipline en vigueur dans l'Église orientale. Cité devant le tribunal épiscopal, Orzechowski commença par se soumettre tout d'abord à la légère pénitence qui lui avait été imposée, mais, bien vite, il revint à la charge, se sentant en crédit auprès de ses contemporains, grâce à l'éclatant succès de ses écrits et de ses discours politiques et principalement de l'oraison funèbre, qu'il avait écrite à propos de la mort du roi de Pologne Sigismond Ier en 1548. L'Ordinaire le menaça alors des peines et censures ecclésiastiques. Orzechowski ne s'en soucia pas. Il remua en sa faveur l'opinion et, à la Diète (Sejm) générale, réunie à Piotrków en 1550, il sut donner à sa querelle personnelle une portée plus étendue, en la présentant comme une défense des droits et privilèges de la noblesse contre les « empiètements tyranniques » de l'Église. Le parti protestant, qui était déjà fort nombreux et suffisamment puissant en Pologne, prit tout naturellement, fait et cause pour Orzechowski. Peu après ces débats parlementaires, Orzechowski s'enhardit jusqu'à donner la bénédiction nuptiale, dans son église paroissiale de Zorawica, à l'un de ses confrères Martin Krowicki, curé de Sadowa Wisznia près de Przemysl; puis en 1551, il contracta lui aussi mariage avec Madeleine Chelmska appartenant elle-même à la noblesse, après s'être démis des bénéfices ecclésiastiques qu'il possédait. Chose hautement caractéristique de la situation religieuse de la Pologne d'alors, cette incartade trouva l'approbation générale, même en des milieux qui, par ailleurs, se croyaient strictement catholiques. Soutenu par cet état de choses, Orzechowski ne reconnut pas le verdict porté contre lui par son évêque Dziaduski qui l'avait cité derechef à son tribunal et l'avait condamné; il en appela de la sentence au synode provincial et même au souverain pontife. Cf. l'impudent opuscule intitulé, *Stanislai Orechovii ad Julium Tertium pontif. maximum supplicatio de approbando matrimonio a se inito*, publié à Bâle en 1551. Mais, par un singulier contraste, Orzechowski trompa en même temps les grandes espérances que les protestants de Pologne se mirent alors à fonder sur lui, en se jetant dans la mêlée de la polémique antiprotestante, en soulignant hardiment son orthodoxie en matière de foi et en prenant violemment position contre son confrère Krowicki lequel, après son mariage, était devenu ouvertement hérétique. Voilà pourquoi les évêques polonais avec le primat de Pologne, l'archevêque de Gniezno, Nicolas Dzierzgowski (1546-1559) en tête, décidèrent dans leur réunion tenue à Piotrków en 1552, de composer avec cet apologiste imprévu, si populaire dans la noblesse, et de traiter le plus doucement possible ce prêtre révolté. Ils le délièrent donc des censures ecclésiastiques et lui intimèrent l'ordre de se faire absoudre à Rome dans le courant de l'année. Sur ce, Orzechowski entama des démarches, qui devaient demeurer infructueuses, afin d'obtenir du Saint-Siège la validation de son union. L'affaire resta cependant en suspens jusqu'au synode de Lowiez (1556) où, sur l'intervention du nonce apostolique Louis Lipomano, l'on cassa pour cause d'illégitimité canonique la décision de Piotrków qui le libérait de l'excommunication.

Nouvelle révolte de l'infatigable et tumulteux Orzechowski, qui compose alors un libelle absolument inqualifiable et franchement schismatique contre le Saint-Siège et le clergé, intitulé : *Repudium Romæ.* Ce libelle néanmoins ne vit pas le jour, car son auteur, changeant d'attitude, le fit retirer de l'imprimerie. Et pourtant, il ne se tint pas pour battu, car, après la mort du sévère et indomptable Paul IV († 1554) il revint à la charge auprès du nouveau pontife Pie IV, demandant à être relevé de son excommunication et se remettant à la polémique antiprotestante pour mieux se faire apprécier de l'Église. Au synode de Varsovie (1561), il signe une profession de foi, condamne, d'une manière fort réservée, il est vrai, son malencontreux mariage et en appelle à la grâce du pape. De cette période de sa vie, nous avons aussi des écrits antiprotestants, dirigés en particulier contre le prédicant Stancar (1502-1574), un italien qui était alors l'un des principaux chefs de la Réforme en Pologne. Également à la même époque (1564), parut le très célèbre traité politique d'Orzechowski intitulé le *Quincunx*, où le turbulent auteur, ayant changé d'avis, soutient la théocratie et la suprématie de l'Église, voire même dans la vie sociale. Il y gagna peu cependant, car il perdit de la sorte la chaude sympathie du camp laïque qui le patronnait jusqu'alors et il ne s'acquit point la bienveillance du clergé, parce que, nonobstant toutes ses avances, il ne se sépara point de sa femme jusqu'à la mort de celle-ci, survenue en 1566. Peu après il mourut lui-même dans l'indifférence générale, vers le nouvel an 1567.

Orzechowski fut un tempérament de frondeur et de partisan qui, pour son avantage personnel ou par lubie, était toujours prêt à tout sacrifier, principes et bien général compris. Évidemment c'était un esprit capable, instruit, de large culture, excellent orateur, mais ce ne fut pas un esprit profond. Sa production littéraire, plus de cinquante titres, qui d'ailleurs lui a valu une place fort marquante dans les lettres polonaises du XVIe siècle et dans l'histoire des mœurs, offre plutôt le caractère d'écrits de circonstance du genre journaliste, pleins de verve et de traits acérés, que celui d'une activité scientifique soutenue. Pour la plupart ce ne sont guère que des opuscules. Pour l'histoire de la théologie en Pologne voici les ouvrages qui, dans son héritage littéraire, offrent quelque importance, le reste étant surtout politique ou nettement personnel : 1° *Baptismus Ruthenorum*, Cracovie, 1544, où Orzechowski reprend à son compte une vieille querelle qui avait occupé autrefois, à la fin du XVIe siècle, les théologiens polonais, à savoir si le baptême des Ruthènes, par conséquent le baptême du rit oriental, doit être, oui ou non, tenu pour valide. Mû peut-être par son sentiment d'appartenance à la race ruthène, Orzechowski défend en tout état de cause la validité de ce baptême, ce en quoi il a raison. Ce n'est d'ailleurs qu'une brochure. —

2° *De baptismo christiano contra lutheranos baptistas*, 1558, inédit; le ms. se trouve à la bibliothèque de l'Ossolineum de Lwow, n. *636*, fol. 160-231. — 3° *Chimera sive de Stancari funesta regno Poloniæ secta*, Cracovie, 1562; 2e éd., Cologne, 1563. — 4° *Conclusiones in hæreticos pro salute patriæ*, Cracovie, 1562, également dirigé contre le même Stancar. — 5° *Fricius sive de majestate Sedis apostolicæ*, Cologne, 1562, écrit dirigé contre le courant représent en Pologne par André Frycz Modrzewski (1503-1570), le très célèbre coryphée des nombreux partisans des idées politico-ecclésiastiques du protestantisme, qui cependant n'en venaient pas à la rupture totale avec l'Église. — 6° Un écrit polonais intitulé *Listy Stanislawa Orzechowskiego w których, który jest prawdziwy Kósciól od Krystusa i od Apostolów postanowiony, dostatecznie a madrze naprzeciwko nowym ewangelikom dowodzi*, Cracovie, 1561 (Lettres de Stanislas Orzechowski où il est suffisamment et sagement démontré contre les partisans du nouvel Évangile quelle est la véritable Église fondée par Jésus-Christ et les apôtres) — De plus deux lettres d'Orzechowski au célèbre cardinal Stanislas Hosius (1501-1579) présentent une certaine valeur scientifique. Toutes deux sont de 1563. La première a été imprimée conjointement avec la réponse d'Hosius : *De loco et auctoritate romani pontificis in Ecclesia Christi et conciliis*, Cologne, 1567. Quant à la seconde, elle constitue la réponse au dit traité d'Hosius et, demeurée inédite, elle ne fut publiée que dans le recueil de J. Korzzeniowski intitulé *Orichoviana*, t. I, Cracovie, 1891, p. 558-575, cf. la première lettre, *ibid.*, p. 550-558, et le traité *Conclusiones in hæreticos*, p. 530-539. Cet échange d'opinions entre Orzechowski et le cardinal a pour sujet la question de la sécession de l'Orient de l'unité chrétienne. Orzechowski y défend l'Orient contre le reproche de schisme.

Pour la bibliographie complète des œuvres d'Orzechowski voir Estreicher, *Bibliografja polska*, t. XXIII, p. 114-460. Il n'existe pas encore de biographie critique de la personne d'Orzechowski et son activité attend toujours une complète mise en lumière. Cependant on peut citer les travaux suivants bien qu'insuffisants : Ossolinski, *Stanislaw Orzechowski* dans *Wiadomości historyczno-krytyczne*, t. III, Cracovie, 1819-1822, et tirage à part, Cracovie, 1851, intitulé : *Zywot i sprawy St. Orzechowskiego* (Vie et activité de St. Orzechowski); Kubala, *Stanislaw Orzechowski i wplyw jego na rozwoj i upadek Reformacji w Polsce*, Lwow, 1870, 2e éd., 1907 (Stanislaw Orzechowski, et son influence sur le développement et la décadence de la Réforme en Pologne); Krzesinski, *Stanislaus Orzechowski. Biografische Skizzen*, Posen, 1891. Voir encore les articles consacrés à Orzechowski dans tous les dictionnaires polonais et dans tous les manuels de la littérature polonaise. Il existe aussi un certain nombre d'études concernant des chapitres spéciaux de la vie si mouvementée d'Orzechowski, leur liste se trouve dans G. Korbut : *Literatura polska*, t. I, Varsovie, 1917, p. 257 et 258 où l'on trouve une esquisse de bibliographie.

H. CICHOWSKI.

OSBERT PICKENHAM, théologien carme anglais du XIVe siècle, connu d'abord sous le seul nom d'Osbert l'Anglais, auquel depuis le XVIe siècle fut ajouté celui de *Pickenham* par Jean Bale, Leland et Barret. On ignore le lieu et la date de sa naissance; de plus non seulement la date de son entrée dans l'ordre des carmes est inconnue, mais même le couvent reste douteux : car Jean Bale en indique deux : notamment dans son *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ catalogus*, t. I, Bâle, 1557-1559, p. 394, il indique King's Lynn comme couvent d'origine d'Osbert, tandis que dans son ouvrage manuscrit *Anglorum Heliades*, il donne Burnham. Comme l'ouvrage manuscrit est en général plus correct que l'imprimé, il faut pencher pour Burnham. D'un certain texte de Jean Bale on pourrait conclure qu'il a été prieur du couvent de Londres, mais il semble plutôt qu'il n'y aurait été que régent des études. Il ne remplit pas de charges plus élevées. Certainement il fut docteur en théologie comme plusieurs des mss. de ses œuvres et plusieurs auteurs anciens l'attestent; mais nous ne savons pas avec certitude à quelle université il prit ce grade. Jean Barret, Jean Bale, etc., le disent docteur de Paris, mais de l'étude des mss. il semble qu'il faudrait conclure qu'Osbert fit ses études en Angleterre et y prit le doctorat; cependant on pourrait expliquer le témoignage de ces auteurs en admettant qu'il étudia quelque temps à Paris; mais de ceci il n'y a point de preuves. Il mourut au couvent de Londres, mais la date de sa mort est inconnue. Jean Bale, en un endroit de ses écrits, dit qu'il brilla en 1320, et en un autre endroit en 1330. D'après Augustin Biscareti il serait mort en 1334. Non seulement les historiens le comblent d'éloges pour sa science, à tel point même qu'ils le comparent à Aristote et à saint Augustin et assurent qu'un grand nombre d'élèves vinrent suivre ses leçons; mais aussi les théologiens de la seconde moitié du XIVe siècle, tels Michel de Bologne, François Bacon, Jean Brammart, etc., le louent et le citent.

Quant aux œuvres d'Osbert l'Anglais, le carme chaussé Barthélemy F. M. Xiberta en a fait une étude dans les *Analecta ord. carm.*, t. VI, fasc. 2, p. 182-192; de cette étude il faut conclure qu'Osbert écrivit : 1° Une *Lectura Sententiarum*, comprenant huit questions. — 2° des *Determinationes theologicæ*, comprenant douze questions, dont certaines sont inauthentiques, une d'elles est attribuée au carme Alienand et d'autres à Richard Chillington. Ces vingt questions sont conservées en plusieurs bibliothèques; notamment à Bologne, bibl. archigymn., *A*, *1024*; à Ferrare, bibl. de la ville, salle 2, *291*; à Florence, bibl. nation., cod. *Magliabecchian.*, *II*, *II*, *281;* à Prague, bibl. du chapitre métrop., *CCV*; à Oxford, Magdalen-College, *194;* à Paris, bibl. Mazarine, *3519*. et à Bruges, bibl. de la ville, *192*. — Osbert écrivit encore : 3° *De clara visione Dei* et 4° *Postillæ bibliorum*; mais les manuscrits n'en ont point été retrouvés. D'après Jean Bale, Osbert Pickenham aurait composé aussi un ouvrage *super Mariæ conceptione*, mais c'est à tort, car l'auteur de ce traité est Osbert de Clara († vers 1160), qui composa trois opuscules pour défendre l'immaculée conception, ils ont été publiés récemment par Herbert Thurston et Thomas Slater : *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctæ Mariæ*, Fribourg-en-Br., 1901. Les *Derivationes* attribuées à Osbert Pickenham, ms. *256 (287)* de la bibliothèque de Chartres (cf. *Catalogue*, p. 126), sont d'Osbert Claudien et furent dédiées à Hamelinus, abbé de l'abbaye de Gloucester du 26 septembre 1148 au 10 mars 1179; elles ont été publiées par le cardinal A. Maï dans le t. VIII des *Classici auctores e Vaticanis codicibus editi*, Rome, 1836, p. 1-632, sous le titre de *Thesaurus novus latinitatis*.

Osbert Pickenham est assez original; non seulement il connaît bien Aristote et ses commentateurs, mais il montre qu'il a bien étudié certains Pères, surtout saint Augustin, il fait grand cas du bienheureux Albert le Grand, de saint Thomas, Henri de Gand et Duns Scot. Il est étranger à l'école des nominalistes. Quoiqu'il manifeste une grande estime pour saint Thomas, il donne néanmoins la préférence à certaines opinions de Duns Scot. Il se sépare aussi du Docteur angélique sur plusieurs points de la théorie de la connaissance. De même, dans la question de la concordance du libre arbitre humain avec la grâce divine, il semble qu'il faille placer Osbert parmi les

docteurs qui, pour défendre la liberté humaine, diminuent outre mesure l'action du Moteur suprême.

Jean Barret, *Magistri Parisienses quos Trissa omisit*, dans Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 395; Jean Bale, *Collectanea*, cod. *Harley 1819*, fol. 3 r°, cod. *Bodley 73*, fol. 3 v° et fol. 198 r°; *Anglorum Heliades*, cod. *Harley 3838*, fol. 60-61; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1709, c. 349, p. 336-337; Jean Bale, *Scriptorum illustrium Maioris Britanniæ catalogus*, t. I, Bâle, 1557-1559, cent. v, c. XVI, p. 394-395; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, dans *Opera historica*, t. I, Francfort, 1601, p. 319, Pierre Lucius, *Bibliotheca carmelitana*, Florence, 1593, fol. 68v°; Jean Possevin, *Apparatus sacer*, t. II, Venise, 1606, p. 543; Jean Pitseus, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus*, Paris, 1619, p. 422-423, n. 491; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au Collège Saint-Albert à Rome, fol. 184; J.-B. de Lezana, *Annales*, t. IV, Rome, 1645-1656, p. 550, n. 10; Daniel de la V. Marie, *Speculum carmelitanum*, t. II, Anvers, 1680, p. 892, n. 3034 (Arnold Bostius); p. 1119, n. 3948; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 599; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. II, Orléans, 1752, col. 520-521, n. 12; card. A. Maï, *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum*, t. VIII, Rome, 1836, p. 1-632; Omont-Molinier, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France, départements, Chartres*, Paris, 1890, p. 126; Georges Goetz, *Corpus glossariorum latinorum*, t. I : *De glossariorum latinorum origine et fatis*, Leipzig, 1923, c. XVII, § 52, p. 196; Barthélemy F. M. Xiberta, *De Osberto anglicano*, dans *Analecta Ord. Carm.*, t. VI, fasc. 2, p. 177-243.

Anastase de Saint-Paul.

OSÉE, le premier des douze petits prophètes dans la Vulgate. I. Le prophète. II. Le livre.

I. Le prophète. — 1° *Son nom.* — Le nom de *Hoschea*, forme abrégée qui signifie : « Jahvé aide ou délivre », a été porté par plusieurs personnages de l'Ancien Testament, entre autres par Josué, le successeur de Moïse, Num., XIII, 16, et par le dernier roi du royaume d'Israël, IV Reg., XV, 30. Pour le distinguer de ces personnages est ajouté au nom du prophète celui de son père Béeri, dont malgré certaines traditions rabbiniques on ne sait rien.

2° *Son pays.* — Si le prophète ne nous dit rien sur son pays d'origine, on peut cependant, d'après quelques allusions, relevées dans son livre, le conjecturer avec assez de certitude. Non seulement l'activité prophétique d'Osée a eu pour théâtre le royaume d'Israël, tout comme celle d'Amos qui était du royaume de Juda, mais lui-même en est originaire et l'a habité. Les raisons pour l'établir ne manquent pas, sans qu'il soit nécessaire de recourir à l'expression « notre roi », VII, 5, qui n'est pas formulée au nom du prophète ou même ne serait qu'une corruption du texte pour « leur roi », non plus qu'aux aramaïsmes plus ou moins nombreux qui trahiraient un idiome éphraïmite. Il semble bien, en effet, que seul un Éphraïmite ait pu avoir de la politique et de l'histoire du royaume du Nord la connaissance exacte et précise que révèlent les nombreuses allusions qui y sont faites au cours du livre. De plus, tandis que les villes du Nord de la Palestine sont maintes fois citées, Jérusalem n'est pas mentionnée, même une seule fois.

Les quelques ressemblances avec Amos, originaire du pays de Juda, non plus que les allusions au royaume de Juda (qui, pour une part d'ailleurs sont des interpolations) ne sauraient infirmer la conclusion qui se dégage des remarques précédentes. Plus dignes d'attention seraient les raisons, apportées à l'appui de l'hypothèse qui fait du pays de Benjamin la patrie du prophète : son particulier intérêt pour les cités de Benjamin, V, 8, sa double allusion aux jours de Gabaa, IX, 8, la parfaite connaissance qu'a de son œuvre le Benjamite Jérémie... De telles considérations n'apparaissent pas cependant décisives à la majorité des critiques qui admet, à juste titre, l'origine éphraïmite du prophète Osée.

Peut-on préciser davantage? Des traditions, mais sans valeur, l'ont essayé; c'est ainsi qu'on trouve mentionné Belemoth, dans la tribu d'Issachar, comme lieu de la naissance d'Osée, d'après le pseudo-Épiphane.

3° *Son époque.* — Plus précises sont les données du livre relatives au temps où Osée exerça son ministère prophétique.

Bien que son recueil vienne en tête de la collection des douze petits prophètes, le fils de Béeri n'en est cependant pas le plus ancien, Amos l'ayant devancé de quelques années dans l'annonce des oracles divins. Tous deux, est-il indiqué dans le titre du recueil de leurs prophéties, prêchèrent sous le règne de Jéroboam II, fils de Joas, roi d'Israël. C'est vrai des débuts tout au moins d'Osée, qui remontent aux dernières années de ce roi, mort en 743. Le texte même des oracles en donne plusieurs preuves : c'est d'abord la menace de la vengeance du sang jadis répandu à Jezrahel, I, 4; cf. IV Reg., IX-X, vengeance qui sera exercée sur la maison de Jéhu, dont le dernier représentant, Zacharie, fils et successeur de Jéroboam II, fut massacré après six mois de règne; l'annonce, faite en même temps à la maison d'Israël, de la fin de sa royauté, qui ne devait survenir que quelque vingt ans plus tard, ne doit pas faire retarder la date de cette menace, car, selon la juste remarque de Marti, la chute de la dynastie de Jéhu, dans les circonstances où se trouvait alors le royaume, équivalait moralement à la ruine de ce dernier. C'est ensuite, au c. II, les reproches adressés à Israël qui supposent en même temps qu'une grande prospérité matérielle une profonde corruption morale et religieuse, situation qui correspond bien à ce que nous savons par ailleurs du règne de Jéroboam II, en particulier par les fréquentes allusions du livre d'Amos. On peut donc placer, avec nombre de critiques, les débuts de l'activité prophétique d'Osée aux environs de 750.

Combien de temps dura-t-elle, cette activité ? A s'en tenir à l'information du livre, I, 1, la parole de Jahvé fut adressée à Osée au temps d'Ozias, de Joathan, d'Achaz et d'Ézéchias, rois de Juda, et de Jéroboam, roi d'Israël. Cette information, suivant une réserve souvent formulée, ne serait pas à retenir, soit parce qu'elle contredirait la durée réelle du ministère d'Osée, soit parce que la mention de rois de Juda, dans un recueil d'oracles n'intéressant que le royaume d'Israël et œuvre d'un de ses sujets, ne s'expliquerait guère. Quelque scribe, s'inspirant du début d'Isaïe, I, 1, l'aurait ajoutée au titre primitif qui ne comportait que ces mots : « Parole de Jahvé qui arriva à Osée, fils de Béeri. »

Restent donc, pour répondre à la question de la durée de l'activité prophétique d'Osée, les indications historiques fournies par le texte même des prophéties. Leur examen ne permet pas de le faire avec une entière certitude à cause de la difficulté de fixer une date précise à chacun des oracles.

D'une part, en effet, la destruction du royaume de Samarie, arrivée en 722, bien que parfois envisagée avec une telle netteté qu'on serait tenté de croire l'événement accompli ou sur le point de l'être, n'apparaît pas en général comme une menace d'exécution prochaine; l'incertitude au sujet de toute allusion à la guerre syro-éphraïmite laisserait plutôt entendre que le ministère d'Osée ne se serait pas prolongé au delà du règne de Manahem, 743-737, et l'attitude d'Israël vis-à-vis de l'Assyrie, qui n'est pas encore celle de l'asservissement, caractéristique du dernier règne en Israël, porterait à croire que le roi Osée n'avait pas encore payé son avènement du prix d'un fort tribut à Téglatphalasar. Cf. Os., XII, 2; XIV, 4.

D'autre part, la constante désignation du royaume d'Israël sous le nom d'Éphraïm ou de Samarie laisserait supposer que l'ancien royaume d'Israël est désormais réduit à un petit état vassal, tel qu'il fut en fait sous le règne de Phacée, l'avant-dernier roi de Samarie; de plus, l'instabilité de la situation qui se trahit dans l'incertitude au sujet du secours assyrien ou égyptien se trouve correspondre assez bien au règne d'Osée qui, après avoir été soumis à l'Assyrie, commençait à mettre son espoir dans le secours de l'Égypte. Cf. IV Reg., xvii, 4.

Cette incertitude au sujet de la durée de l'activité d'Osée s'avère dans la variété d'opinions qu'elle a suscitées; tandis que la plupart des modernes la restreignent aux quinze ou vingt années qui suivirent ses débuts vers 750, d'autres, surtout chez les anciens commentateurs, la prolongent bien au-delà de ces limites.

Quoi qu'il en soit, cette dernière période de l'histoire d'Israël, qui vit l'intervention d'Osée, est marquée par les étapes d'une déchéance qui fatalement ne pouvait aboutir qu'à la ruine. Certes, la prospérité et la puissance que le pays devait à la dynastie de Jéhu s'étaient encore accrues sous le règne de son dernier représentant et la situation demeura brillante jusqu'à la mort de Jéroboam II. Mais, sitôt après, cette situation va se trouver brusquement et complètement renversée : l'anarchie, favorisée par de continuels changements de rois, six en moins d'un quart de siècle, va croissante; l'ingérence assyrienne, trop souvent provoquée par les rois d'Israël eux-mêmes, se fait toujours plus lourdement sentir; Zacharie et Sallum, les successeurs de Jéroboam II, sont mis à mort, le premier après six mois, le second après un mois seulement de règne; Manahem, qui vient après eux, ne parvient à se maintenir plusieurs années sur le trône que grâce à l'appui de son puissant voisin de l'est, qui le compte parmi ses vassaux; ce roi d'Israël n'avait-il pas, en effet, payé à Phul, le nom biblique de Téglat-phalasar III, un tribut de 1 000 talents d'argent. IV Reg., xv, 18-20. D'une telle attitude, Osée prévoyait bien les funestes effets : « Israël est dévoré, maintenant il est devenu comme une chose vile. Car ils sont montés vers Assur; onagre indompté, Éphraïm s'est acheté des amants. En vain font-ils des présents aux nations, je les rassemblerai contre eux et bientôt ils trembleront. » viii, 8-10. C'est qu'il savait qu'une alliance politique n'allait pas sans une alliance religieuse et surtout qu'une vassalité politique entraînait une vassalité religieuse. xii, 2.

Ces funestes effets, qui dans l'ordre politique aboutiront à la chute de Samarie, ne sont pas moindres, en effet, dans l'ordre moral et religieux. Malgré des dehors brillants, même dans la célébration du culte, désordres et dépravations de toutes sortes avaient libre cours en Israël. Déjà de Jéroboam, fils de Joas, l'auteur du livre des Rois, disait qu'il « fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé, et ne se détourna d'aucun des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait fait pécher Israël ». IV Reg., xiv, 24. Les anathèmes d'Amos contre Israël, premières menaces de la catastrophe de 722, laissent entrevoir la profondeur et l'étendue du mal que l'anarchie, consécutive à la mort de Jéroboam, ne fait qu'aggraver. La formule, en effet, ne varie guère dans le jugement porté sur les derniers rois d'Israël : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jahvé. » IV Reg., xv, 18, 24; pour Osée cependant, le dernier de ces rois, elle est complétée par ces mots : « non pas toutefois comme les rois qui avaient été avant lui. » IV Reg., xvii, 2; peut-être faut-il voir dans cette restriction une allusion à quelque heureux changement dû à la prédication du prophète Osée qui juge ainsi la situation : « Jahvé a un procès avec les habitants du pays parce qu'il n'y a dans le pays ni vérité, ni charité, ni connaissance de Dieu; on se parjure, on ment, on tue, on vole, on commet l'adultère; ils font violence et le sang versé touche le sang versé. » iv, 1-2.

La notion de la religion elle-même et de son culte n'est pas sans se ressentir de tous ces désordres; prêtres et prophètes en sont les premiers responsables, eux qui « se réjouissent des péchés de mon peuple et ne désirent que ses iniquités ». iv, 8. Non seulement les dieux étrangers trouvent des fidèles parmi les enfants d'Israël pour offrir des « sacrifices aux Baals et de l'encens aux idoles », xi, 2, mais le culte rendu à Jahvé lui-même lui est plutôt un outrage qu'un hommage par les conditions dans lesquelles il est célébré, v, 6; viii, 11; xii, 12 : ignorance, superstitions, pratiques idolâtriques sont tour à tour stigmatisées par le prophète qui entrevoit l'issue fatale d'une telle décadence morale et religieuse et essaie, mais en vain, de la prévenir. iii, 1; iv, 12; vii, 14; viii, 6; x, 1.

4° *Sa vie.* — Sur la vie d'Osée nous n'avons d'autres données que celles de son livre : informations directes et surtout simples allusions dont la difficulté d'interprétation a suscité de multiples hypothèses.

A quel *milieu* appartenait le prophète? A en juger par ce qu'il connaît de la vie des grands et des rois, vii, 3, mais plus encore par sa science approfondie de l'histoire de son peuple, par la forme et le contenu de ses oracles, il semble bien qu'il appartenait aux meilleures classes de la société. Aux misères sociales, d'ailleurs, qui pèsent surtout sur le petit peuple, il ne fait que de rares allusions, plus préoccupé qu'il est des misères politiques et religieuses. Pour lui, les ennemis les plus redoutables ne sont pas comme pour Amos les riches et les juges, mais les rois, les officiers, les prêtres.

Malgré quelques expressions où l'on a cru discerner des préoccupations sacerdotales, v, 3; vi, 10; iii, 4; ix, 3, il ne paraît pas qu'Osée ait été prêtre (Duhm, Stade, Cornill...). Plus vraisemblable est l'opinion qui en fait un affilié de ces groupements prophétiques qui, depuis les jours de Samuel et d'Élisée, essayaient de sauvegarder en Israël la pureté de la religion de Jahvé; ne considère-t-il pas les prophètes comme les messagers ordinaires de la parole divine, xii, 11, 14, contre lesquels le peuple dans son iniquité s'insurge et qu'il va jusqu'à incriminer de folie. ix, 7 ?

Si l'on note enfin que la plupart des images, dont ses discours abondent, sont empruntées à la vie des champs, on pourra admettre que c'est dans ce milieu de la campagne que grandit et vécut le prophète; ce qu'il dit de la vie nomade du désert qui lui apparaît comme un idéal auquel Jahvé ramènera son peuple pour lui parler au cœur, ii, 14; xii, 10, n'y contredit pas; car, s'il maudit Canaan, ce n'est pas à cause de ses champs cultivés, mais parce que c'est le séjour des Baals, tandis que le désert est la demeure de Jahvé, où jadis, dans les années qui suivirent la sortie d'Égypte, Israël goûtait la paix et le bonheur au service de son Dieu. v, 15t; xi, 1; xiii, 15.

Comment est née la *vocation* prophétique d'Osée? Lui fut-elle donnée directement et immédiatement par Jahvé, le préparant à sa mission par l'épreuve du mariage qu'il lui impose, ou bien n'est-elle que le fruit de son expérience et de ses propres malheurs? Sa souffrance lui a-t-elle été une révélation qui lui aura permis de mesurer, par son expérience de l'ingratitude humaine, la douleur et la miséricorde de Dieu? Cf. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., p. 465. Ainsi se pose, en même temps que la question de la vocation du prophète, celle de son *mariage*, objet de multiples hypothèses. C'est à l'exégèse des chapitres i et iii de répondre, le chapitre ii, de l'avis de tous les critiques, parlant directement d'Israël et non plus de

l'épouse du prophète. De la réponse nous ne retiendrons ici que ce qui importe à la connaissance de la vie d'Osée, de son mode d'action et de l'interprétation de ses oracles.

« Lorsque Jahvé commença à parler à Osée, Jahvé dit à Osée : Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Jahvé. » Os., I, 2. Sur cet ordre divin, le prophète épouse Gomer, fille de Dibelaïm; trois enfants naquirent auxquels Osée donna des noms symboliques : un fils qu'il appela *Jezrahel* pour signifier le châtiment prochain de la maison de Jéhu et la ruine du royaume d'Israël; une fille qui reçut le nom de *Lô-Ruḥâmâh* pour faire entendre que Jahvé n'aura nulle compassion d'Israël; un autre fils enfin du nom de *Lô-ʿAmmî* pour annoncer que désormais Israël n'est plus le peuple choisi. I, 3-6. De nouveau, ordre est donné au prophète de la part de Jahvé d'aimer une femme adultère, — s'agit-il encore de Gomer? — de l'acheter, de la relever par une longue épreuve jusqu'à la réconciliation; tout cela pour figurer l'amour de Jahvé pour son peuple infidèle, l'épreuve à laquelle il le soumettra avant de contracter avec lui une nouvelle alliance et le bonheur enfin qui désormais récompensera une conversion sincère. Os., III.

Ce récit, dont l'importance est capitale dans la prophétie d'Osée, rapporte-t-il l'histoire vécue du mariage du prophète ou n'est-il qu'une allégorie symbolisant les relations d'Israël et de Jahvé? Depuis saint Jérôme jusqu'aux modernes, en passant par les rabbins, Calvin, Reuss... l'hypothèse de la fiction a trouvé des partisans, tandis que celle de l'historicité avait également les siens et plus nombreux, surtout parmi les modernes. Déjà Théodoret, saint Augustin, Corneille de la Pierre, Calmet la soutenaient et des critiques tels que Nowack, Marti, Harper, Gautier, Sellin se rencontrent, dans l'affirmation de la réalité du mariage, avec les catholiques Knabenbauer, Vigouroux, Buzy.

Les raisons qu'ils invoquent à l'appui de leur thèse la rendent fort vraisemblable. C'est d'abord le sens obvie du texte, que l'on n'est pas en droit de rejeter sans motif vraiment sérieux; celui, par exemple, qu'invoquait saint Jérôme, de l'immoralité qu'aurait impliquée l'ordre divin s'il avait été réellement exécuté, ne saurait être retenu et en fait ne l'est plus guère, puisque, si l'exécution d'un tel ordre n'allait pas certes sans de vives répugnances pour la nature, elle ne pouvait être que méritoire, car, selon la remarque de saint Jérôme lui-même, elle aboutissait à ramener une courtisane à la pudeur et la faisait passer du mal au bien. *P. L.*, t. XXV, col. 823. C'est ensuite la comparaison avec les autres symboles de l'Ancien Testament, dans Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel, qui est favorable à l'interprétation historique. De plus en plus, en effet, on voit dans ces symboles des actions réellement accomplies par ordre divin pour signifier, avec plus de force et d'autorité, tel ou tel événement; lorsqu'il s'agit, par contre, non de réalités, mais de simples paraboles, de pures allégories, le prophète emploie des formules telles que : « Jahvé me fit voir, je vis en esprit, je vis », qui ne permettent pas de se méprendre sur la portée de ses paroles. « Lorsque le symbole est réel, remarque un des tenants de l'historicité, les prophètes nous en avertissent; lorsqu'il ne doit pas l'être, ils nous en préviennent encore. La présomption demeure en faveur de leurs indications, et, après examen, la critique se voit obligée de ratifier le sens naturel des textes. » Buzy, *Les symboles d'Osée*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 388.

On fait encore remarquer que, malgré toutes les tentatives, les noms de Gomer et de son père Dibelaïm sont demeurés réfractaires à toute signification allégorique sérieuse, ce qui ne serait sans doute pas le cas, si tout le récit était à entendre comme une allégorie; le fait que les noms des enfants ont une signification symbolique ne crée pas une difficulté contre la réalité de ces enfants, témoin l'histoire des fils d'Isaïe.

On a noté enfin que l'action du prophète sur ses contemporains aurait été singulièrement diminuée, si, au lieu de s'appuyer sur la douloureuse réalité de son mariage avec Gomer, il ne leur avait parlé que de rêve ou de vision.

Le problème de l'interprétation historique ou allégorique du mariage d'Osée n'est pas le seul que soulève l'examen des premiers chapitres du livre. On s'est demandé, en effet, si Gomer n'aurait été « femme de prostitution » qu'avant son mariage qui l'aurait réhabilitée ou si, au contraire, ses infidélités conjugales seules lui auraient valu ce qualificatif que sa vie antérieure ne méritait pas? De la réponse à la question dépendra la légitimité ou l'illégitimité des enfants. On s'est encore demandé si la femme, mentionnée au c. III, était à identifier avec Gomer ou si elle lui était tout à fait étrangère. N'y aurait-il pas lieu enfin pour aboutir à une solution satisfaisante de remanier la succession chronologique des récits, apparemment bouleversée dans la distribution actuelle, soit en rétablissant le c. III à sa vraie place, c'est-à-dire avant le c. I (Gautier) ou avant le c. II (Harper), soit en le supprimant comme une interpolation (Volz, Marti)? Autant de questions longuement discutées et différemment résolues. Le sens des leçons symboliques à dégager des particularités du récit variera évidemment selon les réponses qui y seront faites. — Cf. Buzy, *Les symboles d'Osée*, dans *Revue biblique*, 1917, p. 376-423; Cruveilhier, *De l'interprétation historique des événements de la vie familiale du prophète Osée (I-III)*, même revue, 1916, p. 342-362; Régnier, *Le réalisme dans les symboles des prophètes*, même revue, 1923, p. 390-397. Pour la thèse de l'allégorie : Van Hoonacker, *Les petits prophètes*, p. 13-39; Tobac, *Les prophètes d'Israël* t. I, p. 197-213.

Quant au rapport du mariage d'Osée avec sa vocation et sa mission prophétique, il est affirmé dans le récit même du prophète, entendu surtout au sens historique : c'est par une révélation de Jahvé qu'Osée, en se résignant à l'épreuve imposée, en a prévu et dégagé la signification. Était-ce le début de son activité prophétique? c'est possible; c'en est en tout cas un des moments les plus importants qui la marquera d'une de ses caractéristiques essentielles. Prétendre que ce n'est qu'après coup que le prophète aurait eu l'idée de faire l'application de sa propre expérience à la situation respective d'Israël et de Jahvé (Nowack, Marti, Gautier), n'est-ce pas, non seulement contredire l'affirmation même du texte, mais prêter à Osée une singulière aberration par laquelle il se serait imaginé avoir reçu une mission à laquelle en fait il n'aurait jamais été appelé? Ne pourrait-on reconnaître toutefois « qu'il n'est pas vraisemblable qu'Osée, ayant épousé une femme qui le rendit malheureux, reconnut dans cet accident même une intervention de Yahwé. Il ne se serait pas appliqué à nous raconter l'histoire objective de ses infortunes privées. En ayant beaucoup souffert, y ayant beaucoup réfléchi, en ayant évalué la valeur représentative, il aurait plutôt cherché, sous la poussée de l'inspiration, à communiquer à d'autres les impressions religieuses qu'il en avait ressenties. Par sa mission prophétique, les souffrances qu'il éprouvait, les plaintes, les reproches, les menaces que lui arrachait son malheur devenaient les souffrances, les plaintes, les reproches, les menaces de Yahwé abandonné par son peuple. » Desnoyers, *Le prophète Osée*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1917, p. 99-100.

A côté de la donnée du livre concernant le mariage d'Osée, les renseignements sur les divers épisodes de sa vie n'abondent guère. D'après IX, 7, le prophète aurait été en butte aux persécutions que ses menaces réitérées lui auraient attirées et, comme Amos, il aurait été obligé de renoncer à faire entendre les oracles divins dans les sanctuaires; il semble bien, en effet, que les prophéties des chapitres II, 4; IV, 1; V, 1; IX, 1, ont été adressées à une assemblée du peuple, tandis qu'à partir du chapitre IX, 10, jusqu'à la fin elles auraient été seulement écrites. Cf. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, 2e et 3e édit., p. 7.

Ce n'est pas à dire pour autant que la mission d'Osée soit demeurée stérile. Elle ne pouvait certes arrêter le cours des événements qui précipitaient Israël vers sa ruine; l'ère de salut qu'entrevoyait le prophète ne devait luire qu'après la catastrophe. Mais il est non moins certain que, pour quelques-uns tout au moins de ses auditeurs ou de ses lecteurs, le repentir et la conversion furent l'heureux résultat de sa prédication. La meilleure preuve ne nous en est-elle pas fournie par son livre lui-même pieusement conservé et transmis, par l'influence qu'il a exercée sinon sur Isaïe, car les ressemblances relevées entre les deux prophètes ne suffisent pas à l'établir, du moins sur Jérémie qui annoncera la parole de Dieu au royaume de Juda sur le point de périr avec des accents rappelant ceux du prophète éphraïmite. Sellin, *op. cit.*, p. 18.

II. Le livre. — 1° *Analyse.* — L'analyse du livre d'Osée exigerait tout d'abord la solution d'un certain nombre de problèmes d'exégèse et de critique textuelle ou littéraire dont quelques-uns, les plus importants tout au moins, seront étudiés au cours de cet article. A s'en tenir au texte de la Vulgate, le contenu des quatorze chapitres du livre d'Osée se présente de la manière suivante :

Après le titre énonçant le nom du prophète et l'époque de son activité, I, 1, commence immédiatement la parole de Jahvé. C'est d'abord l'annonce du rejet d'Israël à cause de ses infidélités, symbolisées par celles de la « femme de prostitution » que, sur l'ordre divin, a dû prendre Osée; c'est ensuite la promesse d'un retour en grâce auprès de Jahvé, mais seulement après de longs jours d'épreuve pour l'expiation de tous les forfaits passés. I-III.

A ces trois premiers chapitres, nettement distincts du reste du livre, succède une série de discours prophétiques, parmi lesquels il est assez difficile d'établir un plan déterminé. On peut toutefois, en remarquant, à la fin des c. VI et XI, des promesses de restauration future, tout comme à la fin du c. III et à celle du livre, y voir la conclusion de groupes d'oracles que, de ce fait, on pourra ainsi répartir : IV-VII, 1a; VII, 1b-XI; XII-XIV. Cf. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 10.

IV-VII, 1a. — Les oracles de ces chapitres peuvent être groupés sous ce titre : procès de Jahvé contre son peuple pour en stigmatiser tous les crimes, lui arracher l'aveu de ses fautes et lui laisser entrevoir, après l'épreuve d'un dur châtiment, l'espoir d'une restauration.

Ils commencent par un sévère réquisitoire contre les prêtres et les prophètes, les vrais responsables de la déchéance morale du pays; c'est parce qu'ils ont abandonné la Loi et la connaissance de Jahvé, que le culte de Baal s'est implanté en Israël, IV, 1-10; la conséquence, c'est que le culte tout entier, celui-là même qui prétend honorer Jahvé, n'est qu'idolâtrie et fornication, à cause de la multitude des pratiques superstitieuses et licencieuses qui souillent toutes les manifestations de la piété populaire, IV, 11-14; que Juda ne suive point le funeste exemple d'Israël en tombant dans les mêmes fautes, s'il veut éviter un semblable châtiment. IV, 15-19.

Au chapitre V, la même idée est reprise et développée : la « maison du roi », elle aussi, a sa part de responsabilité dans la perversité générale et, à ce point de vue, Juda n'est pas moins coupable qu'Israël, car ses princes méconnaissent également les droits de Jahvé, se conduisant à son égard comme ceux « qui déplacent les bornes des champs ». Aussi Juda, non plus qu'Éphraïm, malgré leur recours au « grand roi », n'échapperont au jugement de Jahvé, qui, tel un lion, ne se laissera point ravir sa proie. V, 1-14. Et pourtant, si, dans l'angoisse du châtiment, ils reviennent à leur Dieu pour le connaître, celui-ci viendra à eux « comme l'ondée et la pluie du printemps qui arrosent la terre », à condition toutefois que cette conversion soit sincère et plus durable que « le nuage au lever du jour ou la rosée matinale; » ce que veut Jahvé, « c'est la piété et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. » V, 15-VI, 6. Dans ces versets, à compter déjà de V, 8, quelques modernes (Alt, Sellin) voient une allusion à la crise de la guerre syro-éphraïmite dont seuls l'amour et la connaissance de Jahvé pourront sauver Israël et Juda. Malgré la transgression de l'alliance et la trahison, objet de l'indignation divine, Jahvé n'en relèvera pas moins son peuple. VI, 7-VII, 1a.

VII, 1b-IX. — Les oracles de ces chapitres n'ont entre eux d'autre lien que celui du thème général qui se ramène à des reproches et à des menaces dont la conclusion est encore une promesse de salut. Le prophète mentionne tout d'abord, mais rapidement, le désordre social du vol et du brigandage, puis, en termes obscurs, par la comparaison du « four qui consume la fournée », fait allusion sans doute à une conjuration contre le roi, au cours d'une fête; n'était-on pas dans les années où trois rois avaient été massacrés : Zacharie, Sallum, Phacée? Quoi qu'il en soit, Osée condamne la cause du mal : l'abandon de Dieu, aussi bien par les rois que par le peuple, VII, 1b-12, et Jahvé laisse éclater sa colère dans une malédiction, dont il y a peu d'exemples dans le livre, bien différent en cela de ceux d'Amos et d'Isaïe : « Malheur à eux, car ils ont fui loin de moi ! Ruine sur eux, car ils m'ont été infidèles. » VII, 13-16.

Au c. VIII, nouvelle énumération des griefs de Jahvé contre Israël; deux mots les résument : transgression de l'alliance et prévarication contre la loi. Quatre péchés principaux les caractérisent : l'adoration d'idoles (les taureaux de Dan et de Béthel) représentant Jahvé; l'établissement de rois et la conclusion de pactes d'alliance avec les nations étrangères; la multiplication des autels et des sacrifices, auxquels Dieu ne prend point plaisir; la construction enfin de palais et de villes fortes que consumera le feu de Jahvé. VIII, 1-14.

Le châtiment ne saurait tarder et, comme jadis Amos à Béthel, Osée, au milieu des réjouissances d'une fête populaire pour célébrer la fin des travaux de la récolte, fait retentir la menace du jugement et du châtiment divins : « Éphraïm retournera en Égypte, en Assyrie ils mangeront un pain impur, » car ils sont venus les jours de la rétribution. IX, 1-6. Israël ajoute à ses crimes contre Dieu la persécution des messagers de Jahvé qu'il traite d'insensés, pris de délire, IX, 7-8; si grande est sa perversité qu'elle rappelle les jours de Gabaa où se perpétra l'horrible forfait des Benjamites (Jud., XIX) et ceux de Baal-Peor où il se voua à l'idole infâme (Num., XXV). Aussi l'annonce du châtiment est-elle reprise et avec plus d'insistance pour en bien marquer toute l'horreur : « Éphraïm est frappé, sa racine est séchée... Dieu les rejettera... ils seront errants parmi les nations. » IX, 9-17. Autels et statues, instruments de leur culte impie, seront renversés et détruits; il en sera de même des hauts-lieux d'Aven, péché d'Israël, et le veau d'or de Bethaven (Béthel) sera transporté en Assyrie en offrande au roi vengeur;

les rois et leurs alliances n'y pourront rien, Israël sera dévasté comme jadis Beth-Arbel par Salman. x, 1-15.

Ce qui rend l'infidélité d'Israël plus grave, c'est que Jahvé, depuis les jours lointains de l'Égypte, n'a cessé de multiplier, à l'adresse de celui qu'il appelle son fils, les marques de son amour. Selon la juste remarque d'un commentateur moderne, le c. xi est un des plus beaux et des plus puissants oracles du livre, à condition toutefois d'en maintenir la réelle unité (Sellin). Il s'agit ici, non plus comme au c. ii, du relèvement d'Israël, mais de son éducation aux soins de laquelle Jahvé n'a point ménagé ses tendresses paternelles. Dès l'enfance de son peuple, il l'a conduit « avec des liens d'amour » pour le retenir auprès de lui, alors que déjà il s'en éloignait pour offrir sacrifices et encens aux idoles; le rude châtiment qu'il lui inflige n'est pas pour sa perte, il ne détruira pas de nouveau Éphraïm, car un père ne saurait anéantir ses enfants; à son appel puissant ils reviendront de la terre d'exil et habiteront dans leurs maisons. xi, 1-11.

Les trois derniers chapitres, xii-xiv, reprennent le thème général du livre : reproches, menaces, châtiment avec promesse de restauration finale. Le c. xii contient surtout des reproches entremêlés d'allusions assez énigmatiques à des événements et des personnages d'un passé lointain; un mot résume l'attitude d'Israël vis-à-vis de Jahvé : la fausseté, la fourberie. Elle se manifeste de bien des façons : dans les alliances étrangères; dans l'usurpation de Jacob et sa lutte contre Dieu (si toutefois les ỳ. 4-7 et 13 ne visent pas l'opposition entre la conduite de l'Israël actuel et celle de ses ancêtres); dans les relations commerciales; dans les sacrifices idolâtriques de Galgal. Tout cela a provoqué l'amertume de Jahvé qui rendra à Éphraïm son outrage. xii. 1-xiii, 1. De nouveau, le prophète parle des images de Jahvé et de la royauté pour les stigmatiser comme deux des plus graves péchés d'Israël, car ces images de Jahvé ne sont pas autre chose que les images de Baal et les rois ne seront d'aucun secours; les unes seront détruites et les autres anéantis avec le peuple. xiii, 2-11. Désormais l'inévitable ruine est proche, « Samarie sera punie... ses habitants tomberont par l'épée. » xiii, 12-xiv, 1.

A ce sombre tableau succède, pour clore le livre, la vision réconfortante de la conversion d'Israël suivie du pardon et du salut divins : « Reviens Israël à Jahvé. » Invité au repentir, le peuple de Dieu renoncera aux péchés si souvent dénoncés par le prophète : à l'offrande des sacrifices impies, aux alliances païennes, au culte des images. Alors Dieu le guérira, de nouveau il l'aimera et lui rendra le salut : « Sa gloire sera comme celle de l'olivier et son parfum comme celui du Liban. » xiv, 2-9. Une remarque sur la sagesse requise pour comprendre les oracles d'Osée sert de conclusion au livre. xiv, 10.

2° *Plan.* — On a recherché selon quel ordre, logique ou chronologique, avaient été répartis les éléments du livre d'Osée. Si un tel ordre n'est pas facile à reconstituer, il n'est pas toutefois complètement absent.

C'est d'après l'ordre logique que se trouve dans les trois premiers chapitres tout ce qui est en rapport avec le mariage d'Osée et que sont groupés dans la belle prophétie de la fin, xiv, 2-9, les espérances messianiques; d'autres oracles, à l'intérieur du livre, sont réunis vraisemblablement d'après l'identité de situation.

Quant à l'ordre chronologique, la difficulté de dater avec certitude les différentes prophéties ne permet guère de le suivre dans le recueil d'Osée. On peut toutefois affirmer que i-iii et iv, 1-v, 7, doivent être datés, selon toute probabilité, du règne de Jéroboam II, le premier de ces passages à cause de i, 5, menace contre la dynastie de Jéhu, et le second à cause de v, 1-7 surtout; le fait que le châtiment n'y est pas envisagé sous forme de défaite ou d'exil nous reporte à une époque où une telle éventualité était inconcevable, du temps donc du puissant Jéroboam II. Par contre d'autres passages, tels que v, 8-vi, 6, que des modernes (Alt, Sellin) datent du temps de la guerre syro-éphraïmite, ou encore vii-xi, pourraient trouver place aux premières années du règne de Manahem, les deux attentats contre Zacharie et Sellum étant supposés dans vii, 3-7; à moins que la situation, à laquelle il est fait allusion dans ce passage obscur, ne soit plutôt celle des débuts du règne d'Osée, le dernier roi d'Israël, alors que d'autres attentats avaient été commis contre Phaceia et Phacée et qu'Osée, l'élu de l'Assyrie, élevé sur le trône par Téglat-phalasar, envoyait des messagers au roi d'Égypte : « Ils invoquent l'Égypte, ils vont en Assyrie. » Os. vii, 11. Cf. Gry, *Osée, VII, 3 sq., et les dernières années de Samarie*, dans *Revue biblique*, 1913, p. 191-206.

3° *Authenticité.* — Du rapide aperçu du livre, donné plus haut, se dégage, malgré le décousu des différents oracles qui le composent, la notion très nette de son unité. L'idée dominante, en effet, aux expressions multiples et variées, de l'infidélité et de l'ingratitude d'Israël envers Jahvé, se retrouve partout, aussi bien dans les reproches et les menaces que dans l'annonce du pardon et du salut. Cette unité est déjà une garantie de l'authenticité, au moins générale, que la critique s'accorde de plus en plus à reconnaître. Selon la remarque d'un des plus récents commentateurs du livre, la phase de la critique inaugurée par Wellhausen, Marti, Nowack, Hölscher, Volz et d'autres qui considéraient comme de tardives interpolations tous les passages où figuraient des promesses de salut est bien dépassée. Sellin, *op. cit.*, p. 21-22. A part quelques remaniements inévitables, quelques gloses, la prophétie d'Osée s'avère bien authentique, ainsi que suffiront à l'établir les observations suivantes, relatives surtout aux passages les plus communément contestés.

1. *Passages où il est fait mention de Juda.* — Ces passages sont nombreux; ne faut-il y voir, comme le veulent maints commentateurs, que des éléments secondaires, tantôt de simples incidentes, inutiles à l'ensemble et souvent en désaccord avec lui, tels que i, 7; iv, 15; v, 5b; vi, 11; xii, 1b, tantôt de simples parallèles établis entre Juda et Éphraïm et tout à fait étrangers au contexte, uniquement intéressé à Israël, ainsi dans vi, 4; viii, 14; x, 11; xii, 3 ? Le fait, en outre, que ces passages portent sur Juda des jugements fort différents n'apparaît pas non plus favorable à leur authenticité. Selon les uns, en effet, Juda est opposé à Israël pour n'être pas englobé dans la même sentence de réprobation, i, 7; iv, 15; selon d'autres, au contraire, il est jugé non moins coupable et digne d'un même châtiment, v, 5, 10, 12-14; vi, 4, 11; viii, 14; x, 11. N'y a-t-il pas là des traces manifestes d'un double remaniement du texte, provenant tous deux du pays de Juda : l'un, au jugement favorable, qui doit être antérieur au châtiment qui frappera Juda, donc à l'exil, l'autre, à la condamnation sévère, qui connaissait ce châtiment et se place après 586. Cf. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 608; Harper, *Amos and Hosea*, p. clx. A ces raisons de mettre en doute l'authenticité des passages en question s'en ajoute une dernière, tirée de la forme poétique, dont la rupture du rythme décèle l'addition tardive.

Pourquoi refuser à Osée toute mention de Juda? Sans doute il s'intéresse plus spécialement à Israël, mais dans ses perspectives de restauration il ne peut séparer Juda d'Israël; l'inimitié qui les sépare actuellement fera place un jour à l'antique fraternité; dans les reproches et les menaces également, ce qu'il sait de l'autre royaume, par sa propre expérience ou les

oracles d'autres prophètes, évoque tout naturellement en son esprit le souvenir de Juda, dont le nom vient se placer à côté de celui d'Israël. C'est pourquoi, si l'on excepte quelques passages où le seul mot de Juda et parfois les quelques mots qui l'accompagnent sont à rejeter, la majeure partie des passages suspectés est à maintenir à Osée En dehors de la mention des rois de Juda, I, 1, et du mot seul de Juda aux versets v, 13; VI, 11; VIII, 14; X, 11; XII, 1, 3, tenue ordinairement pour une addition, la seule glose importante serait le verset 7 du c. I, dont la promesse de miséricorde à l'adresse de Juda n'est manifestement pas en situation à moins que, la remettant dans son véritable contexte, c'est-à-dire après II, 1, elle n'apparaisse ainsi d'une authenticité moins douteuse.

2. *Passages où il est question du pardon ou de la restauration d'Israël.* — Tous ces passages, de l'avis de Marti, Nowack, Hölscher, Volz, Harper, ne remonteraient tout au plus qu'au temps de l'exil et le plus souvent même seraient d'époque plus récente. C'est ainsi qu'il faudrait enlever de l'œuvre originale d'Osée les versets suivants : II, 1-3, 16-25; III, 1-5; v, 15-VI, 3; XI, 10, 11; XII, 10, 11; XIV, 2-10. La principale raison, qui est à la base de cette hypothèse, c'est que ces annonces de salut sont en contradiction formelle avec ce qui est l'essence même de la prédication d'Osée, à savoir la menace du jugement prochain et du châtiment inévitable. On y ajoute cette remarque qu'elles interrompent le développement logique de la pensée et présentent avec les prophéties d'époque tardive d'incontestables affinités. Cf. Harper, *op. cit.*, p. CLX-CLXI.

La prétendue contradiction disparaît, si l'on veut bien observer que les promesses de salut, venant après les menaces de jugement, les supposent toujours, car, dans la pensée du prophète, menaces et châtiments doivent provoquer le repentir et la conversion, auxquels Dieu accordera le pardon et le salut. Le c. III établit positivement qu'Osée considère le châtiment comme un moyen de repentir et de conversion : si Jahvé, en effet, avait voulu anéantir Israël, il ne demanderait pas au prophète d'aimer la femme infidèle, mais bien de la répudier. D'ailleurs la ruine totale du peuple n'est jamais envisagée, l'amour et la sainteté de Jahvé s'y opposent. XI, 9. C'est, au contraire, un jugement et un châtiment sans pardon ni salut, qui seraient bien plutôt en contradiction avec les idées sur la nature intime de Dieu que révèlent à maintes reprises les oracles d'Osée, là même où ils se font le plus menaçants, dans II, 8; XI, 1, 7, 9: XIII, 4, par exemple : « Comment te délaisserai-je, Éphraïm, te livrerai-je, Israël... Je ne donnerai pas cours à mon ardente colère. Je ne détruirai pas de nouveau Éphraïm, car je suis un Dieu et non un homme. » « Il n'y a que moi de Sauveur... »

Il y a lieu de noter enfin que les oracles contestés sont, aussi bien au point de vue des idées qu'à celui du vocabulaire, si étroitement apparentés aux textes d'une authenticité incontestable que tout proteste contre une imitation ou une interpolation. Cf. Sellin, *op. cit.*, p. 21-22.

Ces remarques générales trouvent leur application surtout à propos de II, 16-25; v, 15-VI, 6; XIV, 2-9. Opposer, dans le premier de ces passages, les ℣. 16-25 à 4-12, c'est-à-dire l'annonce du salut à celle du jugement, et conclure de ce fait à la contradiction et par suite à la non-authenticité de la promesse messianique (Marti, Volz, Harper...), c'est méconnaître l'intime connexion des deux oracles ou plutôt l'unité de tout le passage dont la première partie, avec ses menaces et ses reproches, est le préliminaire obligé de la seconde où s'affirme plus explicitement le dessein miséricordieux de Jahvé. La connexion d'ailleurs n'est pas seulement dans la suite des idées maîtresses, mais encore dans l'identité des situations matérielles décrites. Enfin l'unité et le développement logique de la pensée dans ce c. II s'avèrent plus manifestes encore si, tenant compte du bouleversement probable subi par le texte, on essaie d'y remédier en replaçant les ℣. 8-9 après 10-15 et immédiatement devant 16 pour retrouver ainsi la suite toute naturelle entre les ℣. 7 et 10 d'une part et 9^{b} et 16 d'autre part (Oort, Condamin, Procksch, Budde, Sellin).

Il en va de même pour l'authenticité si souvent contestée de v, 15-VI, 6, résultant de l'unité de pensée qui règne de v, 8 à VI, 6 : la menace du châtiment a provoqué le repentir qui s'exprime dans une prière de confiance dans la miséricorde divine; Jahvé pourtant hésite à pardonner, il n'ose se fier à la sincérité d'un repentir, qui s'accompagne du'ne piété et d'un culte toujours si imparfaits; vandalisme, a-t-on pu dire, que d'arracher du texte authentique d'Osée ces versets v, 15-VI, 6. Sellin, *op. cit.*, p. 75.

Plus certaine encore s'affirme l'authenticité, non moins contestée, de XIV, 2-9 « véritable joyau du genre prophétique » dont maints critiques prétendent faire une addition d'origine récente, incompatible avec le point de vue d'Osée (Wellhausen, Marti, Duhm, Nowack, Harper). Et pourtant si nombreux et si forts apparaissent les liens qui rattachent ce passage à l'ensemble du livre qu'il est tout à fait inadmissible qu'un interpolateur de basse époque en ait tissé la trame. « Nous constatons, dit un tenant de l'authenticité, que XIV, 2-9 est dans le style d'Osée; que tout le passage respire le même sentiment de profonde et sincère sympathie pour Israël qui remplit les discours où le prophète se répand en menaces; que l'on y trouve même dans le détail plus d'un point de contact, pour les idées comme pour les tournures employées, avec les parties qui sont certainement de la main d'Osée; en un mot que l'application des règles ordinaires de la critique littéraire est de nature à faire admettre l'unité de composition pour notre chapitre XIV et le reste du livre. » Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 126-127. A l'appui de cette conclusion on peut encore faire valoir que, dans cette promesse de restauration, n'apparaît aucune de ces perspectives que n'aurait certes pas manqué de découvrir un rédacteur du temps de l'exil ou de l'époque suivante, telle que la reconstruction des cités détruites ou la domination sur les peuples voisins ou même sur tous les peuples de la terre.

L'authenticité du livre ainsi nettement revendiquée dans son ensemble et ses éléments essentiels, il faut bien reconnaître que, pas plus que les autres livres de l'Ancien Testament, celui d'Osée n'a échappé à de légères additions, à des altérations, à des modifications, à des inversions. Leur nombre toutefois est loin d'être aussi considérable que le supposaient Marti et d'autres après lui. Une interprétation plus exacte du texte, une application plus judicieuse et plus discrète des règles de la métrique hébraïque permettent bien souvent le maintien, dans le texte authentique d'Osée, de prétendues gloses. On pourrait cependant retenir comme interpolation de quelque importance les versets suivants : II, 3; VII, 16^{c}; VIII, 14; XII, 6; XIV, 10. Voir à ce sujet les commentaires.

Quant à l'incohérence de certains passages, elle s'explique, en partie du moins, par des inversions ou transpositions; des tentatives de rétablissement en leur ordre primitif des textes ainsi bouleversés ont donné parfois des résultats appréciables. Cf. la discussion concernant le c. II, col. 1634, et Condamin, *Interpolations ou transpositions accidentelles*, dans *Revue biblique*, 1902. p. 386-391.

Il y a lieu de tenir compte, en pareille matière, de l'état corrompu du texte d'Osée, bien différent en cela de celui d'Amos; c'est, en effet, l'un des livres de la

Bible dont le texte nous est parvenu dans l'état le plus défectueux et, de ce fait, trop nombreux sont les passages qui défient toute interprétation certaine. La réputation d'obscurité, qui s'attache aux prophéties d'Osée, tient dans une large mesure, à cette situation qui d'ailleurs est fort ancienne, puisque maintes altérations du texte massorétique se retrouvent déjà dans les Septante; c'est pourquoi les anciennes versions ne sont pas toujours d'un grand secours pour la correction du texte qui n'aura d'autre ressource que la simple conjecture critique, sujette, on le conçoit, à bien des variations. Cf. Harper, *Amos and Hosea*, p. CLXXIII-CLXXVIII.

Une dernière question se pose intéressant la composition du livre et son histoire : est-ce le prophète lui-même qui a recueilli ses oracles, les groupant dans l'ordre actuel; a-t-il été, autrement dit, son propre éditeur? Certains l'admettent, à cause de l'emploi de la première personne au c. III, qui prouverait qu'Osée a laissé des notes écrites; lui-même les aurait réunies, leur donnant comme introduction les trois premiers chapitres et les disposant selon un certain ordre logique et chronologique. D'autres, en raison surtout de la difficulté de retrouver cet ordre, pensent que c'est un des disciples du prophète qui aurait rassemblé ses discours épars, sans aucune indication sur l'époque et la manière de leur publication. Le recueil, ainsi constitué, aurait été, tout comme les autres livres prophétiques, exposé à des remaniements; on en compte jusqu'à trois ou quatre, qui, selon l'opinion adoptée au sujet de l'authenticité, auraient plus ou moins modifié la physionomie primitive du livre : un premier remaniement aurait eu lieu lors de l'introduction du livre en Juda pour le mettre en rapport avec ce royaume plus directement que ne l'avait fait Osée dans sa prédication ; un autre se placerait plus tard, après Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe, pour insérer les passages messianiques qui changent complètement le caractère et le but du livre; un autre enfin, pour lui donner sa forme définitive, ne serait pas antérieur à l'époque grecque, puisque le dernier verset, XIV, 10, est la réflexion d'un sage de cette époque. Par ce qui a été dit plus haut, il est facile de se rendre compte de la valeur de telles hypothèses, surtout en ce qu'elles portent atteinte à l'authenticité.

4° *Forme littéraire.* — Pour Osée, pas plus que pour les autres prophètes, surtout ceux du VIIIe siècle, les quelques oracles, conservés dans le livre qui porte son nom, ne sont l'expression de toute son activité prophétique; ils en sont plutôt le résumé et comme le précis des thèmes les plus importants et les plus fréquents de sa prédication; ils ne sont pas sans analogie, à ce point de vue, avec les discours d'Amos et d'Isaïe qui n'ont pas l'ampleur oratoire de ceux de Jérémie ou d'Ézéchiel. Tels quels, cependant, ils nous permettent d'envisager l'œuvre d'Osée sous son aspect littéraire.

C'est une œuvre de forme poétique où se retrouvent les différentes caractéristiques de la poésie hébraïque, de plus en plus connues et précisées par les travaux récents. Bien des incertitudes demeurent sans doute, dues, partie à la difficulté d'application des systèmes proposés, partie à l'état défectueux du texte que décèle souvent et corrige parfois la reconstitution poétique; néanmoins les résultats obtenus ne sont pas négligeables, les récents commentateurs les mettent à profit dans l'explication d'un texte préalablement rétabli, autant que possible, du moins, dans ses éléments poétiques : rythme et division strophique. Cf. Sievers, *Alttestamentliche Miscellen*, V, *Zu Hosea*, dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. LVII, Leipzig, 1905, p. 144-251; F. Praetorius, *Die Gedichte des Hosea, Metrische und textkritische Bemerkungen*, Halle, 1926; Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1930, p. 3-5; 22-24.

Malgré le caractère fragmentaire du livre et les nombreuses altérations, cause du décousu et de l'obscurité de maints passages, on peut cependant caractériser la manière d'écrire d'Osée. Depuis saint Jérôme qui disait en parlant du prophète : *Commaticus est et quasi per sententias loquens*, on a souvent signalé les traits distinctifs de son style bref, saccadé, nerveux, dépourvu de longues périodes et de phrases habilement agencées. L'émotion toujours très vive, sous le coup de laquelle il parle ou écrit, s'exprime en termes énergiques, véhéments, passionnés. Les sentiments d'une âme fortement pénétrée d'amour pour son Dieu et pour son peuple, les élans d'une nature profondément sensible et religieuse trouvent tour à tour leur vivante expression dans d'amers reproches, de virulentes menaces ou de merveilleuses perspectives de salut. Les images, empruntées surtout à la nature, se précipitent, se heurtent, originales, hardies, toujours riches en couleur et d'une grande variété, s'adaptant heureusement à l'idée qu'elles mettent en un relief saisissant. Un tel ensemble de qualités fait du prophète Osée un lyrique puissant qui n'est pas inférieur à Isaïe; qu'il suffise, pour s'en convaincre, de lire, à ce seul point de vue de la beauté littéraire, des passages tels que II, 2-13, où, sous la plainte et la menace, vibre un amour blessé, mais toujours ardent, et XIV, 2-9, où cet amour désormais vainqueur n'est plus que bonté et générosité. «Quand, à travers certaines obscurités, on a réussi à pénétrer jusqu'au sens intime de ces effusions et qu'on a trouvé devant soi un cœur vibrant et palpitant, on n'hésite plus à proclamer qu'Osée est au premier rang non seulement des orateurs ou des écrivains hébreux, mais surtout des âmes d'élite et des précurseurs de l'Évangile. » Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., p. 472.

Un riche vocabulaire permet à Osée de ne pas se répéter; bien que les sujets qu'il aborde restent à peu près les mêmes, sa pensée trouve pour s'exprimer des mots abondants et appropriés. Sa langue appartient vraiment à la période classique de la littérature hébraïque, les quelques expressions qui lui sont particulières ne sont vraiment pas suffisantes pour qu'il puisse être question d'un dialecte araméen. Sur les particularités du vocabulaire et de la syntaxe d'Osée, voir Harper, *op. cit.*, p. CLXX-CLXXII.

5° *Doctrine.* — A peine moins important que celui d'Amos par son contenu doctrinal, le livre d'Osée le complète heureusement pour la connaissance de la religion d'Israël au VIIIe siècle et de l'enseignement prophétique dont il nous fait connaître un nouvel aspect et dont il nous dévoile la source profonde : son expérience religieuse et son intime union avec Jahvé.

Il n'y a peut-être pas en Israël un autre prophète en qui cette union soit plus complète et plus manifeste, en qui le moi divin et le moi prophétique coïncident plus parfaitement; à quelques exceptions près, c'est toujours Jahvé qui parle à la première personne, sans qu'il soit nécessaire d'annoncer l'oracle divin par la formule classique : oracle de Jahvé; c'est à se demander si les quelques endroits où on la trouve appartiennent au texte primitif. Nulle part cependant on ne voit qu'Osée, pour réaliser cet état d'union, on pourrait dire d'identification avec Dieu, ait été ravi en extase, à la manière d'Isaïe par exemple; comme jadis à Moïse, Jahvé lui a parlé directement, il a entendu la parole divine, I, 2; IV, 1; XII, 11; cf. Num., XII, 6. Sous le souffle de l'inspiration, ses impressions religieuses, ses propres souffrances, ses plaintes, ses menaces, ses jugements deviennent ceux de Jahvé, et c'est ainsi que Dieu lui-même, présent et vivant au

cœur du prophète, s'adresse au peuple, pour lui apprendre, ou plutôt lui rappeler la vraie notion de la divinité et du culte à lui rendre.

Israël, en effet, qui se prétend le peuple de Jahvé et en est fier, VIII, 2; IX, 1, méconnaît sa véritable nature; sous le nom de Jahvé, c'est en réalité une divinité de tous points semblable aux Baals qu'il honore, dans l'espoir d'un bonheur matériel et terrestre; de là, une infidélité générale dont les manifestations multiples dans la vie morale, politique et religieuse sont un outrage permanent à Jahvé, qui, lassé de tant d'ingratitude, veut répudier le peuple infidèle comme l'époux chasse l'épouse adultère. Et pourtant, parce qu'il n'est pas un homme, parce qu'il est saint, il n'anéantira pas le coupable; un jour, à l'infidèle repentant et converti il accordera pardon et salut.

C'est ainsi que le prophète, sans faire évidemment un exposé doctrinal systématique, est amené à exposer sur Dieu, Israël et leurs relations mutuelles, un ensemble de vérités, dont il importe de retenir les principales pour mieux saisir le rôle et l'influence d'Osée dans l'histoire religieuse d'Israël et dans la préparation lointaine de la révélation évangélique.

1. *Dieu.* — Le Dieu d'Osée, comme celui d'Amos, est le Dieu unique. Maintes fois il le rappelle, d'abord aux adorateurs des divinités cananéennes, dont la réforme d'Élie n'avait sans doute pas complètement extirpé la race, et ensuite à ceux qui, sans refuser leurs hommages à Jahvé, lui rendent un culte qui le ravale au rang des Baals; pour le jahvéiste ardent et intransigeant qu'était Osée, ce monothéime dégénéré n'est pas moins criminel qu'un polythéisme avoué, car sous le nom de Jahvé, ce n'est qu'un Baal qu'on honore, au mépris de l'authentique notion de la divinité. VIII, 4-6; X, 5-8; XIII, 2. Aux uns et aux autres, le prophète affirme que Jahvé est le seul maître de la nature; que c'est lui, et non les Baals, qui donne la fécondité au sol et dispense l'or et l'argent, II, 8; IX, 2; qu'il est également le maître souverain des peuples, soumis à ses ordres pour l'exécution de ses desseins sur Israël, VII, 12; VIII, 3, 10; X, 5-6; XI, 5; XIV, 2-9; qu'il est enfin le seul Dieu vivant, I, 10; IV, 15, car il est le vainqueur de la mort. VI, 2-3; XIII, 14. Que les Baals rentrent dans leur néant et que leur nom même ne soit plus prononcé : « Je supprimerai, dit Jahvé, le nom des Baals de sa bouche et ils ne seront plus mentionnés par leurs noms. » II, 19.

Dieu unique et transcendant, Dieu des armées, XII, 6, Jahvé est aussi le Dieu d'Israël et, pour caractériser leurs rapports mutuels, Osée les compare à ceux de l'époux avec son épouse, I, ou mieux encore à ceux d'un père avec son enfant, XI, 1; par là, il entend en marquer l'intimité et le sentiment qui doit les dominer : l'amour. Aussi le prophète, parmi les attributs divins, retient-il surtout l'amour et c'est là une des caractéristiques essentielles de sa doctrine.

Ce n'est pas que, à l'exemple de son prédécesseur Amos, il n'en appelle à la justice divine contre les iniquités d'Israël, IV, 1, 2; VII, 1; X, 4, sans ménagement pour les prêtres et les chefs du peuple, IV, 6, 8, 9, 14; VI, 9...; IV, 18; V, 10; VII, 3-7; mais l'idée fondamentale qu'il se fait de Jahvé et qu'il veut inculquer à Israël c'est que Jahvé est un Dieu d'amour. III, 1. Dès les premiers temps de la vie du peuple hébreu, cet amour ne s'est-il pas affirmé tout comme au cours des siècles de son histoire où pourtant il a été mis à rude épreuve? Et maintenant, faudra-t-il que les liens de cet amour se brisent et que s'accomplisse la menace incluse dans le nom symbolique du troisième enfant d'Osée : « Vous n'êtes plus mon peuple, dit Jahvé, et moi, je ne suis plus votre Dieu ? » I, 9. Malgré les menaces et leur commencement d'exécution, exigé par la justice, l'amour ne peut se résoudre aux rigueurs sans espoir; la ruine imminente hésite : « Comment t'abandonnerai-je, ô Éphraïm, te livrerai-je, ô Israël... mon cœur se retourne en moi et ma pitié s'émeut. » XI, 8. Finalement c'est l'amour qui l'emporte; le pardon et le salut viendront et non l'anéantissement. C'est parce qu'il est Dieu et parce qu'il est saint, que Jahvé se devait de réaliser ses immuables desseins de miséricorde envers son peuple. XI, 9.

Cet amour magnanime et indéfectible se pare d'une exquise tendresse; ce n'est pas l'amour distant d'un Dieu très haut pour d'infimes créatures, c'est l'amour d'un époux pour son épouse, mieux d'une mère pour son enfant. « L'amour des époux l'un pour l'autre traduit bien l'ardeur des sentiments de Yahvé, mais il n'en rend pas assez la générosité, car il comporte une réciprocité qui rétablit au profit de chacun l'équivalence de ce qu'il donne et de ce qu'il reçoit. Osée cherche un amour plus désintéressé, où la passion de se donner l'emporte sur le désir d'être payé de retour; il le trouve dans le dévouement maternel. Comme la mère dont les soins pour son enfant devancent l'éveil chez celui-ci de la reconnaissance. Yahvé s'est attaché à Israël quand il naissait à la vie nationale; il l'a appelé d'Égypte, peuplade faible et sans organisation, et tout de suite il l'a choyé avec une tendresse de mère... La première comparaison a plus de force, la seconde est plus touchante; à elles deux, elles nous font saisir toute la pensée d'Osée et ce qu'il mettait à la fois de passionné et d'inquiet, d'austère et de caressant, de pressant et de réservé dans l'amour que Yahvé portait à Israël. » Desnoyers, *loc. cit.*, p. 154-155.

2. *Religion.* — Fidélité et amour ne pouvaient, semble-t-il, et ne devaient que répondre à un tel amour; l'alliance, base des relations entre Jahvé et son peuple, et l'union conjugale qui en était le symbole, indiquaient bien la nature des sentiments qui s'imposaient à Israël. Violation de la loi, trangression de l'alliance, méconnaissance de l'amour divin, telle fut au contraire la réponse d'Israël; Osée, par sa prédication, va s'efforcer de faire comprendre à ses contemporains les exigences d'une religion digne de ce nom, aussi bien dans la pratique du culte que dans la vie morale et dans la vie politique elle-même.

a) Culte. — Même quand il s'adresse à Jahvé, le culte lui est trop souvent un outrage, car, sous son nom, c'est l'antique Baal, qui renaît dans ces sanctuaires locaux où s'empresse la foule pour l'offrande des sacrifices et les réjouissances populaires. II, 7, 10; IX, 10; XI, 2; XIII, 1. Là, malgré les antiques prescriptions contre les représentations de la divinité, elle se prosterne devant des veaux d'or ou d'argent dont elle s'enorgueillit; aussi avec quelle cinglante ironie le prophète stigmatise le culte insensé des images : « De leur argent ils font des idoles... ils baisent des veaux. » XIII, 2. Cette polémique souvent engagée contre les images est une des caractéristiques de la prédication d'Osée, d'autant plus significative que ses prédécesseurs, Élie, Élisée, Amos, gardent le silence à ce sujet. Pour lui, le culte du veau d'or n'est qu'une forme de la survivance du culte des dieux étrangers et procède d'une fausse notion de l'amour dû à Jahvé.

Non moins condamnables sont les sacrifices avec leurs orgies licencieuses, IV, 13; IX, 1, la superstition populaire, III, 1, la consultation des oracles, IV, 12, les éclats d'une joie bruyante, les lamentations ou même de cruelles mutilations; tout cela a fait des lieux de culte, où les autels se sont multipliés, des lieux de péché qui provoquent le jugement divin. IV, 15, 19; V, 1-2; VIII, 11; X, 1, 2, 8; XII, 12. « Toute leur malice est à Galgal (sanctuaire), c'est là que je les ai pris en haine, » dit Jahvé, IX, 15.

Faut-il ajouter à toutes ces pratiques d'un culte

qui n'est rien qu'idolâtrique l'offrande des sacrifices humains? Oui, diront certains, à cause de xiii, 2, où il est parlé de « sacrificateurs d'hommes », et de ix, 13, où Éphraïm est accusé de « mener ses enfants à l'égorgement ». Il est peu probable que, si réellement Osée avait voulu condamner un abus aussi grave, il se soit contenté d'une simple allusion, glissée dans le reproche au sujet des baisers aux idoles, xiii, 2; il n'est pas question davantage du sacrifice des enfants dans ix, 13, dont nulle mention d'ailleurs n'est faite dans Amos, ni dans Isaïe; il s'agit, ici comme dans v, 1, 2; ii, 4, 5; iv, 15, de l'entraînement des enfants d'Israël à la prostitution, c'est-à-dire au culte des idoles.

Les manifestations d'un tel culte ne sauraient, on le conçoit, être agréables à Jahvé, d'autant plus qu'elles ne procèdent point d'un cœur sincère et désintéressé: offrandes, victimes, sacrifices ne se multiplient que pour obtenir la fécondité du sol : « Ils se tourmentent au sujet du froment et du vin nouveau. » vii, 14. « Avec leurs brebis et leurs bœufs ils cherchent Jahvé, mais ils ne le trouveront point; il s'est séparé d'eux. » v, 6. Par ses sacrifices Israël a mis le comble à ses transgressions, v, 2 : « Qu'ils immolent leurs offrandes de viande et s'en repaissent, je n'y prends point plaisir. » viii, 13.

A quoi donc Jahvé prendra-t-il plaisir? « Ce que je désire, dit-il, c'est la piété et non le sacrifice, la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. » vi, 6. Parole riche de doctrine, mais souvent mal interprétée. Ce n'est pas la condamnation de toute religion extérieure et cultuelle, comme l'entend volontiers l'exégèse protestante, depuis Luther, qui disait à son sujet : *abrogat uno verbo omnes cærimonias*, mais la condamnation seulement de ce culte formaliste, satisfait de l'accomplissement de pratiques rituelles, sans souci des dispositions de l'âme non plus que des devoirs fondés sur les exigences de la nature divine. Le rappel de la nécessité d'une religion intérieure, procédant de la justice, de l'amour pour Dieu et le prochain, est fréquent dans la prédication prophétique des viie et viiie siècles, préoccupée de mettre Israël en garde contre les illusions d'un culte vain et formaliste. Cf. Am., v, 21-25; Is., i, 10-17; Mich., vi, 6-8; Jer., vii, 22-23; I Reg., xv, 22.

Cette religion intérieure devra être faite de *piété*, et de *connaissance de Dieu*. Qu'est-ce à dire? Le terme hébreu *ḥéséd*, traduit ordinairement par piété, désigne non pas l'amour, pour lequel Osée a un mot spécial mais plutôt la bonté, la miséricorde envers ses semblables, envisagée et pratiquée du point de vue religieux, selon que l'exige la volonté divine, iv, 1; x, 12; xii, 7. C'est ainsi que les Septante l'ont traduit par ἔλεος et que l'a compris le premier évangile. Matth., ix, 13; xii, 7. Si Osée insiste sur ce devoir de l'amour du prochain en exécution d'un précepte divin, c'est qu'il sait son intime connexion avec la vraie piété envers Dieu qui est tout amour pour les hommes; une piété sincère pour Dieu ne saurait aller sans l'amour du prochain, car toute piété qui ne s'épanouit pas dans l'ordre moral par cet amour, ne tient pas plus que la rosée et la nuée du matin. vi, 4. Cf. Glück, *Das Wort hesed in alttestamentlichen Sprachgebrauche...*, Giessen, 1927.

Quant à la *connaissance de Dieu ou de Jahvé*, il résulte des passages où se rencontre l'expression, ii, 20; iv, 1, 6; vi, 3, 6; viii, 2; xiii, 4, qu'elle est synonyme de fidélité, d'amour, de dévouement; dans le livre d'Osée, comme partout ailleurs dans l'Ancien Testament, la connaissance de Dieu n'est pas chose théorique et abstraite, c'est un don du cœur d'où procèdent piété et fidélité, c'est la source en un mot de toute vie religieuse et morale. iv, 6. Pour y atteindre, il faut d'abord écarter les obstacles : une vie déréglée, un sacerdoce et des prophètes qui ont failli à leur mission de faire connaître Jahvé; il faudra ensuite évoquer le souvenir des manifestations de Jahvé dans le passé et plus spécialement des bienfaits dont il a comblé son peuple, ii, 8, sans oublier la loi qu'il lui a donnée pour son enseignement; il faudra enfin, tant est profonde l'ingratitude, la menace et le châtiment.

b) Morale. — Plus vivement encore que ne l'avait fait Amos, Osée signale pour les flétrir les désordres dans la vie morale : mensonges, vols, meurtres, tous sans distinction s'en rendent coupables, iv, 2; les filles se livrent à la prostitution, les jeunes épouses à l'adultère, iv, 13. L'exemple vient de haut : les chefs méconnaissent la justice et le droit, v, 10, 11; les prêtres, par leur cupidité, encouragent l'immoralité, « ils se repaissent des péchés du peuple et ne désirent que ses iniquités », iv, 8, prenant part eux-mêmes au vol et à l'assassinat, vi, 9. Par contre, de l'oppression des pauvres par les riches, du luxe et de la vie facile, de l'injustice des juges, de ces thèmes favoris d'Amos, d'Isaïe ou de Michée, Osée parle à peine; c'est qu'alors les funestes effets de l'oubli de la loi divine s'avéraient plus sensibles dans d'autres domaines, celui de la vie politique par exemple.

c) Politique. — L'établissement de la royauté, du moins de la royauté schismatique, viii, 4, sans l'élection divine, est une de ces fautes capitales que le prophète dénonce sans trêve, parce qu'elle est à l'origine d'innombrables défaillances; culte des idoles d'or et d'argent, consécration officielle de la taurolâtrie dans le royaume du Nord remontent en fait à Jéroboam, l'auteur du schisme politique. La dynastie de Jéhu ne vaut pas mieux; dès le début de sa prédication, Osée en annonce la chute; quant aux rois et aux princes qui suivirent la mort de Jéroboam II, ce ne sont qu'usurpateurs, fauteurs de désordres et d'anarchie. On pourrait croire parfois, et certains l'admettent, que cette condamnation des chefs du peuple est la condamnation même de l'institution monarchique qui, dès ses origines, avec l'élection de Saül, s'est montrée comme l'ennemie de Jahvé, toujours en révolte contre lui. vii, 7; viii, 9, 10; ix, 15; x, 3. Osée en jugerait comme Samuel. Cf. I Reg., viii, 4-9. Il ne voit pas de quelle utilité elle a jamais été pour le peuple et de quel secours dans les heures critiques surtout, où vainement il se tournait vers le roi et la cour : « Où est donc ton roi, où est-il pour qu'il te sauve dans toutes tes villes? » xiii, 10. N'est-ce pas dans sa colère que Jahvé a donné un roi à Israël? xiii, 11.

Un autre méfait de la royauté, ce sont les alliances étrangères. Oubliant que, dans le danger, le seul véritable secours ne peut venir que de Jahvé, les rois s'en vont le solliciter de l'Égypte ou de l'Assyrie. Du simple point de vue politique, Osée n'a pas de peine à montrer le néant et le péril de telles alliances dont il dénonce le projet, v, 13; vii, 9; x, 6; mais ce n'est pas à ce point de vue qu'il se place pour condamner une politique aussi désastreuse; la vraie raison de sa polémique est une raison religieuse, car, dans l'antiquité, toute alliance politique comporte des conséquences religieuses, xii, 2; Is., xxx, 1; allié aux étrangers, Israël leur ressemblera; mêlé aux nations, il deviendra comme une chose vile, vii, 8; viii, 8; c'est une déchéance irrémédiable, Jahvé abandonne qui l'oublie et le méprise.

3. *Jugement*. — Partout apparaît à l'origine du mal, dans quelque domaine que ce soit, la même infidélité envers Jahvé. De cette infidélité, Israël ne prend pas conscience, leurré par l'illusion qu'il a servi son Dieu, et que, précisément parce qu'il est son Dieu, il ne saurait châtier trop durement, à plus forte raison anéantir son peuple. C'est à dissiper ces erreurs et ces illu-

sions pour préparer une sincère conversion que tendent les oracles d'Osée annonçant le jugement divin.

Ce jugement sera sévère et il est inéluctable. Il sanctionnera le présent, mais aussi le passé; les contemporains du prophète, en effet, ne font que persévérer dans l'attitude de leurs ancêtres dès les premiers temps de l'histoire d'Israël. L'adultère du peuple remonte aux jours de Béelphégor et de Gabaa, aux temps du séjour au désert et de l'entrée en Canaan; déjà il s'était rendu abominable aux yeux de Jahvé, comme l'idole infâme à laquelle il s'était consacré. IX, 10. Tout ce passé, si lointain soit-il, apparaît au regard du prophète sous son aspect toujours actuel de révolte et d'ingratitude envers Jahvé, qui se souvient « de toute leur méchanceté, ayant leurs forfaits présents devant lui ». VII, 2.

Vainement Jahvé a tenté de ramener les enfants d'Israël à d'autres sentiments et à une autre attitude; comptant sur l'adversité pour faire naître le désir d'une conversion sincère, il lui a délégué des messagers pour le provoquer au repentir, et l'a soumis à l'épreuve, XII, 11; il a pu sembler parfois que ces appels n'étaient pas demeurés sans écho : « Allons, retournons à Jahvé, c'est lui qui a déchiré, mais il guérira, il a frappé, mais il bandera nos plaies. » VI, 1-2. Ces paroles que le prophète prête au peuple ne sont-elles pas une promesse et un commencement de repentir? Hélas non, « l'iniquité d'Éphraïm est engerbée et son péché est mis en lieu sûr. » C'est pourquoi il ne pourra renaître à une vie nouvelle, XIII, 12-13. L'antique alliance qui avait fait d'Israël le peuple choisi de Jahvé n'est plus possible; le nom symbolique du troisième enfant d'Osée, « Pas mon peuple », annonce la rupture, I, 9; oui, ils sont venus les jours du châtiment, ils sont venus les jours de la rétribution. IX, 7. Le pasteur attentif et vigilant s'est changé en un lion rugissant; comme une panthère sur le chemin, il guettera sa proie, il l'assaillera comme l'ourse séparée de ses petits, pour la mettre en pièces. XIII, 7-8.

L'exécution du jugement revêt pour Osée, comme d'ailleurs pour la plupart des prophètes, des formes différentes. Bien qu'Amos, une vingtaine d'années auparavant, ait assez clairement désigné les Assyriens comme instruments des vengeances divines, Osée, dans ses plus anciennes prophéties, II, IV, V, VII, semble les ignorer et, plus tard encore, alors que, selon toute prévision humaine, la menace assyrienne se fait de plus en plus imminente, l'Égypte est mentionnée à côté de l'Assyrie, IX, 3; XI, 5; c'est qu'au prophète il importe peu que ce soit telle ou telle nation, il ne voit que le Dieu exterminateur, faisant appel tantôt aux armées ennemies, tantôt à des fléaux dévastateurs qui tariront les fontaines, dessécheront les récoltes ou frapperont de stérilité même les femmes, IX, 11, 14; le désert, la mort, le shéol deviendront par la colère de Jahvé des instruments de ruine. XIII, 14, 15.

Tous les coupables seront punis, mais spécialement les responsables. Les prêtres d'abord; ils seront atteints dans ce qui leur tient le plus à cœur, la richesse et les honneurs : «ils mangeront et ne seront pas rassasiés..., leur gloire sera changée en ignominie, leurs enfants seront exclus du sanctuaire, oubliés, comme leurs pères ont oublié la loi de Dieu. » IV, 6-10. Les rois et les princes ensuite, ces autres responsables de l'infidélité du peuple; eux non plus ne seront pas épargnés, ils seront submergés par la colère divine; donnés jadis par Jahvé dans sa colère, ils seront repris dans sa fureur. XIII, 11. A cause de l'énormité de sa malice, la maison d'Israël sera détruite, comme Beth-Arbel au jour du combat. X, 14-15. Il n'est pas jusqu'aux sanctuaires eux-mêmes qui ne soient frappés; « les hauts-lieux d'impiété » qui sont « le péché d'Israël » seront détruits, « les épines et les mauvaises herbes monteront sur leurs autels », VII, 2; les veaux d'or de Samarie et de Béthel, l'orgueil du pays, seront mis en pièces, VIII, 6; impuissants et vaincus, ils prendront le chemin de l'exil pour être transportés en Assyrie comme présents au grand roi. X, 6.

Telles seront, en un mot, l'horreur et l'épouvante du désastre, que, dans l'espoir de s'y soustraire, tous ceux que menace le fléau divin diront aux montagnes : « Couvrez-nous, et aux collines : tombez sur nous. » X, 8.

4. *Messianisme.* — La pensée du jugement irrévocable, malgré quelques rares et fugitives lueurs d'espoir, obsède l'esprit d'Osée. Et cependant jugement et condamnation ne devaient ni ne pouvaient être les derniers mots de la justice ou plutôt de l'amour divin; « Comment t'abandonnerai-je, ô Éphraïm, et te livrerai-je, ô Israël! » Le sort d'Adama et de Séboïm, anéanties jadis dans la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe (Deut., XXIX, 23), ne saurait devenir celui d'Israël. XI, 8. Dieu sans doute peut bien punir, haïr même, IX, 15, il ne peut exterminer à jamais ce peuple qu'il a appelé et qu'il a aimé, précisément parce qu'il est Dieu et qu'il est saint. Le message d'Osée, avec sa conception de Dieu et d'Israël non moins que de leurs rapports mutuels, exige cette conclusion du pardon et du salut; l'on a vu précédemment à quelle méconnaissance de la véritable pensée du prophète aboutissait la mutilation de ses plus belles perspectives messianiques.

Le repentir et la conversion doivent toutefois devancer le pardon divin; sous les coups de l'épreuve, les enfants d'Israël réfléchiront et, à la lumière de ses enseignements, ils verront la voie à suivre désormais : « Après cela ils se convertiront et chercheront de nouveau Jahvé, leur Dieu, et David, leur roi; ils reviendront en tremblant vers Jahvé et sa bonté, à la fin des jours. » III, 5. Ils se souviendront de la douceur des premiers jours de l'alliance; en évoquant les temps de félicité du séjour au désert, ils retrouveront les sentiments de confiance et d'amour, comme aux jours de la jeunesse, comme au jour où ils sortirent du pays d'Égypte. II, 14-17. De même que les égarements de la femme que le prophète doit aimer symbolisent les errements d'Israël, ainsi son retour par l'épreuve et l'amour figure la conversion des enfants d'Israël. III.

Les conditions mêmes de l'union restaurée de Jahvé et de son peuple en marquent bien le *caractère essentiellement moral* qui apparaît, plus accentué encore, dans la nature des bienfaits qui l'accompagnent : « Je te fiancerai à moi dans la justice et la droiture, la bienveillance et l'amour; je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Jahvé. » II, 19-20. Tous les péchés que le prophète n'a cessé de dénoncer et de combattre : culte des Baals et des images, pratiques superstitieuses, recours aux puisssances terrestres, feront place désormais au culte du seul Jahvé qui aura son expression dans la prière intime et confiante. II, 14; XIV, 3, 9. Si le souci de la prospérité matérielle n'est pas étranger aux motifs de conversion, si le souvenir du bonheur passé en fait espérer le retour, II, 7, si Jahvé lui-même n'exclut pas les biens matériels des perspectives de la réconciliation, il n'en demeure pas moins que c'est sous son aspect moral qu'il l'envisage et qu'il multiplie les oracles pour élever l'âme des enfants d'Israël et la dégager de ses préoccupations égoïstes.

Les splendeurs d'une *ère glorieuse* succéderont à l'amertume des jours sombres où sévissait la justice; l'opprobre des noms symboliques des enfants du prophète « Pas de miséricorde » et « Pas mon peuple » sera effacé : « Je ferai miséricorde à *Lô-Ruḥâmâh* et je dirai à *Lô-ʿAmmî* : tu es mon peuple. » II, 23-24. La

paix, rétablie avec Jahvé, le sera également dans le pays d'Israël qui retrouvera son antique unité, brisée aux jours de Jéroboam : « Les enfants d'Israël et les enfants de Juda se réuniront et se donneront un même chef et monteront hors du pays », non pas hors du pays de l'exil (Nowack, Marti, Harper), mais de leur terre, devenue trop étroite pour les contenir (Van Hoonacker). C'est qu'en effet, ils seront devenus nombreux comme les grains de sable de la mer qui ne se mesurent ni ne se comptent et seront appelés les fils du Dieu vivant. I, 10. Dans le monde de la nature règnera aussi une paix universelle, par l'alliance que Jahvé fera pour son peuple avec les bêtes sauvages, les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre, en faisant disparaître du pays arc, glaive et combat. II, 18. Cette idée de la paix paradisiaque revient souvent chez les prophètes dans la description des perspectives messianiques. Cf. en particulier Is., XI, 6-8. Dans un monde ainsi heureusement transformé, Israël jouira de tous les bienfaits de la protection divine : « Je serai pour Israël, dit Jahvé, comme la rosée; il fleurira comme le lis... il aura la splendeur de l'olivier et les parfums du Liban. » XIV, 6-7.

Telles sont les glorieuses perspectives de salut qu'annonce le message d'Osée, sans toutefois distinguer, à la manière ordinaire des prophètes, leurs divers horizons, plus immédiats ou plus lointains; et ainsi se réalise dans un merveilleux épanouissement la doctrine d'amour prêchée par le fils de Béeri.

A ces perspectives ne faudrait-il pas ajouter d'après l'épître aux Romains, IX, 25-26, la conversion des gentils? Saint Paul, en effet, ne semble-t-il pas en lire l'annonce dans ces deux versets du livre d'Osée, II, 24 et II, 1, cités librement : « Celui qui n'était pas mon peuple, je l'appellerai mon peuple, et celle qui n'était pas la bien-aimée, je l'appellerai bien-aimée. » « Et dans le lieu où il leur fut dit : Vous n'êtes pas mon peuple, là même on les appellera fils du Dieu vivant. » Dans les deux cas, il n'est question, dans le livre d'Osée, que d'Israël seulement et « à ne considérer que le texte d'Osée, on n'eût pu y lire d'avance la vocation des gentils selon ses modalités historiques; mais le fait éclaire le texte, montre l'extension qu'il faut lui donner et se range sous la perspective prophétique... Paul ne dit pas : afin que soit accompli ce qui est dit dans Osée. Il renvoie seulement à un texte d'Osée qui éclaire admirablement le procédé de Dieu. » Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, p. 242-243.

Quant à la personne elle-même du *Messie*, si l'on excepte III, 5, où il figure sous les traits du roi David, réunissant sous sa domination Israël et Juda, on ne voit guère qu'il en soit fait mention au cours des prophéties d'Osée, encore faut-il observer que les mots « David, leur roi » sont parfois rejetés, à tort d'ailleurs, comme une glose tardive d'origine judéenne. Ce n'est pas que tel ou tel passage du prophète ne soit pourtant appliqué à Notre-Seigneur par les évangélistes ou par saint Paul; c'est le cas, par exemple, du ℣ 1 du chapitre XI, rapproché, dans le premier évangile, II, 15, du séjour de Jésus en Égypte et de son retour après la mort d'Hérode : *Ex Ægypto vocavi Filium meum.* Par delà le peuple d'Israël dont seul il est question dans le texte d'Osée, l'évangéliste voit le Messie, véritable Fils de Dieu, figuré par le peuple choisi; « La pensée de Matt., note le P. Lagrange, paraît être : Si le prophète a pu ainsi parler d'Israël, combien plus justement pouvons-nous le dire de Jésus. » *Évangile selon saint Matthieu*, p. 33. L'hébreu de ce passage pourrait d'ailleurs se traduire d'après le contexte : « Depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils », pour le ramener à moi. — Pour le ℣ 3 du c. VI : « En deux jours, il nous fera revivre; le troisième jour, il nous relèvera et nous vivrons devant sa face », nombreux sont les anciens commentateurs surtout qui y ont vu une prophétie littérale et directe soit de la résurrection du Christ, soit de notre résurrection dans le Christ. Cf. Knabenbauer, *In prophetas minores*, t. I, p. 82-85. Pour se rendre compte qu'il n'y a là qu'une simple accommodation, il suffit de se rappeler la pensée du prophète en cet endroit : le peuple, abattu par le malheur, exprime son repentir et sa confiance en Jahvé qui l'a frappé mais pour le guérir, et sera assez puissant pour le relever dans un délai très court; dans ce verset, à l'interprétation très discutée, quelques modernes voient une allusion à des pratiques superstitieuses ou à des mythes païens de mort et de résurrection d'un dieu (Schmidt, Baudissin, Sellin); on l'a enfin parfois rapproché de la réponse du Christ à Hérode. Luc., XIII, 32.

Les citations assez nombreuses des prophéties d'Osée dans le Nouveau Testament témoignent de l'importance qu'y attachaient le Christ et les Apôtres; c'est ainsi qu'à deux reprises la parole de Jahvé sur la supériorité de la charité, comparée aux rites sacrificiels, est redite par le Sauveur. Os., VI, 6 et Matth., IX, 13; XII, 7. Cf. Os., I, 10, et Rom., IX, 26; Os., II, 24, et Rom., IX, 25, et I Pet., II, 10; Os., X, 8, et Luc., XXIII, 30, et Apoc., VI, 16; Os., XIII, 14, et I Cor., XV, 54 et Heb., II, 14.

Conclusion. — La doctrine d'Osée sur Dieu, la religion et le culte, le passé et l'avenir d'Israël, est, on le voit, d'une importance non minime dans l'histoire de la pensée religieuse de l'Ancien Testament. Point n'est besoin, pour le reconnaître, de voir dans les enseignements d'Osée et dans ceux d'Amos les origines du monothéisme moral que certains historiens modernes d'Israël fixent au VIIIe siècle seulement. Héritier d'une tradition déjà ancienne, Osée ne se présente nulle part comme un novateur; le Dieu qu'il prêche, unique, puissant, juste, bon et miséricordieux n'est pas un inconnu pour ses auditeurs. Si ces derniers ne le connaissent pas tel qu'il est réellement, c'est qu'ils l'ont abandonné, IV, 10, manquant à la foi donnée et reçue comme l'épouse infidèle. C'est le Dieu de l'alliance, de la sortie d'Égypte et du séjour au désert, II, 15; IX, 10; XI, 1; XII, 10; XIII, 14; le Dieu du patriarche Jacob, XII, 4; le Dieu de la loi, de la *tôra* qu'ils ont oubliée. IV, 6. « S'il est vrai que cette « loi », chez les anciens prophètes, ne forme pas encore un code fermé, il ne l'est pas moins qu'elle a une forme et une teneur fixées quant aux principes... La *tôra* avec ses exigences, fixées quant aux principes et aux leçons qu'en déduit l'autorité légitime, est la donnée permanente sur laquelle les prophètes appuient leur prédication. Rien, dans le langage des prophètes, ne s'oppose à la notion d'une Tôra mise par écrit; » au contraire, des passages tels que Os., VIII, 12, montrent que c'était l'usage de mettre par écrit les enseignements de la Loi. Cf. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 45, 85. Les nombreuses allusions du prophète aux événements du passé ajoutent encore au caractère nettement traditionnel de sa doctrine. Les contemporains ne s'y trompent point d'ailleurs; ils ont une conscience très claire de la vérité des reproches qui leur sont adressés, VI, 1-3; XIV, 3-4, et ne prétendent nullement être les gardiens de la tradition que le prophète méconnaîtrait pour lui substituer une doctrine nouvelle. Cf. Lagrange, *La nouvelle histoire d'Israël et le prophète Osée*, dans *Revue biblique*, 1892, p. 203-235.

Successeur de Moïse, de Samuel et d'Élie, Osée continue leur mission de représentant légitime de Jahvé auprès de son peuple et inversement de représentant du peuple auprès de Jahvé. Comme eux, il a été le messager des oracles divins et a intercédé en faveur de ce peuple, aussi ingrat envers son Dieu qu'envers ses prophètes, IX, 7; la persécution et souvent le martyre

ont été, au cours des siècles, leur sort commun, dont la menace toutefois ne les a pas empêchés de poursuivre leur œuvre jusqu'au bout.

A l'ensemble des vérités transmises par ses devanciers et qu'il rappelle en les marquant de son empreinte personnelle, Osée ne laisse pas que d'apporter sa part d'éléments nouveaux. Comme Amos avait été le prophète de la justice, Osée le sera de l'amour. La pensée qu'entre Jahvé et son peuple un lien a été contracté, analogue à celui du mariage, domine toute son œuvre et commande ses jugements sur l'attitude d'Israël envers un Dieu qui, dans le passé comme dans le présent, lui a prodigué les marques de son amour; on sait à quel point cette pensée a été féconde dans la suite de l'histoire religieuse d'Israël. Si la nature profondément sensible et religieuse d'Osée laisse éclater parfois la violence de son indignation et de sa colère dans l'invective ou la menace, toujours, dans l'âme du prophète, comme un écho divin, c'est la bonté et l'amour qui triomphent. Non sans raison on a parlé à ce sujet de nature johannique : « Il y a dans sa façon (d'Osée) de décrire l'amour de Dieu, à la fois paternel, passionné et tendre, quelque chose de johannique. Rapprocher Osée du quatrième évangile et de la première épître de Jean, c'est peut-être la meilleure manière de faire comprendre la place et l'importance de ce prophète dans l'Ancienne Alliance. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., p. 472.

Pour les commentateurs de l'ensemble des douze petits prophètes, voir la bibliographie des articles déjà parus dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sur ces prophètes. On pourra y ajouter la 2e et 3e édition du commentaire de E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig, 1930.

Parmi les ouvrages spéciaux sur le livre d'Osée on peut mentionner les *commentaires* suivants : Simson, *Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt*, 1851; A. Wünsche, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumin und der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Esra und David Kimchi*, Leipzig, 1868, c. I-VII; Schmoller, *Die Propheten Osea, Joel und Amos*, Bielefeld et Leipzig, 1872; W. Nowack, *Der Prophet Hosea erklärt*, Berlin, 1880; Ant. Scholz, *Commentar zum Buche des Propheten Hoseas*, Wurzbourg, 1882; Guthe, *Der Prophet Hosea*, Fribourg, 1892-1922; T. K. Cheyne, *Hosea with notes and introduction*, Cambridge, 1899; W. R. Harper, *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea*, Édimbourg, 1905; B. Kutal, *Liber prophetiæ Hosea*, Olmütz, 1929.

Travaux. — Oort, *Hozea*, dans *Theologisch Tijdschrift*, XXIV, 1890, p. 345-364, 480-505; J. P. Valeton, *Amos en Hosea*, Nimègue, 1894, traduction allemande par Echternacht, Giesen, 1898; O. Seesemann, *Israël und Juda bei Amos und Hosea*, Leipzig, 1898; S. Oetli, *Amos und Hosea*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1901; J. A. Bewer, *Text critical suggestions on Hosea*, dans *Journal of biblical literature*, 1902, p. 108 sq.; du même, *The story of Hosea's marriage*, dans *American journal of semitic languages and literatures*, 1906, p. 120 sq.; Böhmer, *Die Grundgedanken der Predigt Hoseas*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, t. XLV, 1902, p. 1-24; Halévy, *Le livre d'Osée*, dans *Revue sémitique*, t. X, 1902, p. 1-12; 97-133; 193-212; 289-304; Müller, *Textkrit. Studien zum Buche Hosea*, dans *Théolog. Studien und Kritiken*, 1904, p. 124; K. Budde, *Der Schluss des Hoseasbuches* dans *Toyfestschrift*, 1912, p. 205 sq.; Baumgartner, *Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie ?* 1913; F. Prätorius, *Bemerkungen zum Buche Hosea*, Berlin, 1918; du même, *Neue Bemerkungen zu Hosea*, Berlin, 1922; L. Desnoyers, *Le prophète Osée*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1917, p. 97-118, 145-155; A. Heermann, *Ehe und Kinder des Propheten Hoseas*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1922, p. 287-312; H. Schmidt, *Die Ehe des Hosea*, ibid, 1924, p. 245-272; K. Budde, *Der Abschnitt Hosea*, I-III, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1925, p. 1-89; E. Sellin, *Die geschichtliche Orientierung der Prophetie des Hosea*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1925, p. 607-608; Lindblom, *Hosea literarisch untersucht*, Abo, 1927. — A noter enfin les articles sur Osée parus dans les différentes encyclopédies : de Kaulen, dans Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon* (1895); de Davidson, dans Hastings, *A dictionary of the Bible* (1899); de Smith et Marti, dans Cheyne, *Encyklopædia biblica* (1899); de Volck, dans Haupt, *Protest. Realencyklopaedie* (1900); de Fillion, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* (1907).

A. Clamer.

OSIANDER André, le principal « réformateur » de Nuremberg. — I. Vie. II. La querelle osiandriste.

I. Vie. — André Osiander naquit le 19 décembre 1498, à Gunzenhausen (Brandebourg). On a donné parfois son nom comme une transfiguration grecque d'un nom allemand, à la mode des humanistes. Mais Osiander affirme que son grand-père portait déjà le même nom.

Il étudia à Leipzig et Altenbourg, passa de là à l'université d'Ingolstadt (avant 1517) et y étudia l'hébreu sous Boschenstein. Il fut ordonné prêtre à Nuremberg, en 1520, et devint presque aussitôt professeur d'hébreu au couvent des augustins. La publication du texte de la Vulgate revue d'après l'hébreu et accompagnée de notes marginales, en 1522, le fit déjà connaître. Il fut nommé prédicateur de Saint-Laurent.

C'était le moment où, à la voix de Luther, la bourgeoisie des villes, encouragée par une partie du clergé, passait en masse à la « Réforme ». Osiander exerça une influence décisive, en ce sens, dans la cité. Dès 1522-1523, le nonce Chieregati, envoyé à la diète de Nuremberg, se plaint des prédicateurs de cette ville. Les chefs du mouvement étaient Georges Bessler, prévôt de Saint-Sebald, Hector Böhmer, prévôt de Saint-Laurent, Wolfgang Volprecht prieur des augustins et surtout André Osiander. Sous leur impulsion, les fidèles réclamaient la communion sous les deux espèces. Les prévôts en référèrent au Conseil de la cité. Celui-ci s'adressa à l'Ordinaire, Weigand von Redwitz, évêque de Bamberg, qui repoussa la demande (1523). Mais l'année suivante, en dépit de la Diète présidée par Ferdinand d'Autriche, frère de Charles-Quint, en dépit du légat du pape, Laurent Campeggio, les augustins donnèrent la communion sous les deux espèces le jour de Pâques, à plus de 3.000 personnes, parmi lesquelles 30 à 40 seigneurs de la suite de Ferdinand. Osiander donna lui-même la communion sous les deux espèces à la reine Isabelle, sœur de l'empereur et femme de Christian de Danemark. Du haut de la chaire, il tonnait contre l' « Antechrist romain ». Il passait dès lors pour l'homme de toutes les audaces, instruit d'ailleurs et intelligent, mais pénétré de sa valeur, et facilement méprisant pour les autres. Tout en adoptant la doctrine de Luther, il ne se faisait pas faute de l'interpréter à sa manière. Esprit très hardi et très indépendant, il se fit très vite une place à part dans le mouvement luthérien, se fit craindre de tous et détester d'un grand nombre, même dans son parti. Il fut, avec Lazare Spengler, le promoteur de toutes les innovations doctrinales et rituelles qui aboutirent à la création d'une Église luthérienne à Nuremberg, faisant front, à l'exemple de Luther, à la fois contre les catholiques et contre les extrémistes de gauche, anabaptistes, ou même zwingliens. Comme Luther, il voulut sceller son changement religieux en contractant mariage (novembre 1525).

Osiander assista, en 1529, au Colloque de Marbourg, dont il a laissé une relation. Il y note en particulier que la discussion entre Luther et Œcolampade, sur les Pères et leur sentiment sur la présence réelle, fut prodigieusement fastidieuse. Dans les discussions entre protestants, sur la licéité d'une résistance à main armée aux ordres de l'empereur, il prit le parti opposé à celui de Luther (Congrès protestant de Nuremberg, 6 janvier 1530). Il était donc déjà partisan de la guerre ouverte contre les catholiques.

On sait que Luther devait se ranger l'année suivante à son avis. Osiander assista à une partie de la Diète d'Augsbourg de 1530 et y fut en rapports constants avec Mélanchthon, dont il blâmait la modération et l'esprit conciliant. Il prit une part importante à l'Ordonnance ecclésiastique, établie à la fois dans le territoire de Nuremberg et le Brandebourg, en 1532. Il souleva une grosse discussion, dans le camp luthérien, en critiquant, avec sa vivacité habituelle, l'usage de l'absolution générale donnée du haut de la chaire, qui s'était substituée presque partout à l'absolution privée. Sa popularité en reçut une rude atteinte.

Il participa à la publication, à Nuremberg en 1543, du célèbre ouvrage de Nicolas Copernic : *De revolutionibus orbium cœlestium*, en y ajoutant une préface de son cru, où il donnait les théories de l'auteur comme de simples hypothèses ce qui eut du reste pour effet d'en faciliter la diffusion en prévenant toute opposition officielle.

Osiander s'était fait à Nuremberg tellement d'ennemis qu'il ne fut sans doute pas fâché de saisir l'occasion de l'*Interim* de 1548, qu'il combattait ouvertement, pour quitter la ville et se réfugier auprès du duc Albert de Prusse, dont les États étaient théoriquement hors de l'empire. Le duc, qui le connaissait depuis 1522, l'accueillit avec grande faveur, le nomma curé à Königsberg et professeur à l'université de cette ville, bien qu'il n'eût aucun grade (1549). — Presque aussitôt éclatèrent les plus graves différends entre le nouveau professeur et les maîtres luthériens de la ville. Osiander était appuyé sur la faveur du duc. Il avait quelques amis très influents et très énergiques, notamment Jean Funk, prédicateur à la cour, et André Aurifaber, médecin du duc et gendre d'Osiander. Aux divergences doctrinales se joignirent des oppositions de personnes. La lutte contre Osiander fut menée par Matthias Lauterwald, qui se recommandait de Mélanchthon, mais qui dut quitter Königsberg dans l'été de 1550. En octobre de la même année, fut soulevée la *Querelle osiandriste*, à propos de la justification. Le principal adversaire d'Osiander fut désormais Mörlin. La bataille fut acharnée de part et d'autre. Osiander y déploya toute la violence de son caractère. Il fut terrassé par la mort avant d'avoir obtenu la victoire (17 octobre 1552). Mörlin fut sans doute expulsé de Prusse. Mais Funk, le principal partisan d'Osiander, fut disgrâcié et condamné à mort, en 1566. Le luthéranisme pur fut rétabli dans le duché, en 1567, et la doctrine d'Osiander disparut complètement. Son nom fut illustré, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, par toute une dynastie de théologiens protestants, dont il était la souche.

II. La querelle osiandriste. — La doctrine luthérienne de la justification se distingue en deux points essentiels de l'enseignement catholique : 1° Luther affirme que l'homme est justifié par la foi seule, sans les œuvres. — 2° Il explique la justification par une imputation tout extérieure des mérites de Jésus-Christ.

C'est sur ce second point que porte la « querelle osiandriste ». Osiander veut que la justification par la foi produise dans l'homme la présence réelle de la justice divine. Il croyait avoir découvert cette doctrine dans l'Écriture et n'en voulait plus démordre. Dès 1524, il s'expliquait de la façon suivante : De toute éternité, Dieu engendre son Verbe, il se saisit et s'exprime dans ce Verbe et lui communique sa substance divine. De là découle l'Esprit-Saint, l'Amour, qui n'a d'autre désir que de communiquer son amour et de témoigner sa bonté aux créatures. Dans le Verbe, qui est Dieu même, se trouve notre vie. Mais elle doit être communiquée par la parole extérieure et appréhendée par la foi. Quiconque entend la parole du Christ et la reçoit par la foi, possède le Christ, possède le Père et l'Esprit et l'Amour, fontaine des œuvres pies. C'est ainsi que l'homme est justifié par la foi et cette justification l'unit à Dieu, lui donne Dieu. La Parole de Dieu, c'est-à-dire le Christ même habite en nous. Nous ne faisons plus qu'un avec lui. L'Esprit du Christ habite désormais dans nos âmes. Il ne peut qu'engendrer en nous la justice.

Osiander appuyait cette doctrine d'allure mystique sur des textes bibliques, tels que celui d'Isaïe, VIII, 14 : « Jéhovah des armées, c'est lui que vous sanctifierez, lui qui sera votre crainte et votre frayeur », et surtout Jérémie, XXIII, 6 : « Dans ces jours, Juda est sauvé, Israël habitera en assurance, et voici le nom dont on l'appellera : *Jéhovah notre justice.* »

Toutes ces idées, Osiander les avait exprimées dans un ouvrage intitulé : *Ein gut Unterricht und getreuer Ratschlag aus heiliger göttlicher Schrift.* Il avait alors 26 ans. Aucune objection ne paraît lui avoir été faite du côté luthérien. On le redoutait, on le regardait comme un peu original. Il revenait souvent dans la suite sur les mêmes opinions qu'on lui laissait pour compte. Mais les inimitiés qu'il s'était attirées à Königsberg déchaînèrent l'orage. Sa théorie favorite se retrouve alors soit dans sa dispute inaugurale à l'Université : *De lege et evangelio*, soit dans son ouvrage sur l'incarnation : *An Filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum? Item de imagine Dei* (18 déc. 1550), soit dans son livre sur l'unique médiateur : *Von dem einigen Mittler Jesu Christo* (en allemand, 8 sept. 1551, en latin, 24 oct.).

Dans son état primitif, l'homme possédait en lui la justice de Dieu : c'était la *Justitia originalis*. Adam avait été fait à *l'image de Dieu*, c'est-à-dire sur le modèle de Jésus-Christ, le Verbe incarné, tel qu'il existait de toute éternité dans les décrets de Dieu. Par la grâce, l'homme devient donc un autre Jésus-Christ, il est l'image de Dieu, la gloire de Dieu, comme Jésus l'est en vertu de l'union personnelle en lui de la nature divine et de la nature humaine. Il s'ensuit que, même si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait incarné, puisque sans cette incarnation l'univers créé manquerait de chef, de l'image de Dieu, qui est le modèle suivant lequel toute créature humaine est faite. « Le Fils de Dieu a apporté ici-bas son éternelle justice dans sa Très-Sainte Humanité et prouvé de la sorte que notre sang et notre chair sont susceptibles de revêtir cette sainteté, et dès lors que nous sommes créés à l'image de Dieu, nous sommes en droit d'être en possession de cette justice. » La passion du Christ en croix, qui fut la condition de la rémission des péchés, n'eut d'autre but que de nous communiquer cette éternelle justice de Dieu. Nous ne pouvons être justes que par l'intervention du Christ, en ce sens que la divinité ne nous est communiquée que par l'intermédiaire de l'humanité du Christ, comme la vie ne vient aux membres que par la tête. Em. Hirsch a montré récemment qu'Osiander avait puisé la substance de sa doctrine dans les œuvres de Reuchlin et de Pic de la Mirandole et dans l'étude de la mystérieuse Kabbale, ou mystique juive.

En connexion étroite avec cette doctrine, où la parole de Jésus tient une place si particulière, on a prêté parfois à Osiander une théorie spéciale de l'eucharistie, appelée l'impanation. Il semblerait que, suivant lui, de même que la parole de Dieu, reçue par la foi, nous apporte la présence réelle de la justice divine en tant qu'elle est en Jésus pour nous être communiquée, ainsi les paroles de la consécration produiraient une sorte d'union hypostatique entre le

pain et le vin et le corps et le sang de Jésus. C'est l'opinion que Bossuet prête à Osiander, dans l'*Histoire des variations* (l. II, 3). Mais le langage d'Osiander n'a jamais été clair sur ce point. Ce qui est sûr, c'est qu'Osiander attachait, dans son système, une telle importance à la présence réelle eucharistique, qu'il était enclin à regarder comme des zwingliens déguisés ceux qui refusaient d'admettre sa théorie de la présence réelle de la justice divine dans les cœurs des justifiés

1° *Sources.* — Œuvres d'Osiander, énumérées dans *Auctarium* de Lehnerdt, 1835; *Briefe Osiander's*, dans K. und W. Krafft, *Briefe und Dokumente*, Elberfeld, 1876, et dans Tschackert, *Ungedrückte Briefe zur allgemeinen Reformationsgeschichte*, Gœttingue, 1894, et *Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussen*, Leipzig, 1890.

2° *Biographies.*— Wilken, *And. Osiander's Leben, Lehre u. Schriften*, Stralsund, 1844; Möller, *A. Osiander's Leben u. ausgew. Schriften*, Elberfeld, 1870; Hase, *Herzog Al. v. Preussen u. sein Hofprediger*, 1879; Hirsch, exposé de la théologie d'Osiander, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIII (neue Folge, VI), *Die Theologie des A. Osiander und ihre geschichtlichen Voraussetzungen*, Gœttingue, 1919.

L. CRISTIANI.

OSORIO (Jérôme d'), prélat portugais (1506-1580). — Né à Lisbonne, en 1506, d'une très illustre famille, Jérôme d'Osorio continua à Paris, puis à Bologne, les études qu'il avait commencées à Salamanque. Il acquit de la sorte des connaissances variées et solides, qui firent de lui un des premiers humanistes de son temps. En particulier, la facilité avec laquelle il s'exprimait dans la langue latine lui a valu le surnom de Cicéron portugais. Rentré en Portugal, il enseigna quelque temps à l'université de Coïmbre, où il expliqua Isaïe et l'épître aux Romains. Ordonné prêtre, il reçut la cure de Tavara, mais fut bientôt nommé par le cardinal don Henrique archidiacre d'Évora; enfin, en juin 1564, il devenait évêque de Silves, dont il transportera, en 1577, le siège à Faro. Personnage très en vue à la cour de Portugal, il s'efforça d'exercer une influence modératrice sur le roi Sébastien, mais ne put le détourner de la désastreuse expédition entreprise par lui au Maroc, où il devait laisser sa vie, le 4 août 1578. La succession étant échue au cardinal d'Évora, don Henrique, Osorio joua un rôle considérable auprès de celui-ci. Il n'a pas été étranger aux mesures par lesquelles le cardinal-roi écarta du trône don Antonio, héritier de la couronne, ouvrant ainsi les portes toutes grandes à l'ambition du roi d'Espagne, Philippe II. La bonne renommée d'Osorio en reçut quelque atteinte et il dut se disculper dans un écrit intitulé *Defensio sui nominis*. Il ne vit d'ailleurs que le début des troubles qui accompagnèrent la mort du cardinal-roi, 30 janvier 1580, et amenèrent la réunion du Portugal à l'Espagne; Osorio mourut, en effet, le 20 août 1580.

Écrivain latin d'une rare élégance, Osorio a laissé une œuvre littéraire assez considérable, que son neveu, appelé Jérôme comme lui, a pris soin de réunir en une édition d'ensemble, en 4 vol. in-fol., Rome, 1592; Gams signale une nouvelle édition à Lisbonne, 1818-1819. De cette œuvre une partie est consacrée à l'histoire; une autre fort considérable à l'exégèse (paraphrase de l'épître aux Romains, de Job, des Psaumes, des Proverbes, de la Sagesse, d'Isaïe, d'Osée, de Zacharie); l'édition complète renferme aussi un certain nombre de lettres. En dehors de quoi, divers écrits intéressent plus spécialement le théologien, et d'abord des compositions philosophiques où l'humaniste chrétien émet sur la formation morale des grands personnages toute une série de considérations qui ne sont pas à mépriser : *De nobilitate civili et de nobilitate christiana libri V*, Lisbonne, 1542; Florence, 1552, réimprimé aussi avec le suivant : *De gloria libri V*, charmant dialogue cicéronien, Florence, 1552, très souvent réimprimé; de même inspiration un *De regis institutione et disciplina libri VIII*, Cologne, 1574 et 1582; Paris, 1583, et un *De vera sapientia libri V*, dédié à Grégoire XIII, Lisbonne, 1578; Cologne, 1579 et 1582. Mais on retiendra surtout les ouvraegs suivants : une *Epistola ad Elizabetham Angliæ reginam*, 1563 (ordinairement réimprimée avec l'ouvrage suivant), où l'auteur invitait la souveraine à revenir au catholicisme; il en parut une traduction française à Paris, en 1565, une aussi à Lyon, 1587 : *Remonstrance à Mme Elisabeth, royne d'Angleterre et d'Irlande, touchant les affaires du monde, le gouvernement politique des royaumes et le restablissement de l'ancienne catholique religion.* Le jurisconsulte Walter Haddon, secrétaire de la reine, répliqua par une longue lettre, apologie du schisme anglican, et qui fut imprimée à Paris, en 1563, par les soins de l'ambassadeur d'Angleterre (on la trouvera dans Dan. Gerdes, *Scrinium antiquarium*, t. IV, Groningue et Brême, 1752, p. 492-522). Cette réplique occasionna une longue réponse d'Osorio : *In Gualterum Haddonum, magistrum libellorum supplicum apud clarissimam principem Elisabetham, Angliæ reginam, de Religione libri III*, Lisbonne, 1657; Dillingen, 1569 et 1576; Cologne, 1585; ces trois éditions reproduisent en tête la Lettre à Élisabeth. Cette polémique avait orienté l'évêque de Silves dans la voie de la controverse; en 1566, il rédigeait une étude, dédiée au cardinal Polus, sur les dogmes fondamentaux de la Réforme; envoyée à Jean Métellus de Cologne, elle ne fut publiée dans cette ville qu'en 1572 : *De justitia libri decem ad Reginaldum cardinalem Polum, archiepiscopum Cantuariensem*; le sous-titre en détaille le contenu : *Hisce libris quæstio omnis de cælesti justitia, hoc est quæ de fide et actionibus, meritis et gratia, liberaque hominis voluntate et præsensione præscriptio neque disceptata hactenus fuere tractatur, et falsis evulsis opinionibus quo omnes et pie credant et bene vivunt explicatur* (sous-titre de l'édit. de Cologne, 1572).

Il y a une vie de Jérôme d'Osorio, composée par son neveu, Jérôme, en tête des *Œuvres complètes.* — Notices littéraires : E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 2e édit., t. XVI, Amsterdam, 1710, p. 121-122; Nicéron, *Mémoires*, t. XI, Paris-Amsterdam, 1730, p. 202-212, t. XX, 1732, p. 30; N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., t. I, Madrid, 1783, p. 593-595; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 76-77; voir aussi J.-B. Mayer, *Ueber Leben und Schriften des Bischofs Jeronimo Osorio*, dans un programme du lycée d'Amberg (Bavière), 1845.

É. AMANN.

OSUNA ou **OSSUNA (François de)**, frère mineur, orateur et théologien espagnol, surnommé *el Crisologo Minorita.* — Il naquit à Osuna, dans la province de Séville, vers la fin du XVe siècle. Il appartint à l'ordre des frères mineurs et, dans le chapitre général, célébré à Nice en 1535, il fut élu commissaire général des Indes et chargé de missions importantes. Il mourut vers 1540. Nous avons de lui plusieurs ouvrages en langue castillane : 1. *Abecedario spiritual que trata de las circunstancias de la sagrada passion del hijo de Dios.* Cet abécédaire spirituel décrit, dans tous ses détails, la passion du Christ. Les quatre premières parties seules de cet ouvrage ont été publiées du vivant de l'auteur à Tolède, en 1527, et à Séville, en 1528 et en 1530. Il en existe une quatrième édition, sans nom de lieu, parue en 1530. Le même ouvrage complet a été publié en sept volumes, à Séville, en 1554. Une traduction française du troisième abécédaire est fournie par le P. Michel-Ange, O. M. Cap., dans *Orient*, t. VII, 1923;

t. viii, 1924; t. ix, 1925; t. x, 1926; t. xi, 1927; t. xii, 1928; t. xii (à suivre), 1929. — 2. *Gracioso conbite de las gracias del Scto. sacramento del altar hecho a todas las animas de los christianos principalmente a los religiosos y clerigos y monjas y beatas y devotos de la sacra comunion y de la missa*, Séville, 1530. C'est un traité sur les grâces que le Saint Sacrement de l'autel procure aux chrétiens en général et aux religieux en particulier. J. Zanchini a traduit cet ouvrage en italien sous le titre : *Il convito delle gratie del Santissimo Sacramento dell'Altare*, Venise, 1599. — 3. *Norte de los Estados*, Burgos, 1541, 1550 et 1610. — 4. *De las cinco llagas de nuestro Señor Jesucristo*, traduit en italien par S. Ugolino et publié à Rome, en 1616 — 5. *De mystica theologia*, en castillan et en latin, sans nom d'auteur. — François d'Osuna a composé encore les ouvrages suivants en latin : 6. *Sermones de beata Virgine*, Toulouse, 1533. — 7. *Commentarius super Evangelium : Missus est*, etc., Anvers, 1535. — 8. *Expositionis super Missus est liber alter*, distinct de l'ouvrage précédent, quoiqu'imprimé au même endroit et en la même année. — 9. *In psalmum L : Miserere mei Deus*. — 10. *Trilogium evangelicum sive de Christi passione, resurrectione et ascensione*, Anvers, 1536; Paris, 1537. — 11. *Pars meridionalis in accommodas hisce temporibus allegorias, ermeniasque mirabiles Evangeliorum dominicalium totius anni*, Sarragosse, 1546-1549; Médine, 1554, et Rome, 1590. — 12. *Pars occidentalis in accommodas hisce temporibus Evangeliorum Quadragesimalium expositiones a dominica septuagesimæ usque ad feriam secundam resurrectionis una cum septem sermonibus super Beatus venter et Passio compassionis Christi*, Paris, 1546; Médine, 1554; Sarragosse, 1546; Lyon, 1560 et Venise, 1572.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 88; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e éd., t. i, Rome, 1908, p. 291-292; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732; *Osuna (Francisco de)*, dans *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*, t. xl, Barcelone, s. d., p. 991-992.

A. Teetaert.

OSWALD Albert, dominicain, professeur à Mayence, puis théologien de la Casanate, à Rome. Il publia un : *Spicilegium philosophicum collectum in agro thomistico*, 2 vol. in-12, Cologne, 1697.

Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, t. ii, p. 744.

M.-M. Gorce.

OSWALD DE LASKO, frère mineur. Originaire de Pologne, d'après J. H. Sbaralea, *Supplementum*, t. ii, Rome, 1921, p. 301, et non de la Saxe, comme le suppose L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1904, p. 181, il aurait été, toujours d'après L. Wadding, *ibid.*, vicaire provincial de la province des frères mineurs de Hongrie. Élevé, vers 1510, au siège archiépiscopal de Gniezno, il serait mort en 1531.

Il a complété la quatrième partie du *Rosarium* de Pelbart de Temesvar. Ce supplément, composé par Oswald, et intitulé : *Supplementum in quartam partem Rosarii Pelbarti Themeswarensis*, a été publié d'abord à Haguenau, en 1508, et ensuite à Venise, en 1586. A la fin de ce complément, on lit : *Opus ab Osvaldo a Lasco suppletum est, non confectum*. Quant à l'édition des quatre livres des *Sentences* de Pelbart de Temesvar avec le Supplément, qui, d'après Wadding, *op. cit.*, p. 229, et J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 301, aurait été faite à Buda, en 1505, les continuateurs de Sbaralea, *ibid.*, affirment que les *Quatuor libri Sententiarum Pelbarti Temeswarensis cum supplemento Osvaldi a Lasco* n'ont jamais été imprimés à Buda. Il faut identifier enfin Oswald de Lasco et Usvaldc del Asco, dont L. Wadding, *op. cit.*, p. 181 et 220, fait deux personnages distincts.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome 1906, p. 181 et 220; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e éd., t. ii, Rome, 1921, p. 301; G. W. Panzer, *Annales typographici*, t. vii, Nuremberg, 1793-1802, p. 73, n. 70.

A. Teetaert.

OT GUIRAL, en latin **GERALDUS ODONIS**, frère mineur. I. Vie. II. Écrits.

I. Vie. — Originaire de Camboulit, près de Figeac (Lot), où il naquit vers la fin du xiiie siècle, il fit profession chez les franciscains de Figeac, à une époque indéterminée. Les commencements de sa carrière sont obscurs. Il est certain, cependant, qu'il prit le grade de bachelier, peut-être avant 1315, puis de maître en théologie, et ce dernier, sinon les deux, à l'université de Paris. Il lisait les *Sentences* à Paris, en 1326, et il doit avoir enseigné aussi au couvent des frères mineurs de Toulouse. A la fin du commentaire sur les quatre livres des *Sentences*, contenu dans le cod. *65* de la bibliothèque nationale de Madrid, nous lisons, en effet : *Expliciunt Reparationes (*sic*) secundum lecturam fratris Gerardi Odonis de ordine fratrum minorum, bacallarii in theologia, legentis Sententias Parisius anno Domini MCCCXXVI*. D'un autre côté, le cod. *lat. 8023* de la Bibliothèque nationale de Paris conserve une leçon professée par Guiral Ot chez les mineurs de Toulouse sur les signes du jugement dernier. Nous y lisons, fol. 59 : *Ad evidenciam. XV. signorum nota secundum lectorem fratrum minorum conventus Tholosani, quando in vacationibus domini legebat decretalem scolaribus Tholosanis*. De même, l'*explicit* du cod. *71* de la bibliothèque municipale d'Assise, qui contient le commentaire de Guiral Ot sur l'épître aux Corinthiens est le suivant : *Expliciunt reportationes super primam epistolam in Corinthios fratris Gherardi Odonis, lectoris Tholose ac magistri in theologia*.

Sans doute n'avait-il encore jamais porté que le titre de maître en théologie, lorsque, le 10 juin 1329, il fut élu ministre général de l'ordre franciscain, en remplacement de Michel de Césène, destitué par un chapitre général tenu à Paris, sous la présidence du cardinal Bertrand de la Tour, O. M., et d'où tous les électeurs hostiles au pape Jean XXII, avaient été préalablement exclus. L'élection du frère Guiral fut bien accueillie par la plupart de ses compatriotes, bien que les partisans de son prédécesseur eussent ouvert contre lui une campagne acharnée de calomnies, d'injures et d'anathèmes. Guiral est resté longtemps au poste de combat où Jean XXII et Bertrand de la Tour l'avaient placé en 1329, et il y a constamment gardé l'attitude qu'on avait attendu de lui. C'est sous sa présidence que fut tenu, à la Pentecôte 1331, le chapitre général de Perpignan, auquel Michel de Césène adressa sa célèbre lettre *Litteras plurium* : apologie de sa conduite, dénonciation des « hérésies » de Jean XXII et violente attaque contre le nouveau ministre général. Les statuts de l'ordre, depuis saint Bonaventure, y furent revisés et codifiés ; et l'opposition ne manqua pas de s'écrier qu'il s'agissait de « changer la règle ». Les constitutions de Perpignan ont été publiées dans *Archivum franciscanum historicum*, t. ii, 1909, p. 276 sq. Guiral ne cessa pas de se tenir, en ces circonstances critiques, en communication directe avec ses illustres patrons, Jean XXII et Bertrand de la Tour. C'est encore en 1331 que frère Guiral fut envoyé en Sicile pour punir, conformément aux statuts, les frères de son ordre qui étaient, dans ces parties, suspects d'hérésies. Mission très délicate, car le roi Robert de Naples et sa femme, la reine Sanche, étaient sous l'influence des mineurs

du parti hostile à la politique inaugurée dans l'ordre en 1329, et même des spirituels et des Fraticelles proprement dits; les royaumes de Naples et de Sicile étaient les forteresses de l'opposition au coup d'État dont Michel de Césène avait été victime. Ce fut pour le frère Guiral une mission malaisée, dans laquelle des lettres de recommandation du pape lui étaient très nécessaires.

On trouve le frère Guiral au nombre des théologiens présents à la condamnation d'articles extraits des écrits de Durand de Saint-Pourçain, O. P., prononcée à Avignon, en septembre 1333. Vers la même époque (5 septembre), il était désigné par le pape, avec Arnaud de Saint-Michel, O. P., pour négocier la paix entre les rois d'Angleterre et d'Écosse. Au cours du voyage qu'il entreprit dans le Nord à cette occasion, il fut accusé par ses ennemis d'avoir, en passant par Paris, entrepris dans cette ville une propagande indiscrète auprès des maîtres de l'Université pour essayer de les convertir aux vues personnelles de Jean XXII sur la vision béatifique. Il lui fallut, pour ce motif, comparaître d'abord devant Philippe VI en audience particulière, puis devant une assemblée solennelle de barons et de théologiens siégeant au bois de Vincennes, en décembre. Il dut s'y défendre, s'excuser et se rétracter. Cet incident coupa court à sa mission. Guiral fut au nombre des maîtres en théologie qui, pendant l'été de 1335, avaient été réunis par le pape Benoît XII à Pont-de-Sorgues, pour débattre une fois de plus la question de la vision béatifique. Cf. art. Benoit XII, t. ii, col. 669.

A cette date, et malgré le remplacement de Jean XXII par Benoît XII, la situation de frère Guiral n'avait pas changé : il était toujours couvert par le Saint-Siège, mais exposé, dans son ordre et au dehors, à des agressions de la plus grande violence. Les mineurs de l'Italie du Sud étaient toujours au premier rang de ses adversaires : un ministre franciscain de cette région, frère Blaise de Muro, l'accusa alors officiellement d'hérésie et de multiples crimes contre l'ordre. Le pape ne condamna cependant pas Guiral Ot. Les célèbres constitutions de Benoît XII pour l'ordre franciscain, qui furent publiées à Avignon, le 28 novembre 1336, ont été rédigées d'accord avec frère Guiral. Ce fut d'ailleurs à Guiral qu'incomba la tâche de les promulguer, en face d'une opposition plus acharnée que jamais, au chapitre général de Cahors, à la Pentecôte de 1337.

Vers la même époque, Guiral Ot fut de nouveau employé à des missions lointaines. A la requête de Charles, roi de Hongrie, il s'était personnellement rendu auprès d'Étienne, ban de Bosnie. L'attention du ban était éveillée au sujet des hérétiques de ses domaines; il était disposé à s'en débarrasser, avec l'appui du Saint-Siège et du roi de Hongrie, mais il craignait que ces hérétiques n'invoquassent l'appui des schismatiques voisins de la principauté de Bosnie. Le pape, dans une lettre du 28 février 1340, annonça à frère Guiral qu'il lui faisait envoyer les lettres à l'adresse du roi de Hongrie et du ban.

Après avoir tenu ainsi plus de douze ans au service du Saint-Siège, contre l'animadversion d'une grande partie de son ordre, Guiral Ot était nécessairement usé. Le 27 novembre 1342, le nouveau pape, Clément VI, le nomma patriarche d'Antioche et lui conféra l'église de Catane avec ses revenus substantiels. Il est à noter que son successeur comme ministre général, frère Fortanier Vassal, était aussi de la province franciscaine d'Aquitaine. En 1345, il prêcha le sermon du dimanche de la Passion dans la chapelle du pape Clément VI. Guiral Ot mourut de la peste à Catane, en 1349, et fut enterré dans la cathédrale de cette ville.

II. Écrits. — 1. *In quatuor libros Sententiarum.* Cet ouvrage se trouve dans le ms. *lat. 3068* de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce manuscrit ne contient cependant pas le commentaire sur les quatre livres des Sentences comme on le soutient dans l' *Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 212, mais seulement le commentaire sur le IVe livre des Sentences. Il porte comme titre : *Ordinatio fratris Geraldi Odonis, ord. min., magistri in theologia super librum quartum Sententiarum quam fecit Parisiis* et commence : *Ad evidentiam istius quarti quem pre manibus habemus exponendum, in primis videtur esse querendum utrum ex principiis theologie possit probari quod aliquod sacramentum a summa Trinitate fuerit institutum.* A la fin nous lisons : *Explicit ordinatio fratris geraldi magistri super quartum quem fecit parisiis.* Après cet *explicit* vient une question isolée : *Utrum in sacramento altaris sit accidens sine subjecto* (fol. 90 v°-91 r°). Suit, enfin, la table des distinctions et des articles et des questions dont la dernière énumérée est : *Utrum in sacramento altaris sit accidens sine subjecto.* Le copiste fait remarquer que cette question doit être insérée dans le traité de l'eucharistie : *Hec questio debet poni in tractatu de eukaristia.* Le ms. *65* de la bibliothèque nationale de Madrid contient des *Reportationes* de Guiral Ot sur les Sentences. Elles commencent : *Hec est interpretatio.* L'ouvrage y porte comme *explicit : Reparationes* (sic) *secundum lecturam fratris Gerardi Odonis... legentis Sententias Parisius anno Domini MCCCXXVI.* Les mss. *180* et *285* de la bibliothèque municipale d'Assise contiennent le commentaire de Guiral sur le l. III des Sentences. — 2. *Lectio de signis diei Judicii.* Cette leçon professée chez les mineurs de Toulouse est conservée dans le ms. *lat. 8023*, fol. 59 sq. de la Bibl. nationale de Paris. Elle commence : *Ad evidenciam. XV. signorum* et cherche les signes du jugement dernier en Daniel et dans les livres de Joachim. — 3. *In varios libros sanctorum bibliorum.* Le frère Guiral a composé une *Expositio in epistolas Pauli ad Corinthios et ad Galatas*, qui débute : *Carissimus frater noster Paulus* et qui est contenue dans le ms. *60* de la bibl. publique de Bordeaux et dans les mss. *46* et *71* de la bibl. municipale d'Assise. L'un et l'autre de ces écrits doivent être des cours professés à Toulouse et antérieurs à 1329. La bibliothèque Antonienne de Padoue conserve, dans les mss. *XV, 327* et *334*, deux exemplaires d'une postille *In librum Sapientie* qui porte le nom de Guiral Ot et commence par ces mots : *Ecce descripsi eam tripliciter.* Les commentaires sur le Psautier et le Cantique des Cantiques, mentionnés dans un catalogue de la bibliothèque du Collège de San Bartolom à Salamanque, au xve siècle, et conservés, de nos jours dans la bibliothèque privée *(Real biblioteca)* du roi d'Espagne, à l'Escurial, ne peuvent point être attribués à Guiral Ot mais à Eudes (Odon) de Châteauroux. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. xxxvi, 1927, p. 215. — 4. *De figuris Bibliorum.* Cet ouvrage est contenu dans le ms. *lat. 590* de la Bibl. nationale de Paris, fol. 1-72. L'*explicit* prouve que cet exemplaire est postérieur à novembre 1342, car Guiral est dit : *minister quondam generalis.* Les « figures » étudiées dans cet opuscule ont trait à l'incarnation et il y en a environ une trentaine. *Incipit : Ecce spiritus grandis.* — 5. *Commentarii in libros X Ethicorum.* Les exemplaires manuscrits de cet ouvrage qui commence : *Quid sit virtus scrutamur*, ne sont pas rares. On le trouve à la Bibl. nationale de Paris, *lat. 16 127;* à la bibl. Mazarine, n. *3496;* à Boulogne-sur-Mer, n. *111;* à Assise, n. *285;* à Vienne (Autriche), n. *2383;* à la bibl. Laurentienne de Florence, Plut. *XIII, 3;* à la bibl. Antonienne de Padoue, ms. *XVIII, 389;*

dans la bibl. privée du roi d'Espagne (*Real biblioteca*), n. *101*. Il en existe une édition incunable, publiée à Brescia, en 1482, et une autre, parue à Venise, en 1500. Ce commentaire est assez souvent cité dans la littérature immédiatement postérieure, à savoir par Guillaume de Vaurouillon dans son *Super Sententias*, l. III, dist. ultima, et par P. Pomponace dans son *Defensorium de animæ immortalitate*, c. XVI.

6. *Traités de logique*. Un recueil du XVe siècle, qui forme le n. *105* des manuscrits de l'ancienne bibliothèque d'Alcala contient trois traités de philosophie naturelle. Cf. J. Villa-amil y Castro, *Catalogo de los manuscritos existentes en la biblioteca del noviciado de la Universidad central* [*procedentes de la antiqua de Alcala*], Madrid, 1878, p. 37. Ce sont : a. *De principiis scientiarum*, dont le début est : *Principium quidem scientiarum*; — b. *De suppositionibus*, qui commence : *Quoniam qui nominatim virtutis sunt ignari de facili paralogizantur*; — c. *De sillogismis*. Incipit : *Sillogismus duo concernit intrinsece, materiam scilicet et formam*. Ces écrits sont sans doute de la jeunesse de l'auteur et certainement antérieurs à l'époque où il fut revêtu de la maîtrise en théologie. — 7. *Quæstiones*. Plusieurs anciens auteurs attestent qu'il a existé des recueils de *Quæstiones* et de *Quolibets* sous le nom de frère Guiral; cf. *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI, 1927, p. 218. D'autre part, le ms. *Vatic. lat. 3066*, qui est un recueil de *Questiones varie in logica et physica*, compilé au milieu du XIVe siècle par un anonyme, vraisemblablement en Italie, contient deux questions de Guiral Ot, ainsi énoncées : a. *Queritur utrum lumen augeatur per adventum nove partis ad priorem, utraque remanente*; b. *Queritur utrum continuum componatur ex indivisibilibus et resolvatur in indivisibilia*. Ces deux questions y sont attribuées explicitement à Guiral Ot. Au fol. 14, à la fin de la première question et avant le commencement de la seconde, nous lisons : *Ista questio et immediate sequens est cujusdam probissimi viri scilicet Gerardi Odonis*. La seconde question est inachevée dans le ms. du Vatican. Ces deux questions doivent assurément être empruntées à une collection de questions sur la physique. Et, en effet, le physicien de Toulouse, Johannes Canonicus, contemporain de Guiral Ot, cite la seconde question, sur l'indivisibilité de la matière, comme appartenant à un ouvrage de Guiral Ot, qu'il désigne par les mots : *In naturali philosophia liber primus*. *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI, 1927, p. 219. Quant à la remarque de J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 324, qui, dans son énumération des ouvrages de Guiral Ot, cite : *In logicam et naturalem philosophiam*, en deux tomes manuscrits, qui seraient conservés dans la bibliothèque de l'université centrale d'Alcala, il semble qu'il n'y ait jamais eu, à Alcala, d'autres exemplaires de Guiral Ot que le ms. *105*, dont il est question plus haut. *Hist. litt. de la France*, *ibid.* — 8. *Cathecismus scolarium novellorum*. Le ms. *341* de la bibliothèque publique de Chartres contient, sous ce titre, un ouvrage qui, jusqu'ici, n'a été mis à l'actif de Guiral Ot que par l'*Histoire littéraire de la France*, t. cit., p. 219-229. C'est un traité élémentaire d'éducation, de morale et même de cosmographie, dont le prologue commence ainsi : *Moribus aptandam monitis methodisque juventam, dante Deo lumen, instruit iste liber*. Il doit certainement être attribué à Guiral Ot, comme il ressort de la finale : *Explicit cathecismus editus a reverendo in christo fratre Geraldo Oddonis, generali ministro ordinis minorum, sacre theologie doctore, completum per ipsum in sacro loco conventus Assisii anno Domini MCCCXXXVIII*.

9. *Lettres et documents officiels*. — Le ms. latin de la bibliothèque vaticane, où l'on a réuni anciennement les monuments de la controverse entre Michel de Césène et Guiral Ot, contient plusieurs lettres de Guiral, notamment sa grande réplique à Michel de Césène, qui commence : *Quid niteris*. Le dossier de cette controverse a été publié *in extenso* par le P. A. Heysse, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, t. IX, 1916, p. 134 sq. Au cours de sa longue carrière, Guiral Ot a laissé un grand nombre de lettres circulaires ou personnelles, dont il est difficile de dire s'il les composa lui-même ou s'il en a confié la rédaction à sa chancellerie. Il faut mentionner enfin les constitutions des chapitres généraux de son temps, auxquelles il a sûrement collaboré, en sa qualité de ministre général, et même celles de Benoît XII, insérées dans la bulle *Ad ordinem vestrum* du 18 novembre 1336. (Cf. pour la bibliographie de ce célèbre texte : *Archivum franciscanum historicum*, t. VII, 1914, p. 454, 481). Toutes ces pièces officielles ont été réunies dans un manuscrit, composé en 1347, au temps du frère Fortanier, successeur de Guiral Ot et conservé de nos jours dans le ms. *719* de la bibliothèque publique d'Avignon. Le ms. *75* du fonds Canonici de la bibliothèque Bodléïenne d'Oxford constitue un manuscrit analogue, également du XIVe siècle.

10. *Sermones*. — J. H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 324 attribue à notre auteur *Sermones de tempore* et *Conciones quadragesimales*. Jean de Saint-Antoine lui attribue des *Conciones quadragesimales* et il semble que les dominicains d'Avila possédaient jadis un recueil de sermons de Guiral Ot : *Super epistolas Pauli que leguntur a dominica infra octavam nativitatis domini usque ad dominicam XII post pentecostes*, qui commençait : *Afferte Domino*. Quant au ms. *486* de la bibliothèque municipale d'Assise, qui est intitulé : *Fratris Gerardi sermones*, il est probable que ce n'est qu'un exemplaire du recueil bien connu de Guibert de Tournai. — Le ms. *98* de Pembroke College de Cambridge contient, au fol. 58, un sermon ainsi intitulé : *Sermo factus per fr. Geraldum Odonem, ordinis fratrum minorum, patriarcham Antiochenum, in capella pape tempore domini Clementis VI in dominica de passione anno Domini MCCCXLV scriptus per fr. Bertrandinum de Urbeveteri ad heremitas Sancti Augustini*. Il commence : *Christus assistens pontifex* (Cf. *Hist. litt. de la France*, t. cit. p. 224). Ce même recueil contient d'autres sermons de Guiral Ot : *in die Parasceve, coram papa*; *de sancta Katarina*, dont l'auteur est simplement désigné par : *Magister* ou *Minister generalis minorum*. — 11. *Officium de stigmatibus sancti Francisci*. Cet office, qui débute par les mots : *Crucis vox nunc alloquitur*, a été institué par Benoît XII en 1337.

12. *Ouvrages supposés*. — Quelques manuscrits et catalogues attribuent à Guiral Ot la *Summa Sententiarum* (le ms. *75* de la bibliothèque d'Alcobaça en Portugal), et le *Compendium theologicæ veritatis* (ms. *86* de la bibliothèque publique de Poitiers). Quant aux *Littere et processus Geraldi hereticales et responsiones domini Johannis pape*, contenues dans un inventaire, dressé en 1375, des manuscrits de la bibliothèque du Saint-Siège, dans lesquelles, d'après le cardinal Fr. Ehrle, *Historia bibliothecæ romanorum pontificum*, Rome, 1890, p. 501, n. 688, il s'agirait de Guiral Ot, ces lettres se rapporteraient, non à Guiral, mais à Hugues Géraud, l'évêque de Cahors dont le procès criminel est bien connu. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. XXXVI, p. 225.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. VII, Rome, 1733, p. 40, 98, 117, 121, 131, 145, 148, 231, 254 et 317; t. VIII, Rome, 1733, p. 3 et 22; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 99; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e éd., t. I, Rome, 1908, p. 324-325; Jeiler, *Gerhard Odonis*, dans *Kirchenlexikon*, Fribourg-en B., t. V, 1888, col. 374-376; P. M. Anglade, *Sur la patrie de fr. Gérard Odonis*, dans *Archivum francis-*

canum historicum, t. VI, 1913, p. 392-396; E. Albe, *Autour de Jean XXII. Les familles du Quercy*, t. II, Rome, 1902-1904, p. 143 sq.; L. Oliger, *Fr. Bertrandi de Turre processus contra spirituales Aquitaniæ*, dans *Archiv. franciscanum historicum*, t. XVI, 1923, p. 325; Othon de Pavie, *L'Aquitaine séraphique*, t. I, Auch, 1900, p. 248; A. Heysse, O. F. M., *Duo documenta de polemica inter Gerardum Odonem et Michaelem de Cæsena*, dans *Archiv. francisc. histor.*, t. IX, 1916, p. 134-183 ; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente fransciscano*, t. IV, Quaracchi, 1923, p. 364; C. Eubel, *Bullarium fanciscanum*, t. V, 1898, n. 932, 945, 1031, 1044; t. VI, 1902, n. 20, 50,51, 87 et 169; surtout l'article : *Guiral Ot, frère mineur*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXVI, 1927, p. 203-225.

A. Teetaert.

1. OTHON DE FREISING, ainsi nommé de la ville dont il fut évêque († 1158). — Othon est né, entre 1110 et 1115, d'une des plus illustres familles d'Allemagne; il avait pour père saint Léopold III, margrave d'Autriche; sa mère, Agnès, fille de l'empereur Henri IV, avait été mariée d'abord à Frédéric de Saxe, dont elle eut Conrad, le futur empereur, et Frédéric de Souabe, le père du futur Frédéric Barberousse. Othon se trouve donc être le demi-frère de Conrad et l'oncle de Barberousse. Destiné par son père à l'état ecclésiastique, il est allé de bonne heure à Paris, chercher, comme plusieurs de ses contemporains, une science que l'on ne trouvait plus à cette époque dans les monastères ou les écoles épiscopales de Germanie. Il a dû y parcourir le cycle complet des études littéraires, philosophiques et théologiques. La sympathie qu'il marque dans l'un de ses ouvrages, *Gesta Frider.*, l. I, c. L-LVII, pour Gilbert de La Porrée, semblerait indiquer qu'il a connu personnellement ce maître; ce ne peut être qu'à Chartres, puisque Gilbert n'est venu à Paris qu'en 1141. Mais c'est à la célèbre abbaye de Saint-Victor qu'il a connu Hugues dont la gloire brille alors du plus vif éclat. Ses études terminées, au lieu de rentrer en Allemagne, il s'arrête à l'abbaye cistercienne de Morimond (Haute-Marne), se fait moine avec un certain nombre de ses jeunes compagnons; ce devait être dans l'hiver de 1132 à 1133. Trois ans plus tard, à l'automne de 1136, il est élu abbé de cet important monastère. Il n'y séjournera guère, car, dans les derniers mois de 1137, il est choisi comme évêque par les chanoines de Freising; c'est de Conrad III, son demi-frère, et par conséquent après le 22 février 1138, qu'il reçoit l'investiture des *regalia*. Othon est mêlé dès lors de façon très intime aux grandes affaires de l'État. Signalons seulement la part qu'il prend à la IIe croisade (1147-1148). Parti avec l'empereur Conrad, il a le commandement d'un corps d'armée, qui, séparé du gros des troupes allemandes dans la traversée de l'Asie Mineure, fut mis fort mal en point. Ayant rallié la Terre sainte, non sans difficultés, il rentre en France avec le roi Louis VII et on le trouve, en 1150, auprès de saint Bernard. De retour en Allemagne peu après cette date, il prend une part de plus en plus importante aux affaires de l'empire, surtout après l'avènement de Frédéric Ier (1152); son intervention contribue puissamment à terminer la lutte entre les Guelfes et les Hohenstaufen. Du règne de son neveu, Othon ne devait connaître que la première partie, la plus brillante. Quand, à l'été de 1158, l'empereur se préparait à descendre en Italie pour régler sa querelle avec les communes lombardes et aussi avec la curie romaine, Othon, quittant l'armée allemande, se rendit en France pour assister au chapitre général des cisterciens. S'étant arrêté à Morimond, dont il était demeuré l'abbé, il y tomba malade et y mourut le 22 septembre 1158.

L'évêque de Freising n'a laissé que des ouvrages historiques. Ces livres toutefois ne sont pas sans importance au point de vue de l'histoire du mouvement théologique, et les études de J. Schmidlin, J. Hashagen, A. Hofmeister ont bien mis cela en évidence. Voir la bibliographie. — Entre 1143 et 1146, Othon travailla à la composition d'une *Chronique*, depuis les origines du monde jusqu'à l'année 1145, en quoi il n'aurait rien d'original, car les ouvrages de ce genre abondent au Moyen Age. Mais, au lieu de se contenter, comme nombre de ses prédécesseurs, d'enregistrer, année par année, les événements du passé, il s'efforce de philosopher sur ceux-ci et d'en atteindre les causes. Le titre même qu'il donne à son ouvrage, *Historia de duabus civitatibus*, avertit assez qu'il se rallie à la conception vulgarisée par saint Augustin et plus encore peut-être par Orose. Nous avons dit, à l'article consacré à ce dernier, les avantages et les inconvénients de la méthode; on les retrouvera chez Othon. L'intérêt de la *Chronique* n'est donc pas surtout dans les événements qu'elle rapporte; pour ceux-ci elle dépend étroitement de la composition de Frutolf de Michelsberg (publiée sous le nom d'Ekkehard) qui poussait son histoire jusqu'en 1106 et avait été continuée jusqu'en 1125. Aux sept livres de la *Chronique*, Othon, suivant d'ailleurs l'exemple d'Orose, en a ajouté un huitième qui traite de l'Antéchrist, des signes précurseurs de sa venue, des luttes que l'Église aura à soutenir contre lui, de la défaite où il finira par succomber. C'est la conclusion tout indiquée de l'histoire de la Cité de Dieu.

En envoyant son premier ouvrage quelque peu retouché à Frédéric, en 1157, Othon exprimait l'intention de pousser plus avant son histoire si l'empereur lui fournissait pour la période toute voisine les documents nécessaires. Les ayant reçus, Othon entreprit la rédaction des *Gesta Friderici*, où il entendait abandonner le ton pessimiste de la *Chronique* et louer, comme il convenait, le règne glorieux de son neveu. Le livre Ier est une introduction consacrée aux événements écoulés depuis le début de la querelle du sacerdoce et de l'empire, sous Henri IV, jusqu'à la mort de Conrad III, en 1152; le livre II commence le récit du règne de Frédéric qu'il poursuit jusqu'à l'automne de 1156. La suite a été rédigée par Rahewin (Ragevin, Radevic, etc.), chanoine de Freising, qui accompagna Othon à Morimond et lui ferma les yeux. Œuvre de haute valeur, tant par les documents qu'elle incorpore que par l'autorité des jugements qu'elle porte, cette *Histoire de Frédéric* fait le plus grand honneur à l'évêque de Freising.

De la correspondance d'Othon qui a dû être considérable, il ne s'est conservé qu'une lettre envoyée, en 1152, à l'abbé de Corbie, Wibald; on la trouvera dans l'édition des lettres de cet abbé, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 1398, simple explication d'un texte scripturaire, Ps., XXIII, 9. Si tant est que l'évêque de Freising ait composé des opuscules philosophiques et un *libellus de natura et miraculis*, comme le veut J. Schmidlin, il ne s'en est rien conservé. Mais ce qui paraît clair, c'est que, devenu évêque de Freising, l'ancien écolier de Paris a fait pénétrer en son pays d'origine la connaissance de l'œuvre logique d'Aristote et par là même le goût pour les études philosophiques.

I. Textes. — La *Chronique* et les *Gesta Friderici* ont été publiés pour la première fois à Strasbourg, en 1515, par J. Cuspinianus; voir la recension des autres éditions dans celle de A. Hofmeister (ci-dessous). Édition critique de R. Wilmans dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XX, 1868, p. 116-337, 347-493, reproduite aussi, in-8°, dans les *Scriptores rerum germanicarum*, 1867; il y a eu depuis, dans cette dernière collection, une 2e édit des *Gesta* par G. Waitz,

1884, revue, comme 3e édit., par B. de Simson, 1912; une 2e édit. de la *Chronique*, par A. Hofmeister, 1912. Dans les deux dernières éditions citées, les divisions ne coïncident pas toujours avec celles de la première.

II. Sources. — Outre les renseignements fournis par Othon lui-même dans son œuvre, on possède sur lui les données : 1. de Rahewin, *Gesta Friderici*, l. IV, c. XIV, p. 248-255 (Simson); 2. de la Chronique dite de Klosterneubourg, dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. IX, p. 610 sq.

Ces divers renseignements ont été mis en œuvre par R. Wilmans et G. Waitz en tête de leurs éditions.

III. Travaux. — Ils sont très nombreux, en voir une recension dans U. Chevalier, *Répertoire*, *Biobibliographie*, t. II, col. 3459, au mot *Otton d'Autriche*, et dans l'édit. Hofmeister, p. CII-CIII; signalons seulement, parmi les anciens : *Histoire littéraire de la France*, t. XIII, 1814, p. 268-285, et, parmi les plus récents : J. Hashagen, *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, Leipzig, 1900, dans *Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte*, herausgeg. von Buchholz, Lamprecht, Marcks, Seeliger, t. VI, fasc. 2; les nombreux travaux de J. Schmidlin : *Die Philosophie Ottos von Freising*, dans *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 1905, t. XVIII, p. 156-175, 312-323, 407-423; *Bischof Otto von Freising als Theologe*, dans *Der Katholik*, IIe sér., t. XXXIII = 1905, t. II, p. 81-112, 161-182; *Die Eschatologie Ottos von Freising*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1905, t. XXIX, p. 445-481; *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, dans *Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte*, herausgeg. von H. Grauert, t. IV, fasc. 2 et 3, Fribourg-en-B., 1906; plusieurs des conclusions ou des points de vue de J. Schmidlin sont contestés dans le travail de Ad. Hofmeister, *Studien über Otto von Freisingen*, dans *Neues Archiv*, 1912, t. XXXVII, p. 101-161, 637-768; ce travail capital s'annonce comme une première partie : I. *Der Bildungsgang Ottos;* je ne vois pas qu'il ait été continué.

É. Amann.

2. OTHON DE PASSAU, frère mineur conventuel. Originaire très probablement de Passau, il serait Bavarois et non Flamand, comme le suppose H. J. Sbaralea, *Supplementum*, t. II, Rome, 1921, p. 301. Il appartint à la province des frères mineurs de Strasbourg et non à celle de Cologne, comme l'affirme toujours le même H. J. Sbaralea, *op. cit.* Il fut, en effet, lecteur de théologie au couvent des frères mineurs de Bâle, qui faisait partie, à cette époque, de la province de Strasbourg. Il termina en 1386 un ouvrage remarquable, intitulé : *Die vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron*. Dans ce traité, 24 anciens (Apoc. IV, 4) donnent, dans un ordre systématique, en 24 chapitres, des instructions, empruntées à 104 maîtres et écrivains ecclésiastiques, sur la manière dont les fidèles doivent organiser leur vie, pour réaliser ici-bas, le plus parfaitement possible, le but élevé pour lequel Dieu les a créés, à savoir, louer, aimer et servir Dieu et pour conquérir plus tard le trône auquel Dieu les a destinés de toute éternité. Othon y traite souvent de questions fondamentales en théologie, à savoir, la création, la science de Dieu, les vertus, les vices, les dons du Saint-Esprit, le mérite, la prédestination etc. C'est à tort que H. J. Sbaralea, *op. cit.*, affirme que cet ouvrage fut composé en l'honneur de la sainte Vierge et même intitulé : *Opus in laudem Deiparæ Virginis*. L'auteur n'y traite, en effet, de la sainte Vierge que dans le seul chapitre XIIe, où il propose la Mère de Dieu comme un exemple aux chrétiens. Cet ouvrage fut hautement apprécié et vivement recherché au cours des siècles; ce que prouvent les nombreuses copies qui en existent dans diverses bibliothèques (on en connaît une quarantaine) et les multiples éditions qui en ont paru. Toutes les éditions connues sont soit en langue allemande, soit en langue néerlandaise; nous n'en connaissons aucune qui soit écrite en latin.

Les éditions allemandes sont les suivantes : s. a. et s. l. (probablement à Bamberg), in-fol., 162 p.; Augsbourg, 1480; s. a. et s. l. (probablement à Augsbourg, vers 1481); Augsbourg, 1483; Strasbourg, 1483, et 1508; Dillingen, 1568 et 1607; Ingolstadt, 1587 et 1597; Landshut, 1836. — Notons les éditions néerlandaises suivantes : Utrecht, 1480 et 1489; Haarlem, 1483; Zwolle, 1485; Delft, 1488; Cologne, 1492.

Othon de Passau doit être mort vers 1390. Il ne vécut donc pas vers la fin du XVe siècle, comme le suppose Sbaralea, *op. cit.*, mais vers la fin du XIVe siècle.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 301-302; W. Wackernagel, *Otto von Passau*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 2e édit., t. XI, p. 146 sq.; S. M. Deutsch, *ibid.*, 3e édit., t. XIV, 1904, p. 537-539; Kneller, *Otto von Passau*, dans *Kirchenlexikon*, t. IX, 1895, col. 1185-1187; F. Mershman, *Otto of Passau*, dans *The catholic encyclopedia*, t. IX, New-York, 1911, p. 359-360; Ph. Strauch, *Otto von Passau*, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXIV, Leipzig, 1887, p. 741-744; Hurter, *Nomenclator* 3e édit., t. II, col. 725-726; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 12 127-12 130; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium bibliographicum*, t. II, n. 4541; J. Graesse, *Trésor de livres rares*, t. V, Dresde, 1864, p. 63; Pr. Proctor, *An index to the early printed books in the British Museum*, n. 1680 et 10 060; G. W. Panzer, *Annalen der ältern deutschen Literatur*, Nuremberg, 1788-1802, n. 601; Campbell, *Annales de la typographie néerlandaise au XVe siècle*, La Haye, 1874, n. 1342-1343; Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, Paris, 1863, col. 259; K. Eubel, *Geschichte der Oberdeutschen Minoritenprovinz*, Wurzbourg, 1886, p. 31.

A. Teetaert.

OTLOH DE SAINT-EMMERAN, moine du XIe siècle (1010 ?-1070). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — Les nombreux renseignements que ce personnage fournit sur lui-même dans plusieurs de ses écrits permettent de reconstituer assez complètement son *curriculum vitæ*. Il est né vers 1010 dans la région de Freising (Haute-Bavière), a été élevé au couvent de Tegernsee, puis, à partir de 1024, à celui de Hersfeld. Contrarié par son père dans son dessein de se faire moine, il reste d'abord dans le clergé séculier. Diverses difficultés l'amènent à se réfugier au monastère de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, où il séjourne d'abord comme hôte, puis finalement comme moine en 1032. Il y remplit presque aussitôt les fonctions d'écolâtre. A la suite d'assez vives contestations avec son abbé, il est amené, en 1062, à demander asile au couvent de Fulda, où il était bien connu depuis la visite qu'il y avait faite en 1054. Il finit toutefois par revenir à Ratisbonne, non sans s'être arrêté quelque temps au monastère d'Amerbach. C'est à Saint-Emmeran qu'il passa les dernières années de sa vie; il a dû y mourir peu après 1070.

II. Œuvres. — Dans une sorte d'autobiographie, Otloh a pris soin de conserver la liste des ouvrages publiés par lui, avec des indications sur les circonstances où ces ouvrages virent le jour. Voir *Liber de temptationibus*, part. II, *P. L.*, t. CXLVI, col. 51-58. Cette notice littéraire est rédigée suivant l'ordre chronologique; on peut la suivre en la modifiant quelque peu pour éviter des répétitions. La majeure partie de l'œuvre d'Otloh est formée par des exhortations relatives à la vie spirituelle; une autre partie comporte des récits hagiographiques. Nous les étudierons successivement.

1° *De doctrina spirituali* (*P. L.*, t. CXLVI, col. 263-293). — C'est une exhortation, en vers hexamètres, divisée en trente-neuf chapitres d'inégale longueur. Les considérations générales propres à amener le chrétien et surtout le moine à pratiquer la vie spirituelle sont coupées, c. XIV-XVII, par le récit des

expériences personnelles du poète. En dehors de cela, rien qui ne se retrouve dans tous les auteurs analogues. Le livre se termine dans le ms. par un *Sermo ad avaros vel superbos*, en vers hexamètres, col. 293-295, suivi d'une paraphrase, dans le même mètre, sur la séquence *Veni sancte Spiritus*, col. 295, et de deux hymnes, en strophes saphiques, sur l'Épiphanie et Noël, col. 295-297, qui n'ont rien de particulièrement remarquable. Il n'y a pas de raison de contester à Otloh ces compositions.

2° *De tribus quæstionibus* (*ibid.*, col. 59-136). — Ce traité en prose, d'allure plus théologique que le précédent, reproduit un dialogue tenu à Saint-Emmeran, en 1054, entre l'auteur et un moine d'Augsbourg qui était venu lui faire visite. Les trois questions sur lesquelles roule la discussion se rapportent : à la façon dont se manifeste l'amour que Dieu a pour l'homme et qui est à la fois douceur et sévérité (c. I-XVI), aux différentes sortes de jugements divins : *quæ sint judicia justa, quæ necessaria, quæ etiam occulta* (c. XVII-XXIX), à la capacité qu'a l'homme de surmonter les difficultés qu'il rencontre à faire le bien (c. XXX-XXXIII). A quoi se relie, sans transition, une série de développements sur les nombres 1 et 3, leur rapport dans la Trinité. les images et figures de ce mystère qui se rencontrent dans le monde sensible et le monde intellectuel, puis des considérations plus bizarres encore sur les nombres 2, 3, 4, 5, et leur signification mystique, sur les nombres compris entre 5 et 10. Entré dans cette voie des « harmonies », l'auteur ne sait plus s'arrêter et retrouve à peine, en son dernier chapitre, le fil qui devait rattacher ces admirables élévations à son thème primitif (c. XXXIV-XLIX). Le tout est complété par une série de proverbes, les uns en vers, les autres en prose, amorce d'un recueil qui sera complété plus tard (col. 131-134).

3° *Liber visionum* (*ibid.*, col. 341-388). — C'est un recueil que l'auteur compare lui-même au l. IV des *Dialogues* du pape saint Grégoire. Il y a rassemblé un certain nombre d'apparitions surnaturelles qu'il a éprouvées lui-même, ou dont il a entendu le récit, ou qu'il a trouvées en des livres antérieurs; beaucoup d'histoires de revenants, assez propres à nous éclairer sur les conceptions médiévales relatives à l'au-delà; la sincérité d'Otloh n'est pas contestable, il faudrait plutôt incriminer la sûreté de son jugement. Quelques-unes des anecdotes sont d'une stupéfiante invraisemblance, voir par exemple, c. XVIII, col. 373, l'histoire du pendu ressuscité après être resté accroché au gibet, de la semaine après la Pentecôte jusqu'à la Saint-Jacques!

4° *Libellus manualis* (*ibid.*, col. 243-262). — Le sous-titre indique bien l'objet : *De admonitione clericorum et laicorum*. L'admonition est rendue fort nécessaire par l'état de décadence où est tombée l'Église; il est grand temps de revenir aux règles que nous propose la foi. Après avoir exposé brièvement le mystère de la sainte Trinité (avec reprise de plusieurs explications déjà utilisées antérieurement), l'auteur tourne à l'exhortation morale. Tout cela sous forme assez populaire et sans grand souci de la composition.

5° *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus* (publié parmi les *Opera dubia* de Bède, *P. L.*, t. XCIII, col. 1103-1128). — Partant d'un mot du psalmiste : *Deus de cælo prospexit ut videat si est intelligens aut requirens Deum*, Ps., LII, 3, Otloh veut donner à ses auditeurs (il s'agit en effet d'un sermon) l'idée de regarder autour d'eux; ils s'apercevront vite, s'ils ont le sens chrétien, que les plus infimes circonstances de la vie les amènent à penser à Dieu, à leur âme, à leur destinée, aux moyens de faire leur salut. Ainsi s'accumulent, avec une assez fâcheuse monotonie, des développements introduits chacun par un *Sicut;* il y en a 110 du même style, les premiers assez longs, les derniers tournant au proverbe; le tout se termine par une amplification sur le mystère de la Trinité, col. 1126, qui rappelle des propos déjà rencontrés plus haut.

6° *De cursu spirituali* (*P. L.*, t. CXLVI, col. 139-262). — C'est le plus volumineux des ouvrages d'Otloh. Traduisons *cursus* par la *course*. Semblables aux coureurs dans le stade, les chrétiens, clercs, moines ou simples laïques, doivent s'efforcer de gagner la palme de la victoire. C'est au psautier d'abord, le livre par excellence de la prière monastique, que l'auteur emprunte ses exemples et ses exhortations, puis, très sommairement, à d'autres livres de l'Écriture, enfin aux évangiles; le récit des expériences personnelles de l'auteur (c. XXI sq.), particulièrement des difficultés qu'il a éprouvées dans la poursuite de la perfection, se termine par un long entretien de son âme avec Dieu dont plusieurs passages ne manquent pas de beauté.

7° *Liber de temptationibus* (*ibid.*, col. 29-58). — Dernier en date des ouvrages d'Otloh, cet opuscule reprend d'une manière systématique, en les encadrant tellement quellement dans un récit de sa vie, les confidences déjà faites par lui sur ses états d'âme. Ce n'est pas tout à fait le genre des *Confessions* de saint Augustin, et l'exposé ne se tourne pas en prière. Mais il y a des analyses psychologiques assez poussées. Nous avons déjà dit que la seconde partie de cet ouvrage, à l'instar des *Rétractations* de saint Augustin, donnait une notice littéraire sur chacun des livres publiés par Otloh.

8° *Libellus proverbiorum* (*ibid.*, col. 299-338). — Recueil de proverbes dont nous avons déjà rencontré un embryon. Ici les proverbes sont rangés dans l'ordre alphabétique de leurs premiers mots : en tête ceux en prose, et d'abord ceux qui sont empruntés plus ou moins à l'Écriture, puis quelques textes en vers. La préface est intéressante en ce qu'elle exprime les idées d'Otloh sur la formation littéraire des jeunes moines, formation dont il a été longtemps chargé. Qu'aux textes profanes (il pense aux *Proverbia Senecæ*, aux fables d'Avianus, et au *Disticha Catonis*), on ne craigne pas de substituer des textes empruntés à l'Écriture ou exprimant des pensées du même ordre. Nous avons ici la claire manifestation d'un état d'esprit qui se manifeste ailleurs dans l'œuvre d'Otloh.

9° *Travaux hagiographiques*. — A plusieurs reprises notre auteur a été prié de refaire des « vies de saints » que l'on trouvait incomplètes ou mal écrites. C'est ainsi qu'à Fulda il a récrit la *Vie de saint Boniface* composée par Willibald, en y introduisant, soit dans le corps du texte, soit sous forme de « pièces justificatives », une série de lettres que l'on avait rassemblées dans cette abbaye. Texte dans *P. L.*, t. LXXXIX, col. 633-664 et mieux dans W. Lewison, *Vitæ sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*, Hanovre et Leipzig, 1905. Du même genre la *Vita Wolfkangi*, composée à Saint-Emmeran en contaminant une vie de cet évêque de Ratisbonne († 994) avec les souvenirs fournis par Arnold, son abbé, texte dans *P. L.*, t. CXLVI, col. 391-422, d'après les *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. IV, p. 521-542; la *Vita sancti Altonis*, qui se trouvera dans *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XV *b*, p. 843-846; la *Vita sancti Nicolai* dont Wattenbach n'a édité que le début et la fin, dans *Neues Archiv.* t. X, 1885, p. 408 sq.; la *Vita sancti Magni*, dont un fragment est publié dans les *Acta sanctorum*, septembre t. II, p. 701. — C'est sans doute aussi à Otloh qu'il faut attribuer une *Translatio sancti Dionysii*, dont il n'y a que quelques lignes dans

P. L., t. CXLVI, col. 387, et qui a été publiée par L. v. Heinemann, *Neues Archiv*, t. XV, 1890, p. 340-358; cette composition est destinée à prouver, contre toute vérité et contre toute vraisemblance, que l'abbaye de Saint-Emmeran possédait le corps de saint Denys. L'absence de preuves se dissimule mal sous un verbiage pénible.

10° *Attitude intellectuelle d'Otloh.* — Les ouvrages que nous avons recensés témoignent chez leur auteur d'une culture littéraire et philosophique assez poussée. Cela ne veut pas dire qu'il faille ranger Otloh dans la catégorie de ceux qui, au milieu du XIe siècle, tentèrent de faire pénétrer dans l'enseignement ecclésiastique, soit des écoles cathédrales, soit des cloîtres, un peu de la culture profane. Si Otloh considère les « arts libéraux » (c'est-à-dire les sept arts du *trivium* et du *quadrivium*) comme une invention humaine qui a ses avantages, s'il déclare même que les clercs doivent en être quelque peu instruits, il n'est pas disposé pour autant à leur ouvrir toute large la porte des couvents. Représentant de la réforme monastique de Hersfeld, il insiste avant tout sur le développement de la vie intérieure. Le psautier, tel est le livre par excellence du moine; complété par les évangiles et quelques écrits spirituels de la patristique, il suffit à alimenter la vie morale aussi bien que la vie intellectuelle. La dialectique, ce troisième art du *trivium*, qui commençait alors à se développer et à devenir philosophie, lui inspire une véritable défiance; ses préfaces, ses confidences personnelles sont pleines d'allusions moroses aux tentatives nouvelles. Otloh semble bien se rendre compte que ces nouvelles tendances finiront par triompher : il ne s'y résigne pas et fait un peu figure de conservateur attardé et chagrin. Et cela ne l'empêche pas de raisonner et de dialectiquer à sa manière, de se forger à lui-même ses définitions et son vocabulaire, car il est un minimum de philosophie indispensable à qui veut s'exprimer en matière religieuse. Mais Otloh nous intéresse surtout par la peinture qu'il fait de ses états d'âme et de ses expériences dans la vie spirituelle.

I. TEXTES. — C'est B. Pez qui a le plus fait pour restituer l'œuvre d'Otloh, que Mabillon n'avait fait que soupçonner. Celui-ci avait donné le *De tentationibus* dans les *Vetera analecta*, t. IV, 1685, p. 402-450, mais sans en identifier l'auteur; Pez a publié à peu près toute l'œuvre d'Otloh dans *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. II *b* et III *b*. C'est à Pez que Migne a emprunté son texte.

II. NOTICES LITTÉRAIRES ET TRAVAUX. — On peut négliger toutes les notices antérieures à celle de Pez, *Dissertatio isagogica, op cit.*, t. III *a*, p. X, reproduite dans *P. L.*, t. CXLVI, col. 9-24. Le travail capital sur la biographie d'Otloh est celui de Dümmler, *Ueber den Mönch Otloh von St. Emmeran*, dans *Comptes rendus de l'académie de Berlin*, philos.-hist. Klasse, 1895, n. 48, p. 1071-1102; excellente notice dans Max Manitius, *Gesch. der latein. Literatur des M. A.*, t. II, 1923, § 10, p. 83-103; voir aussi Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. III, 3e-4e édit., Leipzig, 1906, p. 968-971; J. A. Endres, *Forschungen zur Gesch. der frühmittelalterlichen Philosophie*, dans les *Beiträge zur Gesch. der Philosophie des M. A.*, t. XVII, fasc. 2-3, Munster-en-W., 1915, p. 64-87; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris, 1914, *passim*, voir table alphabétique.

É. AMANN.

OTROKOTSI FORIS François, Hongrois converti du protestantisme au catholicisme († 1718). — Né vers le milieu du XVIIe siècle dans la région de Szecsény, d'une famille protestante, il fit dans sa patrie ses premières études; en 1671 et 1672, il est à Utrecht où il s'applique à la théologie et à l'étude des langues anciennes. Rentré en Hongrie, il exerce les fonctions de ministre protestant à Kassa (Kaschau); impliqué avec d'autres ministres dans un procès criminel, il est condamné aux galères. L'intervention des États généraux de Hollande le fait libérer, avec ses compagnons, en 1676; il retourne alors à Utrecht (1676-1678), mais on le retrouve en Hongrie à Kolozsvár en 1682 et 1683. Il passe quelque temps à Oxford en 1691, puis à Franeker (Frise) en 1691-1693, et de nouveau à Utrecht. Dès ce moment il est préoccupé des divisions doctrinales qui règnent entre protestants; s'efforçant d'y trouver un remède, il s'aperçoit que seule l'Église catholique possède un principe d'unité, et cette constatation l'amène finalement au catholicisme; il abjure à Tyrnau en 1694. Il ne tarda pas à obtenir une chaire de droit civil à l'université de cette dernière ville, et fut chargé aussi de remettre en ordre les archives du chapitre d'Esztergom (Gran); il mourut à Tyrnau en 1718.

Il y a deux parts à faire dans sa production littéraire qui est assez considérable. Protestant, il publie à Kolozsvár, en 1682, un livre de prières (en hongrois) et, en 1683, un recueil de sermons (en hongrois); à Amsterdam en 1690 deux livres latins : *Apocalyptica tuba quinta : ortum, progressum et interitum locustarum... pandens*, et *Sententia medica ac pacificatoria de remissione peccatorum Veteris et Novi Testamenti fidelium.* — Dès 1691, ses idées s'orientent dans le sens de l'union des Églises et c'est à quoi vise un écrit publié à Oxford en 1691 : *Theologia prophetica seu clavis Prophetiarum et typorum sacræ Scripturæ, ex ipsa Scriptura et SS. Patribus aliisque eximiis doctoribus ita adornata, ut ea recte utentes scopulos novitatum, paci et unitati S. Ecclesiæ adversantium, evitare, pedes in via veritatis figere, magnaque de futuris S. Ecclesiæ et mundi nationum rebus, arcana in dies intelligere et in vera quoque pietate proficere possint*, ouvrage qu'il pourra rééditer à Tyrnau en 1705. — De même inspiration, l'*Irenicum seu pacis consilium pro unione et concordia ad fratres protestantes*, Franeker, 1692; les mêmes idées s'expriment, à l'occasion, dans les *Origines Hungaricæ seu liber quo vera nationis Hungaricæ origo et antiquitas e veterum monumentis et linguis præcipuis panduntur*, Franeker, 1693. — Devenu catholique, Otrokotsi mettra au service de l'union des chrétiens la même conviction, mais en montrant que seule l'Église romaine est capable de faire cette union. Il commence par se défendre des attaques dont sa conversion l'a fait l'objet : *Bonæ conscientiæ luculentum testimonium, suas actiones coram hominibus excusans*, Kassa, 1694; puis développe son message pacifique : *Lætum ad lugentes Sion nuntium quo, ex Is., XXX, 26, ostenditur : instare tempus amplissimæ lucis spiritualis in Ecclesia christiana, necnon conversionis Turcarum et tot vulnerum scissionumque Ecclesiæ sanationis per christianorum unionem futuræ*, Tyrnau, 1696. La Réforme est incapable d'amener la paix et l'union : *Examen reformationis Lutheri et sociorum ejus... justum modestum, pacificum animæque in salutem necessarium*, Tyrnau, 1696; Rome est vraiment la cité sainte : *Roma civitas Dei sancta, juxta dictum Psalmi XLVIII* (Vulg. XLVII), Tyrnau, 1698, publié aussi en hongrois; la vraie religion, chrétienne, c'est celle que la Hongrie a reçue de Rome au Xe siècle : *Antiqua Hungarorum religio temporibus S. Stephani, primi eorum regis christiani ab ipsis suscepta, pro meditanda et maturanda sancta christianorum in fide unione*, Tyrnau, 1706; et la dernière publication de l'auteur est encore un cri d'espérance : *Restitutio Israël futura*, Vienne, 1712. — A côté de ces œuvres de propagande, il faut signaler un *Breve specimen introductionis in jurisprudentiam methodicam*, Tyrnau, 1699, et un petit opuscule de théologie ascétique : *Ambulantium coram Deo perfectio*

seu veræ pietatis et sanctitatis via ex Gen., XVII, 1, Tyrnau, 1699, paru aussi en hongrois.

A. Horányi, *Memoria Hungarorum et provincialium scriptis editis notorum*, t. II, Vienne, 1776, p. 711-716; Feller-Pérennès, *Biographie universelle*, t. IX, 1834, p. 312; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 703.

É. AMANN.

OUDEWATER (Jean d'), plus connu sous les noms de PALÉONYDORE, en latin DE AQUAVETERI, historien et théologien carme du XVe siècle. — Né à Oudewater en Hollande, il revêtit l'habit carmélitain à Malines le 6 avril 1455 et y prononça ses vœux le 8 du même mois de l'année suivante. Après avoir résidé en plusieurs couvents, entre autres à Francfort-sur-le-Mein, il mourut en son couvent d'origine à Malines en 1507. Il se consacra surtout à l'histoire de son ordre; mais sa méthode de travail laissa bien à désirer, à tel point que son contemporain et confrère Arnold Bostius le critiqua dans ses lettres. On lui doit plusieurs œuvres : 1. *Fasciculus trimerestus*, sur l'histoire de son ordre, paru à Mayence en 1497, à Venise en 1570, et en partie dans le *Speculum carmelitanum* de Daniel de la V. Marie, Anvers, 1680, t. I, p. 220 a-273 b, sous le titre de *Fasciculus tripartitus;* 2. *Manuale ordinis carmelitarum*, Mayence, 1495; 3. *Propugnaculum carmelitarum*, Venise, 1570. Ses autres œuvres sont restées inédites, entre autres: 4. *In Boetium de consolatione libri V;* 5. *Dialogus inter carmelitam et carthusianum;* 6. des *sermons;* 7. *De puritate conceptionis B. V. Mariae lib. I;* et 8. *Contra Wigandum, pro abbate Trithemio*, car, de même que d'autres carmes et plusieurs frères mineurs, il prit une part active dans la controverse qui avait surgi à Francfort-sur-le-Mein au sujet de l'immaculée conception de la vierge Marie entre le célèbre bénédictin Jean Trithème et le dominicain Wigand Wirth d'Oppenheim.

Jean Trithème, *Catalogus illustrium virorum Germaniam exornantium*, dans *Opera historica*, t. I, Francfort, 1601, p. 174; Pierre Lucius, *Bibliotheca carmelitana*, Florence, 1593, fol. 38r°; Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 114 et 234; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, ms. de 1638 conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 95v° et 125v°; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p. 1021; Daniel de la V. M., *Speculum carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 220a-273b; t. II, p. 899, n. 3092, p. 1100, n. 3929; Aubert Le Mire, *Auctuarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 91; Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, t. II. p. 708; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 736-737, n. 83; t. II, col. 65-66, n. 71, et col. 138-143, n. 148; Benedict Zimmermann, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 210, 268, 512.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

1. OUDIN Casimir (1638-1717), érudit Français, naquit à Mézières-sur-Meuse, le 14 février 1638. Il entra chez les prémontrés et fit ses vœux, le 11 novembre 1658; après ses études de philosophie et d'histoire, il s'adonna spécialement à l'histoire ecclésiastique. En 1681, il visitait les monastères de France et des Pays-Bas, pour recueillir des documents sur l'histoire de l'ordre: en 1683, il se fixa à Paris. Ses relations étroites avec le pasteur Jurieu et quelques calvinistes le firent soupçonner. Il se retira en Hollande, en 1692, et renonça à ses vœux et à sa religion. Il fut bibliothécaire de l'université de Leyde et il remplit cette charge, jusqu'à sa mort, en septembre 1717.

Les principaux écrits de Casimir Oudin sont : *Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis, a Bellarmino omissis, ad annum 1640*, in-8°, Paris, 1686. Guillaume-Ernest Tentzélius a publié, en 1688, des remarques sur cet écrit, qui est rempli d'inexactitudes. Après son apostasie, Oudin a publié les écrits suivants : *Epistola de ratione studiorum suorum*, in-4°, Leyde, 1692, adressée à Mayer, surintendant des églises de Hambourg; il s'y plaint d'avoir trouvé dans son ordre peu de ressources, pour faire des études sérieuses. — *Le prémontré défroqué*, in-12, Leyde, 1692. — *Veterum aliquot Galliæ et Belgiæ scriptorum opuscula sacra, nunquam edita*, in-8°, Leyde, 1692. Après sa mort, on a publié *Trias dissertationum criticarum*, in-8°, Leyde, 1718. — *Commentarius de scriptoribus Ecclesiæ antiquis illorumque scriptis, adhuc extantibus in celebrioribus Europæ bibliothecis a Bellarmino, Possevino, Phil. Labbæo, Guil. Caveo, Lud. Ell. Dupin et aliis, omissis*, 3 vol. in-fol., Leipzig, 1722. Cet écrit, d'après Laurent Josse Leclerc, fourmille d'erreurs; mais il ne laisse pas d'être de capitale importance. — *Acta beati Lucæ, decani primum Laudunensis, deinde primi abbatis Beatæ Mariæ Cuissiacensis*, édité par Oudin, dans les *Sacra antiquitatis monumenta historica, dogmatica, diplomatica*, 2 vol. in-fol., Saint-Dié, 1725-1731, t. II, p. 1-13.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 492; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 965-966; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. 1759, t. VIII, p. 152; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 511-512; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, édit. de 1849, t. VI, p. 323; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. I, p. 278-282, t. X, p. 48-53; *Nouvelles littéraires* du 12 mars 1718; Hugo, *Annales ordinis præmonstratensis*, t. I, col. 55; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, 2 vol. in-12, Paris, 1770, t. II, p. 34-35; Lienhart, *Spiritus litterarius Norbertinus a scabiosis Casimiri Oudini calumniis vindicatus*, in-4°, Augsbourg, 1771, p. 1-7, 445-449; Boulliot, *Biographie ardennaise*, 2 vol. in-8°, Paris, 1830, t. II, p. 289-302; Haag, *La France protestante*, t. VIII, p. 58-59; *Protest. Realencyklopädie*, t. XIV, p. 539; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 1194-1195.

J. CARREYRE.

2. OUDIN François (1673-1752), né le 1er novembre 1673 à Vignory (Haute-Marne), entra au noviciat des jésuites de Nancy, le 13 octobre 1691. Il enseigna d'abord les humanités, puis la théologie; ensuite, il se fixa à Dijon, où il mourut, le 28 avril 1752, laissant un très grand nombre d'ouvrages, imprimés ou manuscrits, dont on trouvera le détail, dans la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* du P. Sommervogel, t. VI, col. 17-30. — Le P. Oudin débuta par des poésies diverses et des hymnes en l'honneur de quelques saints, en particulier de saint François-Xavier, et *Hymni novi ad publicam Æduensis Ecclesiæ usum comparati*, in-8°, s. l., 1720. Comme ouvrages de théologie, on peut citer : *Synopsis theologiæ thesibus digesta pro actu publico in collegio et universitate Mussipontina*, 9 nov. 1703. — *Mémoire concernant les traités théologiques du cardinal Oregius, où l'on examine si le P. Pétau en a extrait ses Dogmes*, dans les *Mémoires de Trévoux* de 1718, p. 109-153. et dans le *Journal des savants* (édit. de Hollande), mars 1719, p. 303-329. — *Mémoire instructif sur le bref de Notre Saint-Père le pape Benoît XIII, adressé aux religieux de Saint-Dominique, et qui commence par ces mots : Demissas preces*, in-4°, Dijon, 1725, et dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1725, p. 1021-1058. — *Mémoire sur quelques propositions dictées par un professeur de philosophie, dans le collège de la Compagnie de Jésus à Auxerre, pour servir de réponse à l'ordonnance et instruction pastorale de M. l'évêque d'Auxerre, en date du 18 septembre 1725*, in-8°, Paris, 1726 et Besançon, 1727. — *Epistola beati Pauli apostoli ad Romanos explicata*, in-12, Paris, 1743. — Dans les *Mémoires de Trévoux*, le P. Oudin a fait des comptes rendus de divers écrits, en particulier du *Dictionnaire de Richelet* (*Mémoires* de 1731, p. 1868-1894, 2096-2120); il avait aussi préparé des notices pour la bibliothèque de la Compagnie

de Jésus, et laissé 1928 articles sur les quatre premières lettres de l'alphabet et d'autres biographies importantes.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 493-494; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXVIII, col. 966-967; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. VIII, p. 152-154; Michault, *Mélanges historiques et philologiques*, t. II, p. 1-357; P. Zaccaria, *Saggio critico della currente litteratura straniera*, 1757, t. III, p. 116-142; L. Bertrand, *Vie, écrits et correspondance de Laurent-Josse Leclerc*, in-8°, Paris, 1878, p. 156-174; *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 1195-1196; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. I, p. 530-536; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 17-30; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 1433.

J. CARREYRE.

OUVRARD René (1620-1694), savant polygraphe, naquit à Chinon, le 16 juin 1620. Il embrassa la carrière ecclésiastique et s'adonna à la musique; il fut maître de chapelle à la cathédrale de Bordeaux, puis à celle de Narbonne et enfin à la Sainte-Chapelle de Paris. Il publia de nombreux travaux, relatifs à la musique et composa des vers latins; il fut chanoine de Tours où il mourut le 19 juillet 1694. Ouvrard a composé de nombreux écrits dont quelques-uns sont restés inédits; ces écrits prouvent sa grande curiosité et sa science immense : *Secret pour composer en musique par un art nouveau*, in-8°, Paris, 1660; *Studiosis sanctarum scripturarum biblia sacra ad lectiones in singulos dies per legem, prophetas et Evangelium distributa et 529 carminibus mnemonicis comprehensa*, in-12, Paris, 1668. On trouve, parmi les écrits d'Ouvrard, des ouvrages apologétiques : *Motifs de réunion à l'Église catholique, présentés à ceux de la religion prétendue réformée de France, avec un Avertissement sur la réponse d'un ministre* (Claude) *à l'office du Saint-Sacrement*, in-12, Paris, 1668; *Les motifs de la conversion du comte de Lorges-Montgommery*, dédiés au roi, in-12, Paris, 1670; *Défense de l'ancienne tradition des Églises de France, sur la mission des premiers prédicateurs évangéliques dans les Gaules, du temps des apôtres ou de leurs disciples immédiats, de l'usage des écrits de Sulpice-Sévère et de Grégoire de Tours et de l'abus qu'on en fait, en cette matière et en d'autres pareilles*, in-8°, Paris, 1678. Dans cet écrit, adressé au clergé et au peuple de Tours, Ouvrard suit l'opinion de M. de Marca, touchant saint Denys. — Il y a aussi des écrits liturgiques : *Calendarium novum perpetuum et irrevocabile*, in-12, Paris, 1682; *Breviarium Turonense renovatum et in melius restitutum*, 4 vol. in-8°, Paris, 1685. Un manuscrit d'Ouvrard s'efforce de justifier ce bréviaire : *Raisons de la disposition du bréviaire de Tours renouvelé en 1685, avec les avantages qu'on en peut tirer*.

Dans le même temps, Ouvrard publiait *L'art et la science des nombres*, en français et en latin, ou *l'arithmétique pratique et spéculative en vers latins, avec une préface de l'excellence de l'arithmétique*, in-4°, Paris, 1677; c'est un ouvrage curieux, où les règles de l'arithmétique et de l'algèbre, et les définitions mathématiques sont exposées en vers mnémoniques; un manuscrit complète ce travail : *Les définitions, divisions et axiomes de la géométrie en vers latins*. — *Lettres sur l'architecture harmonique, ou application de la doctrine des proportions de la musique à l'architecture*, in-4°, Paris, 1679.

Parmi les autres manuscrits d'Ouvrard, on peut citer une *Histoire de la musique ancienne et moderne*, que l'auteur affectionnait beaucoup et qui est restée inédite, bien qu'elle ait été composée longtemps avant sa mort. Mais il faut noter particulièrement les deux manuscrits suivants : *Les disputes de la religion chrétienne réduites à ses premiers principes, avec les preuves réciproques de la vérité de la foi catholique et de la divinité de Jésus-Christ par les vérités catholiques*, et *Avis aux catholiques, aux calvinistes et aux nouveaux convertis, sur les prédictions des ministres calvinistes, touchant le règne de l'Antéchrist et le rétablissement de la religion prétendue réformée en France*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 519; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, 1759, t. VIII, p. 158; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, 1849, t. VI, p. 326; *Nouvelles de la république des lettres* d'octobre 1703.

J. CARREYRE.

1. OVANDO (François d'), frère mineur de l'observance. Originaire d'Espagne, il fut ministre provincial de la province Saint-Michel et, le 15 avril, 1577, il devint le premier évêque de Trujillo (Pérou). Il est l'auteur de plusieurs ouvrages théologiques : 1. *Breviloquium scholasticæ theologiæ*, qu'il publia à Salamanque, en 1584 et, à Madrid, en 1587 ; — 2. *Commentaria in IV um librum Sententiarum*, imprimé à Madrid, en 1587; — 3. *Additiones in quartum Sententiarum librum*, inédites mais citées par Franciscus Seguntius, O. F. M. Obs., dans *Expositio Regulæ Fratrum Minorum*, cap. 10, text. 3, § 7; — 4. *Elucidatio philosophiæ moralis et rationalis* en trois tomes ; — 5. *Expositio in regulam fratrum minorum*. Ces trois derniers traités n'ont jamais été édités.

Stanislas Melchiorri de Cerreto, *Annales minorum continuati*, t. XXI, Ancône, 1844, p. 123; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 88; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édition, t. I, Rome, 1908, p. 292.

A. TEETAERT.

2. OVANDO (Jean d'), frère mineur de l'observance. Originaire d'Espagne et membre de la province Saint-Jacques des frères mineurs de l'observance, il enseigna, pendant de longues années la théologie à Salamanque. Il mourut en 1610. Il a composé : 1. *Commentarium in tertium librum Sententiarum*, imprimé à Valence, en 1597 et en 1624. Cette dernière édition porte pour titre : *Subtilissimus... J. Duns Scotus elucidatus... circa tertium librum Sententiarum. Ejus littera articulata, elucubratione exornata... in clarissimam redacta methodum, a J. de Ovando* : c'est donc un commentaire sur le texte du IIIe livre des Sentences de Duns Scot. — 2. *Pastorale* ou *Tratado pastoral ordenado par discursos, en el qual por varios symbolos y metaphoras de la sal y de la luz, se trata copiosamente de las propriedades de un buen pastor y predicador*, Salamanque, 1601. — 3. *Discursus prædicabiles super mysteria fidei, cum brevissimis tractatibus super ipsa mysteria*, Brescia, 1603; Paris, 1606; Lyon, 1606. Ce n'est point un exposé et un commentaire du Symbole des apôtres, mais 61 sermons pour six principales fêtes de l'année, parmi lesquelles il y a la Circoncision, l'Épiphanie et la Fête-Dieu. — 4. *Tractatus de incarnatione ad concionatores divini verbi pertinens*, Salamanque, s. a. — 5. *In omnes dominicas post Pentecosten sermones*, Lisbonne, 1609. Il faut noter que l'*Expositio in Symbolum apostolorum* et les *Discursus prædicabiles de mysteriis fidei*, dont L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 146, fait deux ouvrages distincts, doivent être considérés comme un seul et même traité.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 146; J. H. Sbaralea, *Supplementum in scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 109.

A. TEETAERT.

OVIEDO (François d'), né à Madrid, en 1602, entra en 1618 dans la Compagnie de Jésus; profes-

seur à Alcala et à Madrid, il mourut dans cette dernière ville le 9 février 1651. Il a laissé : 1° Un cours complet de philosophie scolastique, *Integer cursus philosophicus ad unum redactus*, en 2 gros in-folio, Lyon, 1610, réédité en 1651 et 1663; 2° des *Tractatus theologici, scholastici et morales respondentes IIæ-IIæ divi Thomæ*, in-fol., Lyon, 1646; 3° des *Tractatus... de virtutibus fide, spe et charitate*, in-fol., Lyon, 1651.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, 1895, col. 42-43; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 921.

É. Amann.

OXFORD (MOUVEMENT D'). On désigne sous ce nom les efforts faits, au second tiers du XIXe siècle, par un groupe de clergymen appartenant, pour la plupart, à l'université d'Oxford, hommes de haute culture et profondément religieux, pour sauver l'Église établie du libéralisme destructeur des dogmes et pour la défendre contre les entreprises du Parlement, qui menaçait ses droits et sa situation officielle d'Église d'État.

Pour atteindre ce but, ils cherchèrent à donner à leur Église un *Credo* plus ferme et à lui infuser une vie religieuse plus intense, par le retour aux doctrines des théologiens anglicans du XVIIe siècle, les *Caroline divines*, et aux pratiques de l'Église catholique des premiers siècles. Ce but sera atteint et dépassé : une partie de la *High Church* réalisera ce programme (puseyisme et ritualisme), tandis que plusieurs des fidèles du mouvement, constatant l'inconséquence de leur situation intermédiaire entre le protestantisme et le catholicisme, se tourneront vers Rome et déclencheront, au sein de l'anglicanisme, un élan de conversions qui s'est perpétué jusqu'à nos jours. I. La situation religieuse de l'Angleterre vers 1830. II. Causes et origine du Mouvement (col. 1677). III. Les premiers *Tracts* (col. 1681). IV. L'apogée du Mouvement (col. 1686). V. La crise (col. 1691). VI. Le dénouement (col. 1699). VII. Conclusion (col. 1701).

I. La situation religieuse de l'Angleterre vers 1830. — 1° *L'Église catholique.* — Au nombre de 160 000 seulement, avec 4 vicaires apostoliques et 400 prêtres, les catholiques anglais ne pouvaient, au début du XIXe siècle, exercer aucune influence : habitués à être traités comme des parias, privés de tous les droits civils et politiques, ayant la mentalité des peuples vaincus, ils dissimulaient leur foi, célébraient un culte sans éclat dans de modestes chapelles; leurs prêtres n'avaient pas l'esprit d'apostolat : dépourvus de formation intellectuelle sérieuse, ils ne pouvaient d'ailleurs s'imposer à l'attention de leurs adversaires. Au regard des anglicans, ils étaient tenus pour quantité négligeable, à ce point que les libéraux jugeaient qu'il n'y avait aucun danger à leur octroyer la liberté : s'ils s'élevaient, ce serait au profit de l'anglicanisme. En 1830, la liberté leur était rendue. Certaines préventions contre le clergé étaient tombées. Ce n'est pas à dire que leur doctrine fût mieux connue : elle représentait toujours, pour les anglicans, une religion formaliste et superstitieuse. Cf. Newman, *Occasional sermons, The second spring*, donné à Oscott, le 13 juillet 1852, dans Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1899, t. I, p. 13-14.

Cependant le catholicisme allait se relever. La vie édifiante des prêtres et religieux français, réfugiés en Angleterre pendant la Révolution, avait dissipé bien des préjugés contre le clergé romain : tandis que l'on s'attendait à voir des hommes sans conscience, incapables d'honneur et de devoir, pratiquant une religion pleine de pratiques superstitieuses, sans mœurs, sans zèle et sans loyauté, trahissant le roi pour obéir au pape, ou le pape pour obéir au roi, on eut le spectacle de prêtres fidèles à leur foi, plus fidèles que ne l'avaient été les évêques anglais au XVIe siècle, d'une profonde et sérieuse piété, d'une grande pureté de vie; on admira leur courage dans la souffrance, leur dignité et leur fierté, leur fidélité à leur roi; on les estima et l'on commença à les aimer. Cf. J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1907, p. 28-35.

Les catholiques anglais devaient bénéficier de ce revirement de l'opinion. Pendant qu'en Irlande O'Connell entraînait ses compatriotes à la conquête de la liberté religieuse, en Angleterre, les catholiques avaient, depuis 1803, un guide éclairé en la personne de l'évêque Milner, vicaire apostolique du Centre (Midland). Avec une vue exacte de la situation, une intelligence éclairée des intérêts catholiques, il prend une part active aux controverses suscitées par la discussion du bill d'émancipation, présenté par lord Grattam en 1808 : presque seul contre l'ensemble des catholiques anglais et malgré la concession que Rome semblait disposée à faire, il s'oppose à l'octroi du droit de *veto* au gouvernement dans la nomination des évêques et fait échouer le bill (1813) : ce dernier ne devait finalement être adopté qu'en 1829, après la mort de Milner (1826), mais il accordait cette fois une liberté entière. Cf. J. Guibert, *op. cit.*, p. 45-54 et ici l'art. Milner.

2° *L'Église anglicane.* — La réforme du XVIe siècle en Angleterre avait été l'œuvre de la Couronne et du Parlement; pour y rallier les catholiques, on avait évité de donner aux 39 Articles de religion (1563) une allure trop nettement protestante. Au siècle suivant, des théologiens remarquables, Andrews, Laud et, à leur suite, toute une école, connue sous le nom de *Caroline divines*, s'étaient efforcés de construire un système religieux qui maintînt le plus possible des idées et des pratiques catholiques, prétendant ne rejeter que les superstitions et les abus de l'Église romaine. On leur doit la dernière édition du *Book of common prayer* (1662). C'est le début du parti *High Church*.

Les puritains, calvinistes dans l'ensemble, qui avaient un moment triomphé après la chute des Stuarts, désespérant, après la restauration de Charles II (1660-1685), de s'emparer de l'Église officielle, s'en séparèrent définitivement : commencement des dissidents ou non-conformistes. Il était resté cependant dans l'Église établie un groupe à tendances protestantes, opposé à toute tradition catholique, qui donna naissance au latitudinarisme et parvint à prédominer après la Révolution de 1688 et le remplacement des 400 prêtres et des 8 évêques *non-jurors* par des ecclésiastiques de tendances contraires.

Contre le latitudinarisme indifférent à la doctrine, n'accordant aucune importance aux *Credo*, se contentant d'un culte froid et sans vie sacramentelle, s'opérèrent au XVIIIe siècle deux réactions. Le méthodisme, sous l'impulsion de Wesley et de Whitefield, s'efforce de réveiller le sentiment religieux par le repentir du péché et par l'amour du Christ. Il est une réaction contre les erreurs rationalistes du temps, une réaction aussi contre un clergé *high and dry* qui a abandonné l'idéal évangélique; il agit sur les humbles, sur ceux qui sont ignorés de la riche Église établie. Avec son dogme de la justification par la foi seule et, chez certains, de la prédestination absolue, avec son rejet de la succession apostolique, de l'autorité des évêques, du privilège de la prêtrise, il s'était séparé de l'anglicanisme officiel. Cf. art. Méthodisme, t. X. L'évangélisme, qui se développa surtout à Cambridge, demeura, lui, dans l'Église établie. Il se manifesta, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, par le développement de la piété individuelle, l'impulsion donnée aux œuvres philanthropiques et une grande austérité, mais

il s'enfonça lui aussi dans le protestantisme, ne retenant aucune notion de l'Église, de l'épiscopat, du prêtre ministre des sacrements. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 17-18. Les questions de doctrine et d'interprétation s'effaçaient devant la foi individuelle, la prédication prenait une place importante aux dépens des sacrements.

Ainsi, au début du XIXe siècle, les courants les plus divers se heurtaient dans l'Église officielle : méthodisme, évangélisme, latitudinarisme et Haute-Église. Les divergences entre l'anglicanisme et les dissidents tendaient à s'effacer. Et, pour compléter la confusion des idées, une nouvelle école commençait à se développer à Oxford, vers 1820, l'école libérale, première manifestation de la *Broad Church*. Elle est représentée par deux maîtres éminents : R. Whately et Th. Arnold. Le premier, *fellow* d'Oriel, plus tard archevêque de Dublin, voulant réagir contre ce que la religion avait de superficiel et de routinier, amenait à discuter les croyances, à rejeter l'intervention de toute autorité, revendiquait le droit de reviser les professions de foi, d'en écarter tout ce qui paraissait peu conforme à la raison, tout en restant dans l'Église établie. Poursuivant un idéal moral plus élevé, Th. Arnold, *fellow* d'Oriel et plus tard, « chef de maison » à l'école de Rugby, en 1827, professait sur le dogme les mêmes idées dissolvantes que Wathely, ne conservant guère comme essentiels que les dogmes de l'incarnation et de la Trinité, rêvant de réunir dans l'Église officielle, sans tenir compte des divergences doctrinales qui lui paraissaient secondaires, toutes les sectes protestantes, sous la protection de l'État. Ces idées trouvèrent crédit dans les cercles d'Oxford et Newman sera pendant plusieurs années le disciple de Wathely.

C'est de la Haute-Église que devait sortir le mouvement tractarien. Elle était alors une institution plus politique que religieuse. Elle était une forme du torysme. Ses clergymen, personnes bonnes et respectables, s'inquiétaient peu des doctrines; trop préoccupés de leur situation matérielle, ils étaient peu populaires. On les désignait sous le sobriquet de *high and dry* ou de *two bottles orthodox*. Ils n'étaient pas à la hauteur de leur situation, n'ayant qu'une idée obscure de la fonction et des devoirs du prêtre, craignant en plus d'être soupçonnés de ferveur : l'évêque Lavington jetait le mépris sur l'enthousiasme des méthodistes et des papistes. Cf. R. W. Church, *The Oxford movement*, Londres, 1892, p. 3-4. « L'Église d'Angleterre avait changé la religion pour la civilisation. » Church, *Occasional papers*, t. II, p. 472.

II. Causes et origines du mouvement. 1° *Causes*. — Elle se trouvent dans la nécessité de défendre l'Église établie contre les dangers qui la menaçaient. Le mouvement d'Oxford fut d'abord une réaction contre la décadence de la piété dans l'Église officielle, en même temps que contre l'effritement doctrinal auquel la conduisait l'école libérale de Wathely et d'Arnold. Les âmes éprises de piété et de vie religieuse intense ne trouvaient pas à se satisfaire dans un culte froid, sans éclat, où l'eucharistie n'était plus administrée que rarement, où les sermons ne touchaient qu'aux points de doctrine; elles se sentaient attirées par le méthodisme ou par le catholicisme. Oxford, qui se faisait gloire d'être comme la citadelle de la Haute-Église, supportait difficilement une théologie qui mettait en péril la doctrine des 39 Articles. En 1829, elle avait manifesté son opposition aux théologiens libéraux, en écartant R. Peel, leur candidat, comme représentant de l'université au parlement.

D'autres dangers étaient suspendus sur l'Église. J. Russell avait fait voter en 1828 le bill du *Test*, qui ouvrait l'entrée du parlement aux adversaires de l'Église d'État, aux non-conformistes, et leur permettait ainsi de prendre part aux mesures et aux réformes ecclésiastiques. En 1829, le bill d'émancipation, proposé par R. Peel était voté, accordant la liberté civile et religieuse aux catholiques. La même année, pour calmer l'Irlande, R. Peel proposait une nouvelle loi, le bill d'apaisement, malgré l'opposition des dignitaires ecclésiastiques. La situation s'aggrave encore en 1830. La révolution de juillet, en France, a sa répercussion en Angleterre. Les wighs prennent le pouvoir. On réclame la réforme du Parlement, la réforme de l'Église. Le premier ministre, Ch. Grey, disait aux prélats de la Chambre haute qu' « il était temps pour eux de mettre de l'ordre dans la maison »; J. Hume déclarait à la Chambre basse que tout le pays condamnait l'Église d'État, que ses droits seraient supprimés par l'autorité qui les avait octroyés. Le peuple, aigri par l'opposition de la noblesse et des évêques aux réformes, menaçait le primat de Cantorbéry jusque dans sa cathédrale, attaquait l'évêque de Lichfield après une prédication à Londres, détruisait le palais épiscopal de Bristol... Dans tout le pays, on se détournait de l'Église, que l'on croyait devoir bientôt disparaître. Cf. T. Mozley, *Reminiscences*, t. I, p. 273. « Aucun pouvoir humain n'était capable de la sauver dans son état actuel. » Stanley, *Life of Arnold*, t. I, p. 326. Enfin la suppression de dix évêchés irlandais par le Parlement, en 1833, est considérée comme un premier acte de persécution : c'est une atteinte aux droits de l'Église qui sera suivie de beaucoup d'autres, si l'Église ne se défend pas énergiquement.

Les écrivains contemporains signalent avec angoisse le grave danger couru par l'Église établie. W. Palmer écrit : « Nous étions entourés d'ennemis intérieurs et extérieurs ; nos prélats insultés et menacés par les ministres d'État; en Irlande, dix évêchés supprimés. On nous demande d'être reconnaissants de ce qu'une mesure plus radicale n'ait pas été prise. Que va-t-on faire maintenant?... Le même principe de concessions à la rumeur populaire... sera-t-il appliqué avec plus d'ampleur dans le démembrement de l'Église? Nous sommes submergés d'écrits sur la réforme de l'Église. Lord Hendley, beau-frère de sir R. Peel, le Dr Burton et d'autres personnages influents tracent la voie. Le Dr Arnold, de Rugby, ose proposer que toutes les sectes soient unies par un acte du Parlement à l'Église d'Angleterre. Des rapports, apparemment bien fondés, affirment que certains prélats sont favorables à des changements dans la liturgie. Des écrits, largement répandus, demandent l'abolition des *Credo* (au moins dans le culte public) et surtout du symbole de saint Athanase, la suppression de toute mention de la Trinité, de la doctrine de la régénération par le baptême. Nous ne savons où nous tourner pour trouver quelque chose de supportable... Le gouvernement met son pouvoir au service des agitateurs, qui cherchent ouvertement la ruine de l'Église... Et, le pire de tout, aucun principe dans l'esprit public, auquel nous puissions en appeler; une complète ignorance de tout fondement rationnel d'attachement à l'Église; un oubli de son caractère surnaturel d'institution non humaine, mais divine; l'érastianisme le plus absolu prévalant largement parmi toutes les classes de politiciens. En voilà assez pour faire appel aux cœurs les plus courageux... » W. Palmer, *Narrative of events connected with the publication of tracts for the times*, 1843, p. 96-100, dans Church, *The Oxford movement*, p. 100-101. La situation est décrite de façon identique par A.-P. Perceval, *Collection of papers connected with the theological movement*, 1842, p. 25. H.-J. Rose avait écrit, en février 1833, à Palmer : « Il est certain qu'il faut faire quelque chose. L'important est que l'on fasse tout de suite ce que l'on veut faire, car le danger est imminent, et je craindrais peu, si je pensais que

nous puissions demeurer dix ou quinze ans comme nous sommes. » W. Palmer, *op. cit.*, p. 101.

On ne pouvait attendre. Beaucoup se rendaient compte que, pour protéger efficacement l'Église contre ses adversaires, il ne suffisait pas de réclamer le *statu quo*. Ce qu'il fallait c'était une réforme profonde de l'Église elle-même, il fallait la rendre consciente de son origine et de sa mission, retrouver ses titres surnaturels et répudier ce qui l'avait depuis longtemps faussée et détournée de son but spirituel. La nécessité de l'action sera affirmée dans le sermon de Keble; les moyens seront discutés à la réunion de Hadleigh.

2° *Origine du mouvement.* — 1. *Sermon de Keble sur l'apostasie nationale* (14 juillet 1833). — John Keble était fils d'un clergyman du comté de Gloucester. Profondément attaché à l'anglicanisme, parfait *high-churchman*, plein d'aversion pour l'évangélisme, qu'il voyait souvent influencé par le méthodisme et le calvinisme, il puise sa doctrine dans le *Prayer book*. On le dépeint comme doué d'un caractère doux et modeste, capable toutefois de force austère et d'intransigeance sur les principes. Il avait abandonné, en 1823, l'université d'Oxford, après avoir été *fellow* d'Oriel avec Wathely et Arnold, pour être vicaire de son père. Curé de Hursley (Hampshire), il mène une vie pieuse et mortifiée, jeûnant tous les vendredis. Ses idées théologiques sont celles des *non-jurors*. Il ne cherche pas à les répandre par la prédication ou les controverses. Il les fait connaître cependant par la publication d'un petit livre d'hymnes et de cantiques pour chaque dimanche et chaque fête de l'année, *The christian year*. Ces poésies, pleines de sentiments personnels très vrais et très profonds, reflètent les doctrines de l'auteur sur l'Église, sur le sérieux des convictions, sur les mystères de la foi, sur la sainteté du culte, sur la grâce des sacrements et la communion des saints. Très répandues, elles créent un état d'esprit favorable aux idées *High Church*.

Keble avait suivi avec inquiétude les changements survenus dans l'opinion. La suppression des évêchés irlandais le détermine à agir. Le 14 juillet 1833, il donne le sermon des Assises à l'université d'Oxford. C'est un cri d'alarme, mais jeté avec calme, dans lequel vibrent en sourdine une plainte amère et une inquiétude. On avait reconnu jusqu'à ces derniers temps dans l'Église d'Angleterre une partie de l'Église du Christ; on croyait que la nation, dans sa législation et sa pratique, était liée par la loi du Christ. Attaquer l'Église, c'était désavouer ce principe, méconnaître la souveraineté de Dieu. Si de tels décrets sont imposés par l'opinion publique, le terme d'apostasie n'est pas trop fort pour les qualifier. Il est indispensable de faire face à cet état de choses plein de dangers. « Peut-être quelques-uns seulement manifestent-ils leur sympathie pour la cause de l'Église apostolique; peut-être faudra-t-il attendre longtemps, mourir peut-être, avant de voir quelque apaisement dans le triomphe du désordre et de l'irréligion... Mais il est sûr que tôt ou tard la vérité triomphera et que la victoire sera complète, universelle, éternelle. » Cité par Church, *op. cit.*, p. 93-94. Le sermon fut publié, sous le titre *Apostasie nationale*, avec une préface, où l'auteur adjure les clergymen de réfléchir aux devoirs que leur imposent les circonstances actuelles, l'intrusion de l'État dans les affaires ecclésiastiques. L'impression produite fut profonde. Newman considère, à bon droit, le sermon de Keble comme le début du mouvement.

2. *La réunion de Hadleigh* (25-29 juillet 1833). — Il fallait tirer des conclusions pratiques du sermon de Keble. C'est ce que l'on essaye de faire à Hadleigh. H.-J. Rose, de l'université de Cambridge, curé de Hadleigh (Suffolk), réunit chez lui plusieurs amis, animés des mêmes préoccupations, W. Palmer, A.-P. Perceval et R.-H. Froude. Keble et Newman ne prirent pas part à la réunion, mais demeurèrent en relation avec ses membres par correspondance.

Homme instruit, théologien, d'un caractère religieux très élevé, avec un tempérament d'homme d'État, H.-J. Rose devait donner au mouvement la première impulsion. Dès 1825, il avait, dans des conférences à Cambridge, attiré l'attention sur l'état de la pensée religieuse et de la spéculation en Allemagne et sur le mal que pouvaient faire en Angleterre les méthodes rationalistes. En 1832, il avait fondé le *British magazine* dans le but d'insinuer dans les esprits une idée de l'Église plus élevée que la notion populaire et politique, une conception plus haute de la doctrine chrétienne que celle de la théologie ordinaire. W. Palmer, de Worcester College, élevé à Dublin, puis à Oxford, partageait les sentiments de Rose. Esprit exact et scolastique, bien armé pour la discussion théologique, il avait des idées nettes sur la nature et la fonction de l'Église, et percevait les graves dangers provenant de l'ignorance générale et du caractère vague des doctrines. Pour y porter remède, il avait publié, en 1832, les *Origines liturgicæ*. Cf. Church, *op. cit.*, p. 96-99. A.-P. Perceval, curé de East Horsley, Palmer et Rose, qui mourra prématurément en 1839, prendront place parmi les modérés du parti tractarien. D'une nature plus ardente, R.-H. Froude, pupille de Keble, qui le subjugua rapidement par sa bonté et sa pureté, puis *fellow* d'Oxford, en 1826, et *tutor*, de 1827 à 1830, devait exercer une influence considérable sur l'impulsion donnée au parti. Bien doué, avec quelque chose d'attachant et de noble, très sincère avec lui-même et s'imposant une forte discipline, allant droit à la vérité, ne reculant devant aucune de ses conséquences, il est aussitôt gagné par ceux qui veulent se dépenser au service de l'Église. Ses souvenirs, *Remains*, publiés après sa mort (1836), étonnent par l'audace de la pensée et de l'expression sur les choses et les personnes que l'on pensait hors de toute critique, sur la Réforme et les réformateurs. Il est le premier anglican qui tenta de justifier Rome, et qui en parla dans un langage amical. Cf. Church, *op. cit.*, p. 34-50. Lorsque Keble prononça son sermon sur l'apostasie nationale, Froude rentrait d'un voyage qu'il avait accompli pour sa santé, dans le midi de l'Europe, accompagné de Newman.

Le but de la réunion d'Hadleigh, qui se tint du 25 au 29 juillet, était de jeter les bases d'une intervention pratique pour la défense de l'Église établie. On songea d'abord à une sorte d'Association des amis de l'Église, *Association of the friends of the Church*, semblable à l'*English Church union* ou à la *Church defense association*, qui se formèrent plus tard. Elle aurait eu pour but de combattre toute nouveauté, impliquant rejet ou modification de la doctrine, du culte, de la discipline, de la pratique de l'Église, et de provoquer une intervention générale du clergé. Elle serait pourvue d'un comité-directeur, chargé de contrôler les publications. Cf. *Palmer's suggestion for a formation of an association of the friends of the Church*, dans *Contemporary review*, 1883, p. 650-651. W. Palmer essaya sans succès de la réaliser à Oxford. Froude d'ailleurs s'opposait à une association moins large que l'Église elle-même. Newman avait horreur des comités et des meetings. « Les mouvements puissants, écrivait-il à Froude, ne viennent pas des commissions; les grandes pensées ne voyagent pas par la poste ou sous bande. » Buddensieg, *Traktarianismus*, dans Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. XX, p. 24. L'effort ne fut cependant pas complètement stérile. En parcourant le pays pour exposer au clergé la situation critique, Palmer réussit à secouer l'apathie des clergy-

men et des fidèles, ce qui permit de faire aboutir un second projet : deux adresses furent envoyées à l'archevêque de Cantorbéry, le Dr Howley; la première, couverte de 7 000 signatures de membres du clergé (plus de la moitié), présentée en février 1834, et la seconde, rédigée par Jos. Watson, signée de 230 000 chefs de famille, remise en mai 1834. Cette agitation eut pour effet de relever le courage des clergymen et de leur montrer qu'ils étaient plus forts que leurs ennemis ne le croyaient. Cf. A. Perceval, *Collection of papers*, p. 12.

Plusieurs des amis de Hadleigh s'en seraient volontiers arrêtés à ce succès d'estime et se seraient tenus pour satisfaits d'avoir réveillé les sympathies du clergé et des fidèles pour l'Église établie. Mais déjà d'autres avaient employé une méthode plus directe et plus efficace : ils s'étaient adressés au grand public par les *Tracts for the times*, publiés, non pas au nom d'une commission, mais sous la responsabilité personnelle de leurs auteurs et sans visa de comité.

III. Les premiers tracts (1833-1835). — 1° *Le chef du mouvement.* — Il fallait dissiper l'ignorance, cause d'une grande partie du mal dont souffrait l'Église, il fallait instruire, non seulement les fidèles, mais les clergymen eux-mêmes, sans excepter les évêques. C'est pourquoi on choisit la ville universitaire d'Oxford, pour être le centre de l'agitation, à l'encontre du désir de Palmer, qui aurait préféré Londres. Partant d'un milieu intellectuel réputé et considéré comme le représentant officiel des idées *High Church*, les publications feraient une plus forte impression que si elles sortaient de l'agitation politique de Londres.

L'instigateur de ces publications fut J.-H. Newman. Il avait subi, à l'âge de quinze ans, une première crise intérieure. Il en sortit, à la suite de lectures dans les théologiens de l'école évangéliste, fortement imprégné des idées de ce parti, imbu de convictions antipapistes. A Oxford, où il entre, en 1816, au collège de la Trinité, et où il est reçu *fellow* d'Oriel en 1822, il se laisse gagner par Wathely au libéralisme, qu'il jugera plus tard un rationalisme antidogmatique. Ce caractère même du libéralisme devait lui déplaire; ses études sur les Pères, ses relations avec Hawkins, qui proclamait la nécessité de la tradition, avec W. James, qui enseignait la doctrine de la succession apostolique, les conceptions mêmes de Wathely sur l'indépendance de l'Église, les conférences du Dr Lloyd (évêque d'Oxford en 1827), *highchurchman*, qui s'efforçait d'insinuer dans l'esprit de ses auditeurs des vues plus catholiques, ses relations avec Ed. Pusey, le détachèrent du libéralisme. Nommé *tutor* à Oriel, en 1826, il prend au sérieux ses fonctions, exerçant une influence considérable sur les *undergraduates;* et lorsque, en 1828, il ajouta à ses fonctions de *tutor* celles de curé de Sainte-Marie, il commença à réunir autour de lui plusieurs amis, deux de ses pupilles, Fr. Rogers et H. Wilberforce, puis Gladstone, dirigeant leurs études et leur vie morale. R.-H. Froude, pour qui Newman eut d'abord de la méfiance, finit par le dégager de toute attache à l'évangélisme et par le gagner aux idées orthodoxes, en l'engageant à étudier les théologiens du XVIIe siècle et à reprendre sérieusement la lecture des Pères; il lui inspira son dégoût du formalisme superficiel et routinier, son besoin d'une vie religieuse profonde, son amour des âmes. L'évolution était terminée en 1829. Newman n'hésite pas à reconnaître qu'il tenait de Keble et de Froude ce qu'il y avait de meilleur en lui. « Je me sens quelque chose comme la gêne d'un coupable, quand on me loue de mes découvertes... Vous et Keble êtes les philosophes, et moi le rhétoricien. » A. Mozley, *Letters and correspondence of J.-H. Newman, during his life in the English Church*, t. II, p. 174. Lorsque Keble donna son sermon sur l'apostasie nationale, Newman rentrait d'un voyage en Italie et en Sicile, à la fin duquel, au cours d'une grave maladie, il avait eu la conscience très nette qu'il avait une œuvre à accomplir dans son Église. Elle allait commencer. Il sera le chef et l'âme du mouvement tractarien; même lorsque Pusey entrera dans la lutte, en 1836, et que l'opinion publique donnera le nom de puseyisme au mouvement, Newman en restera le directeur spirituel et le véritable chef.

2° *Les Tracts for the times.* — Le 9 septembre 1833, d'accord avec Froude et Keble, mais sans consulter ses autres amis, Rose, Palmer et Perceval, il publie le premier *Tract* d'une série qui en devait compter quatre-vingt-dix, sous le titre : *Tracts put forth to meet the exigencies of the times.* Ce premier *Tract* était intitulé : *Thoughts on the ministerial commission, respectfully addressed to the clergy.* Il était publié sans signature, et il en devait être ainsi des autres : il suffisait que l'on sût qu'ils venaient d'Oxford. De fait on le saura aussitôt, et ils seront bientôt désignés sous le nom d'*Oxford Tracts.* Cf. *Lett. and cor.*, t. I, p. 440, 483; t. II, p. 8. Les premiers seront de courts traités de quelques pages, le n° 1 n'en a que trois, contenant des affirmations très nettes sur la question posée, sans discussion, sans argumentation : on voulait faire pénétrer la doctrine. La difficulté, au début, était de pourvoir à leur diffusion : Newman et ses amis s'en chargèrent, colportant eux-mêmes ces publications dans les presbytères.

Ce premier appel au mouvement est adressé : « A mes frères dans le ministère sacré, les prêtres et les diacres de l'Église du Christ en Angleterre, ordonnés à ces fonctions par le Saint-Esprit et l'imposition des mains. » L'auteur se justifie de garder l'anonymat : il ne veut pas se donner trop d'importance, en parlant en son nom propre. Mais devant le silence de tous, il ne peut se taire. Laissera-t-on les évêques porter tout le poids de la lutte sans les aider? Sans entreprendre sur leurs droits de successeurs des apôtres, on peut leur servir d'écuyers. Newman montre le danger d'être abandonné par l'État, de tomber sous la dépendance et la servitude des fidèles, comme cela se passe chez les dissidents. L'Église a des titres de créance, qu'il faut revendiquer. Ces titres ne se trouvent pas dans la popularité, le succès, les distinctions temporelles; ils ne sont pas des affirmations gratuites. « Le fondement réel de notre autorité repose sur notre origine apostolique. Notre-Seigneur a donné le Saint-Esprit aux apôtres; ceux-ci l'ont donné à leur tour, et le don sacré est arrivé jusqu'à nos évêques. En sommes-nous suffisamment persuadés? » Cette doctrine de la succession apostolique est affirmée par le rite de l'ordination. C'est l'idée essentielle du *Tract :* elle sera l'idée maîtresse de cette première partie du mouvement. Elle conduira Newman et les tractariens à remonter à l'Église apostolique. L'auteur du *Tract* touche à un autre point de doctrine qui se développera également dans la suite et donnera avec le premier les traits caractéristiques du mouvement : « De même, nous devons considérer les sacrements comme nécessaires au salut, parce que Dieu en a fait les moyens pour obtenir la grâce. »

D'autres *Tracts* suivent rapidement le premier : ils traitent toutes sortes de questions : le bill irlandais, les altérations dans la liturgie et le service des funérailles, la succession apostolique, la constitution de l'Église du Christ, sa notion et son essence, son autorité, les rapports de l'Église actuelle avec l'Église primitive, les objections historiques contre les privilèges, les dogmes et le culte de l'Église anglicane, la prière, la discipline ecclésiastique, les défauts des Églises chrétiennes, le jeûne, la communion fréquente... Ils

donnent des extraits des théologiens anglais, des évêques Beveridge, Wilson, Cosin, et, sous le titre *Records of the Church*, la traduction des premiers Pères de l'Église, Ignace, Irénée, Justin....

Newman est l'auteur principal des Tracts; mais il est aidé par Keble, J.-M. Bowden, puis plus tard par Pusey. Froude (nº 63 publié après sa mort), Perceval, Palmer donnent leur collaboration, ainsi que de jeunes étudiants. Le but visé fut rapidement et largement atteint : l'attention était attirée sur les questions soulevées, grâce à la qualité des auteurs, aux sujets traités, auxquels on n'était plus habitué. Les esprits « sont poussés en avant ». *Lett. and corr.*, t. II, p. 48. On est amené à réfléchir : la doctrine de la succession apostolique, si riche en conséquences, étonne agréablement certains évêques, leur rend confiance. Cf. Church *op. cit.*, p. 120.

Autour de Newman se groupent les meilleurs hommes de son collège, *fellows* comme R. Wilberforce, Th. Mozley, Fr. Rogers, J.-F. Christie, anciens élèves comme H. Wilberforce, R.-F. Wilson, W. Froude, R. Williams, S.-F. Wood, J. Bliss, J. Mozley, quelques étrangers, Woodgate, de Saint-Jean, Is. Williams et Copeland, de Trinité. Mais la sympathie pour le mouvement n'était pas universelle. Ceux dont l'enseignement était zwinglien ou calviniste et les théologiens libéraux s'y montraient nettement opposés, commençaient à murmurer l'accusation de romanisme, ou du moins de tendance au romanisme, bien que la doctrine des *Tracts* fût puisée dans le *Prayer book* et chez les théologiens anglicans. Même parmi les amis, certains n'étaient pas satisfaits : Palmer était effrayé de leur ton ferme et péremptoire, de leur absence de preuves; il aurait voulu les interrompre. D'autres enfin, poussés à réfléchir, jugeaient bonnes les suggestions faites, les idées émises, mais, ne voulant pas ajouter à leur responsabilité, demeuraient indifférents.

A la fin de 1834, quarante-six *Tracts* étaient publiés : ils furent réunis en un volume, avec un avertissement qui fait le point après cette première année d'action. Les auteurs affirment travailler au relèvement de la doctrine religieuse : Succession apostolique, Église catholique, étaient des principes d'action pour les théologiens du XVIIᵉ siècle. On les a abandonnés pour des doctrines froides. Les ministres ont rejeté les vérités les plus consolantes pour les enfants du Christ; les sacrements, représentés autrefois comme les sources de la grâce, sont délaissés. La conséquence est que ceux à qui l'Église restreint les dons de la grâce sont attirés par le méthodisme ou par l'Église romaine. Il faut rendre à la branche anglaise de l'Église du Christ sa pleine efficacité, dont elle a été privée par les théories particulières de l'époque actuelle. C'est à cela qu'invitent les auteurs des Tracts. Cf. Church, *op. cit.*, p. 122-125.

Est-ce à dire que les tractariens eussent alors un système de doctrines bien défini? Newman avoue lui-même qu' « ils eussent été bien embarrassés de dire quel était leur but positif... S'il leur avait fallu déterminer l'application pratique de leurs publications, rien ne leur eût été plus difficile. » *Lectures on anglican difficulties*, dans Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 85. Cependant on peut dégager des premières publications trois idées maîtresses, opposées aux conceptions courantes : réaction contre les conceptions actuelles en s'appuyant sur les théologiens du XVIIᵉ siècle et le *Prayer book*, interprété dans un sens catholique, en défaisant ce qui a été fait pour portestantiser l'Église, en revivifiant certaines doctrines; réaction contre les tendances des théologiens libéraux, en plaçant dans le dogme le fondement nécessaire de la religion et en relevant les études théologiques; réaction contre l'érastianisme, en affirmant l'indépendance essentielle à l'Église, société visible, gouvernée par les évêques successeurs des apôtres.

Tirer des conséquences pratiques de ces principes était chose pleine de difficultés. Déjà en désaccord sur la séparation de l'Église et de l'État, les amis d'Oxford ne s'entendaient pas sur les dogmes essentiels pour la vie chrétienne : lorsque Newman affirme la présence réelle, il est blâmé par son ami, le Rev. Rickards; s'il reproduit en tract un écrit de l'évêque Cosin contre la transsubstantiation, c'est de Froude qu'il reçoit des reproches. Il se justifie en disant qu'il veut seulement soulever la question, préparer les esprits à un tract ultérieur où Keble exposera sur l'eucharistie une doctrine *High Church*. Cf. *Lett. and corr.*, t. I, p. 490; t. II, p. 31-32.

3º *Collaboration de Pusey*. — Les *Tracts* continuèrent en 1835 : dans le premier semestre, il en parut une vingtaine, composés pour la plupart encore par Newman. Ce dernier cependant commençait à se lasser; ses collaborateurs ne réussissaient pas tous également. Désirant poursuivre d'autres études, il eut un instant l'idée d'interrompre leur publication : le 9 août 1835, il fait part de son intention à Froude, qui l'en dissuade. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 124. C'est alors qu'une nouvelle adhésion au mouvement vient considérablement renforcer l'action des tractariens, celle d'Ed.-B. Pusey.

Fellow d'Oriel en 1824, Pusey était aussitôt entré en relations étroites avec Newman et Keble. Après deux années d'études en Allemagne (1825-1827), il posa sa candidature comme *regius professor* d'hébreu au collège de Christ Church à Oxford. Il dut à cette occasion se défendre auprès de l'évêque d'Oxford, le Dʳ Lloyd, du reproche de latitudinarisme que lui avait mérité l'ouvrage qu'il venait de publier et où l'on sentait l'influence du rationalisme germanique : *An historical inquiry into the probable causes of the national character lately predominant in the theology of Germany*, 1828. En 1829, il soutint encore les libéraux, lors de l'élection de R. Peel, contre le groupe de Newman et de ses amis. Ces derniers cependant ne désespéraient pas le voir tourner au *High Church*. Cf. *Lett. and corr.*, t. I, p. 214. Froude ne se trompait pas en exprimant cette conviction à Newman. Dès le début, par suite de son amitié pour Newman et du travail qui se faisait en lui, il fut favorable au mouvement : il aidait à la diffusion des *Tracts*, les défendait contre les détracteurs; mais il se refusait à collaborer à leur rédaction. Il en donna un cependant en 1833 sur le jeûne, mais il avait eu soin de le signer de ses initiales, pour ne pas être confondu avec les autres tractariens.

La collaboration qu'il se décida à apporter, à la fin de 1835, fut précieuse pour le parti : « Pusey, écrit Newman dans l'*Apologie*, nous a donné une position et un nom. Sans lui, nous n'avions pas de chances, surtout en 1834, de résister sérieusement à l'attaque libérale. Mais Pusey était professeur et chanoine de Christ Church, il exerçait une grande influence, grâce à son caractère profondément religieux, à la largesse de ses charités, à son enseignement, à ses attaches de famille, à ses relations avec les autorités de l'université... Il sera désormais la tête et le centre des gens zélés qui, dans quelque partie du pays que ce soit, adopteront nos opinions. Bien plus, il donnera au mouvement une façade et le fera connaître dans le monde entier. » Church, *op. cit.*, p. 133-134. Second chef du mouvement, en pleine sympathie avec le premier, bien que différant de lui à certains points de vue, il sera aux yeux du monde le chef officiel du mouvement : le newmanisme devient le puseyisme.

Son adhésion au Mouvement d'Oxford eut encore une autre importance : elle modifia la conception des *Tracts*. Pusey était habitué aux études théologiques

approfondies; il ne trouvait pas suffisant d'attirer l'attention sur les anciennes doctrines de l'Église, comme le faisaient les premières publications; il voulait qu'on les exposât intégralement et qu'on les défendît contre les mauvaises interprétations. Ce changement dans la forme et le caractère des *Tracts* se remarque dans ceux que Pusey publie à la fin de 1835, sous les nº 67-69. Ces trois publications d'environ cent pages chacune, constituent « le traité sur le baptême le plus fouillé peut-être qui ait été publié en Angleterre ». Church, *op. cit.*, p. 136. Pusey y rétablit la véritable portée de ce sacrement, où l'on ne voyait plus que le signe et non la réalité de l'action régénératrice de Dieu.

Les *Tracts* suivants seront faits, pour la plupart, suivant ce modèle de dissertations théologiques étendues et savantes. Newman est convaincu de la nécessité de ce changement. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 138. Mais cela demandait plus de soin dans leur préparation et dans le choix des sujets opportuns. C'est pourquoi Pusey institua une société théologique, qui tiendra ses assises chez lui et où l'on discutera des études qui entreront dans les *Tracts* ou dans le *British magazine*. La première réunion eut lieu le 12 novembre 1835.

4º *Autres moyens d'action des tractariens.* — La diffusion des *Tracts* n'absorbait pas toute l'activité des chefs du mouvement. D'autres publications étaient faites dans le même esprit et pour le même but, et Newman dans ses sermons de Sainte-Marie ajoutait l'influence de sa parole à celle de ses écrits.

A la réunion de Hadleigh, on avait examiné un petit supplément au *Church catechism*: un *Churchman's manual*, composé par Perceval. Il fut revu par Rose, Palmer et Froude. Son but était de compléter le catéchisme sur la nature de l'Église, ses droits et ceux de ses ministres, de donner un sommaire de la théorie anglicane et de sa situation vis-à-vis de Rome et des dissidents. Il fut approuvé par des évêques, des clergymen et de hautes personnalités. Soumis à l'archevêque pour approbation, correction ou suppression, celui-ci répondit qu'il ne voyait pas de difficulté à sa publication, mais qu'il ne pouvait lui donner une sanction officielle. Aucune publication théologique n'avait été entourée de tant de soins. « Cela prouve, dit Perceval, que la fondation du mouvement auquel Rose était attaché, fut faite avec tout le soin et toute la circonspection que la raison pouvait exiger. » Church, *op. cit.*, p. 126.

On ne saurait dire si cet exposé de la théologie d'Oxford a exercé une influence considérable. Il n'en est pas de même des sermons de quatre heures de Sainte-Marie, qui gagnèrent au Mouvement un nombre considérable d'adhérents. La prédication constituait une partie importante, pour ne pas dire la partie essentielle, du culte anglican : le service quotidien, prescrit par le *Prayer book*, était tombé en désuétude. Froude aurait voulu rétablir la célébration, sinon quotidienne, du moins hebdomadaire, de l'eucharistie. En 1834, Newman hésitait encore à le faire. « Voilà un an que je suis préoccupé de commencer la célébration hebdomadaire du *Lord's Supper;* et je n'ai pas encore fait le premier pas. » *Lett. and corr.*, t. II, p. 50. Et cependant il voulait réveiller le culte paroissial de la sorte de léthargie où il était tombé, ranimer la piété, amener les fidèles à regarder en eux-mêmes, à se juger, insuffler dans la pensée religieuse un peu de chaleur, substituer une vie religieuse profonde à une piété superficielle et routinière, à une religion de convenance. Ce fut le but des sermons qu'il donna le dimanche, à partir de 1828, à quatre heures, dans son église Sainte-Marie. Il n'était pas orateur. « Il était aussi loin de l'orateur que pouvait l'être un grand prédicateur. » Church, *Occasional papers*, t. II, p. 142. Il ne mettait aucune action dans ses sermons, qu'il lisait d'une voix tranquille sans inflexions. Et cependant le succès fut tel que Church a pu écrire : « Sans les sermons, le mouvement ne se fût jamais développé, ou, tout au moins, il n'eût pas été ce qu'il a été. » *The Oxford movement*, p. 129. Cela tient aux sujets pratiques traités et à la profonde conviction de l'orateur. Ils attirèrent surtout les jeunes étudiants de l'université. « Ils furent pour plusieurs, d'après un témoin, l'une des principales influences qui ont gouverné leur vie. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 117. Sur l'influence produite par ces sermons, cf. J. Mozley, dans un article de *Christian remembrance*, janvier 1846, p. 169; J. Schairy, *John Keble*, 1866, p. 12-17; F. Doyle, *Reminiscences and opinions*, 1866, p. 145. Pour étendre leur action, Newman publia ces sermons. Un premier volume parut en mars 1834; onze furent édités dans la suite, exerçant même une action plus profonde que les tracts. « Ils ont changé toute la manière de sentir en matière religieuse. » Church, *Occasional papers*, t. II, p. 441.

IV. L'APOGÉE DU MOUVEMENT (1836-1839). — 1º Les publications. 2º La question romaine. 3º Résultats. 4º Attitude des autorités.

1º *Les publications.* — Durant cette période les *Tracts* proprement dits seront moins nombreux : d'octobre 1835 à 1841, il n'en paraîtra plus que vingt; mais ils seront plus importants. En langage plus correct, ils étudient à fond les questions, abordent le principal sujet : l'Église catholique apostolique, qui attirera davantage l'attention sur l'Église de Rome. Avec l'approbation de Pusey et de Keble, Newman l'expose dans le *Tract 71*, du 1er janvier 1836; dans le *Tract 75*, il fait l'éloge du bréviaire romain, ce qui amène plusieurs de ses disciples à le réciter; le *Tract 85*, 1838, reproduit des conférences sur la sainte Écriture dans ses rapports avec le *Credo* catholique : l'auteur soumet à une dure critique la théorie protestante du libre examen et lui oppose la nécessité d'une Église divinement instituée pour interpréter les vérités religieuses. Pusey, dans les *Catenæ Patrum*, qui forment les *Tracts 76, 78, 81*, expose la continuité historique et l'autorité de l'ancienne Église, les doctrines de la succession apostolique, de la régénération par le baptême, de l'eucharistie... Dans le *Tract 80*, complété par le *Tract 87*, sur la prudence dans l'exposé de la vérité religieuse, Is. Williams montre combien il est inopportun et préjudiciable d'insister sur les vérités de la foi, sur la justification, devant des indifférents et des incroyants, il appuie sur l'importance de la discipline ecclésiastique, d'une vie pieuse, pour la formation du caractère religieux. Keble, par le *Tract 89*, sur l'interprétation mystique des Pères, considère ces derniers comme les plus sûrs interprètes de l'Écriture.

L'étude des Pères commençait à prendre de l'importance dans les préoccupations des tractariens : ils voulaient rattacher l'Église actuelle, par l'intermédiaire des théologiens du XVIIe siècle, à l'Église des premiers âges. D'où l'intérêt de mieux connaître les écrivains autorisés de cette période. Déjà, sous le titre *Records of the Church*, on en avait donné des extraits dans les *Tracts*. C'était insuffisant. Pusey, en 1836, lançait un prospectus annonçant une *Library of Fathers of the holy catholic Church anterior to the division of the East and West*. Éditée par Pusey, Keble et Newman, dédiée à l'archevêque de Cantorbéry, elle commence à paraître en 1838. De 1838 à 1854, 38 volumes étaient traduits et publiés par Pusey, Newman, Keble, Marriott, Church, Morris... Après 1854, il en parut encore une dizaine. Dans la préface, Pusey avait désigné « l'Ancien et le Nouveau Testament comme les sources de la doctrine, les Pères de l'Église comme le canal par lequel elle arrive jusqu'à nous. » En donnant ces traductions, les éditeurs entendaient bien démon-

trer que leur Église s'appuyait sur l'Église primitive; que, si elle s'écartait de l'Église romaine, elle était d'accord avec l'Église catholique; que, si elle avait dévié sur certains points de la doctrine primitive, Rome avait les mêmes reproches à se faire.

Cette même préoccupation se retrouve dans les conférences que Newman, pour compléter les sermons de Sainte-Marie, donna chaque année, pendant la semaine, à partir de 1834, dans la chapelle Adam de Brome, ancienne chapelle Notre-Dame de Littlemore. Ces conférences furent publiées en volumes, sous les titres : *Prophetical office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism*, 1837; *Essay on the doctrine of justification*, 1838; *Antichrist*, 1838; *Canon of Scripture*, 1838.

En même temps qu'étaient livrées au public ces conférences, Newman publiait sous le titre *Remains*, le journal intime et la correspondance de son ami R.-H. Froude, qui venait de mourir. En dévoilant l'état d'âme et les pensées de son ami, il voulait donner à tous une leçon d'ascétisme et susciter un enthousiasme nécessaire au mouvement. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 240. Froude était en effet un ardent partisan des doctrines tractariennes : avec une logique irrésistible, il déduisait les conséquences des principes posés par ses amis. Ses *Remains* nous le montrent loin de la *Via media* de Newman : il déteste les réformateurs du XVI[e] siècle. Pour lui la Réforme fut une rupture néfaste. Son idéal chrétien se trouve dans l'Église du Moyen Age, dans sa parfaite unité de doctrine; elle est la règle et le modèle de toute autre Église; c'est en elle que se réalise le *Quod semper, ubique et ab omnibus.* Confrontant avec cet idéal l'Église d'Angleterre, il trouve dans cette dernière un subjectivisme outré, trop de changements dans les doctrines et les pratiques. Il dit devenir chaque jour « un fils moins fidèle de la Réforme. » Il veut une restauration catholique avec les formes de piété du Moyen Age, les fêtes, le célibat, la fuite du monde, le culte de la Vierge... En un mot, l'Église de la Réforme doit se dépouiller de son protestantisme. La publication fit scandale. Arnold y voit une extraordinaire impudence, lettre du 5 août 1838. Stanley, *Life of Arnold.* Le D[r] Faussett, un « renouveau de papisme », sermon du 20 mai 1838 devant l'université. Cf. Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 146-147.

2° *La question romaine.* — L'accusation de papisme était inévitable, malgré les efforts faits par les tractariens pour demeurer dans une situation intermédiaire entre l'Église romaine et le protestantisme. Arnold, « chef de maison » du collège de Rugby, commença l'attaque dans un article de la revue d'Édimbourg, *The Oxford malignants*, avril 1836, où il manifeste contre les tractariens une violente répulsion, les représentant comme des émissaires de Rome, les appelant « obscurs fanatiques, idolâtres pires que les catholiques romains ». Le D[r] Dickinson, futur évêque, invente « *A pastoral epistle from His Holiness the Pope to some members of the university of Oxford, faithfully translated from the original latin* », et s'attire une verte réplique de Pusey : *An earnest remonstrance to the author of the Pope's pastoral letter.*

A cette époque, Newman était encore très antiromain; il voyait toujours dans le pape l'Antéchrist et son opposition à Rome s'était encore accentuée dans sa controverse avec l'abbé Jager. Cf. Jager, *Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, ou controverse avec plusieurs anglicans, membres de l'université d'Oxford*, 1836. La question se posait néanmoins qu'il fallait élucider : si l'Église d'Angleterre est, comme le croyaient les tractariens, une partie de l'Église catholique, quelle réponse pouvait-elle apporter aux accusations et aux revendications de l'Église romaine, quelle était sa situation entre cette dernière et le protestantisme? On était parti avec la croyance commune que Rome était l'Antéchrist, que le système romain, doctrinal et pratique, ne méritait pas l'examen. Or les questions hardies de Froude avaient amené ses amis à comprendre que l'on devait être mieux instruit sur ce point; le sentiment de ce qui faisait défaut dans l'anglicanisme pressait d'être plus indulgent pour ce qui manquait dans l'Église de Rome. Moins disposé que Froude à interpréter favorablement les reproches faits à Rome, Newman en était arrivé cependant à se convaincre que celle-ci enseignait aux nations la foi et l'espérance, qu'elle demeurait une partie du corps historique qui se rattachait aux apôtres. Cette idée n'était d'ailleurs pas nouvelle dans la théologie anglaise. Dans les *Tracts 38* et *41*, Newman avait déjà tracé un premier système de *via media.* L'Église anglicane, par l'enseignement des théologiens du XVII[e] siècle et par la liturgie du *Prayer book*, tient le milieu entre les réformateurs du XVI[e] siècle et l'Église romaine. La règle de foi se trouve dans la doctrine des apôtres et de l'ancienne Église, non dans les 39 Articles, qui ne sont qu'une protestation contre les erreurs grossières qui se sont glissées dans l'Église pendant le cours des siècles. L'Église anglicane actuelle s'est éloignée de la doctrine des apôtres manifestée dans la liturgie : elle doit y revenir. De même l'Église romaine s'en est écartée; la confession de Genève a subi elle aussi des influences étrangères. La situation de l'anglicanisme sera bonne, si l'on y revient aux croyances et aux pratiques des anciens théologiens, elle évitera les erreurs protestantes et la corruption romaine.

Une connaissance plus approfondie du catholicisme romain fit saisir à Newman ce que sa construction de la *via media* avait de fragile. Il reprend la question dans le *Tract 71*, dans un article du *British magazine*, *Home thoughts abroad*, mars et avril 1836, et dans *Romanism and popular protestantism.* Il n'oppose plus une Église pure, l'anglicanisme, à une Église corrompue, la romaine. Mais il considère que l'on est en présence de deux branches de l'Église divisée, chacune ayant sa réalité historique et son caractère, ses prétentions, ses qualités et ses défauts, aucune ne réalisant l'idéal. On ne peut les opposer l'une à l'autre; mais, en Angleterre, Rome est une intruse, de même que l'anglicanisme serait un intrus à Rome. Les anglicans ne devaient pas condamner Rome en gros, mais admettre du système romain ce qui pouvait l'être, rejeter ce qui était extravagant, arrogant dans ses prétentions, bas et corrompu dans sa religion populaire. Dans *Romanism and popular protestantism*, il touche au point capital de la question : l'infaillibilité de l'Église. Il ne pouvait y échapper, puisqu'il reconnaissait dans l'Église le témoin de la vérité révélée, chargé de l'enseigner : comment conserver cette idée élevée de l'autorité enseignante de l'Église, sans admettre la théorie imposante et consistante de l'Église romaine? La doctrine de l'infaillibilité lui apparaît inadmissible : elle se substitue à l'évidence historique de l'antiquité et au consentement des Pères; c'est une folie antiphilosophique de fixer en des définitions précises nos connaissances fragmentaires. Il lui suffit qu'il y ait dans l'Église historique une véritable autorité, qui varie dans ses degrés, digne de foi et suprême sur les points fondamentaux, claire et de poids, mais pas absolue, dans d'autres questions. Il pensait ainsi échapper au protestantisme et au catholicisme, condamnant à la fois les abus du jugement privé et la prétention à l'infaillibilité doctrinale, revendiquant le principe dogmatique et sacramentel, tout en répudiant la corruption romaine. Le même effort pour justifier cette *via media* est fait par Palmer, dans *Treatise on the Church of Christ*, 1838.

3° *Résultats.* — Cette période est l'apogée du mouvement d'Oxford : la sympathie grandit autour de ses chefs, dont les publications reçoivent partout bon accueil : en 1838, plus de soixante mille *Tracts* étaient vendus. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 278, 279, 283; ils parviennent jusqu'aux États-Unis. Cf. H.-S. Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 124. Les clergymen se réunissent pour discuter ces idées nouvelles. Et ce n'est pas seulement à Oxford que l'attention est attirée. Cambridge même, la rivale d'Oxford, s'intéresse au mouvement : ses étudiants cherchent à entrer en relation avec les tractariens. Les adhérents actifs se multiplient : aux amis de la première heure, Bowden, Fr. Rogers, Is. Williams, les deux Wilberforce, d'autres se joignent, Fr. Oakley, *fellow* de Balliol, Ch. Marriott, collaborateur de la *Bibliothèque des Pères*, ainsi que Church, qui devait écrire l'histoire du mouvement, F.-W. Faber, qui entre dans le parti en 1837 et se convertira un mois après Newman, J. Dalgairns, futur oratorien, A.-J. Christie, *fellow* d'Oriel, qui entrera dans la Compagnie de Jésus, S. Wood, oncle de lord Halifax, J.-R. Scott, converti en même temps que Manning, ce dernier influencé par le mouvement dès 1837. Tous n'appartenaient pas au *High Church :* plusieurs vinrent de l'évangélisme (Oakley, Faber, Church, Wood, Manning). L'école libérale fournit moins de recrues. On peut noter cependant Mark Patison, à partir de 1838; et, parmi les disciples d'Arnold, les plus réfractaires au mouvement, A.-P. Stanley se sent fortement attiré par Newman, mais finalement reste libéral. Cf. Row. E. Prothero, *Life and correspondance of A.-P. Stanley*, t. I, p. 134, 196; par contre W.-G. Ward est pleinement conquis.

D'une habileté dialectique extraordinaire, d'une grande puissance de discussion, allant naturellement aux extrêmes, semant partout l'agitation, Ward devait donner une tournure décisive au parti tractarien, en montrant l'inconsistance du système théologique anglican. D'abord disciple de Whately, puis d'Arnold, lié avec Stanley, il est opposé au mouvement tractarien à ses débuts. Entraîné par ruse aux sermons de Sainte-Marie, puis aux conférences de la chapelle Adam de Brême, il est séduit par Newman; ses objections contre la position tractarienne, soumises à Rogers, sont réfutées par Newman. Sa conversion est achevée par les conférences dans lesquelles ce dernier démontre la nécessité d'une Église pour interpréter les Écritures. Il acquiert la conviction que « si la chrétienté primitive a été corrompue dans le papisme, elle ne se retrouve pas dans l'anglicanisme ». T. Mozley, *Reminiscences*, t. II, p. 5. Cf. W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford movement.* Il n'avait pas pour l'Église d'Angleterre le même attachement que les chefs du mouvement. Mais, membre de l'Église anglicane, il l'acceptait avec loyauté, tout en la jugeant, la comparant avec l'idéal de l'Église qu'il commençait à se former.

Devenu puissant à Oxford, le parti tractarien pouvait intervenir dans les affaires de l'université. Il le fit dans deux circonstances. La nomination, en 1836, par lord Melbourne du Dr Hampden, comme *regius professor* de théologie, suscite leur première intervention. Esprit spéculatif, le Dr Hampden était un orthodoxe rigide, acceptant les doctrines et les *Credo* de son Église. Il avait publié un volume de sermons, qui contenait un exposé remarquable des arguments scripturaires en faveur de la Trinité et une défense du symbole de saint Athanase. Mais, en même temps, il reprenait la doctrine de l'autorité infaillible et suffisante de l'Écriture et rejetait le consentement de l'Église. Il soutenait qu'il y avait des formules qui pouvaient être des interprétations de doctrines ou des déductions scripturaires, appartenant à une époque ou à une école, qu'il fallait les donner comme telles et ne pas les considérer comme affirmations authentiques de la révélation. Il appliquait cette théorie aux 39 Articles, expression de la croyance collective. On l'accuse de latitudinarisme, on lui montre que s'en tenir à la lettre pure de l'Écriture n'était pas suffisant, que rien n'y affirmait une Église organisée, catholique et apostolique. C'est ce que fait Newman, dans *Elucidations of Dr Hampden's theological statement.* Hampden répond en affirmant sa croyance orthodoxe. Arnold prend sa défense dans la Revue d'Édimbourg : *The Oxford malignants and Dr Hampden*, avril 1836. La question est soumise à la « Convocation » : une première tentative échoue, grâce au *veto* des *proctors;* mais, le 5 mai 1836, le corps universitaire manifeste sa réprobation. Cf. Church, *op. cit.*, p. 159-176.

C'est encore la nécessité de défendre la doctrine de l'Église anglicane qui explique la position que prend le parti tractarien, lors du projet d'érection à Oxford d'un monument aux martyrs de la Réforme, Cranmer, Ridley et Latimer. La souscription organisée à l'université devait embarrasser les tractariens. Les Réformateurs avaient donné à l'Église anglicane sa doctrine; ils furent longtemps l'objet d'une grande vénération. Mais les études faites sous l'impulsion du mouvement avaient montré que, sur bien des points, ils étaient indéfendables, qu'ils avaient été des théologiens infidèles et pleins de contradictions, que les circonstances seules leur avaient fait garder les points essentiels du catholicisme et qu'ils étaient attirés plutôt vers les idées de Calvin et de Zwingle. Ainsi pensaient les tractariens. Les amener à souscrire, c'était obtenir le désaveu de leurs idées. Newman et ses amis se tinrent à l'écart et entraînèrent Pusey. La souscription aboutit néanmoins, mais ses promoteurs avaient contraint les tractariens à manifester ouvertement leur déloyauté envers la Réforme.

4° *Attitude des autorités.* — Le mouvement tractarien était un effort loyal pour servir l'Église anglicane. Ses chefs étaient des hommes instruits, de vie austère, estimés dans l'université; ils combattaient pour ce que l'université considérait comme ce qu'il y avait de plus cher et de plus sacré : les privilèges et le salut de l'Église. Cela aurait dû leur attirer la bienveillance des chefs de l'université et de l'épiscopat. Il n'en fut rien

Les chefs de l'université auraient pu agir comme modérateurs; ils demeurèrent d'abord indifférents, se laissant troubler seulement par le bruit de quelque tract nouveau. Il y avait chez eux, dit Church, « sereine ignorance ». *Op. cit.*, p. 245. Ils se moquaient, plaisantaient, raillaient, criaient au papisme. De l'indifférence, ils devaient bientôt passer à l'aversion, après la publication du *Tract 90*, n'ayant pas pris soin de se renseigner, d'entrer en relations avec les tractariens, de juger en connaissance de cause et avec justice.

Les évêques étaient loin de la scène, préoccupés d'autres questions. Trois ou quatre seulement étaient théologiens, l'archevêque Howley, Phillpotts d'Exeter, Kaye de Lincoln, Marsh de Peterborough. Trois appartenaient à l'évangélisme, Ryder de Lichfield, et les deux Sumner de Winchester et de Chester. Le plus en vue était celui de Londres, Blomfield, mais il se reconnaissait incompétent dans les questions soulevées par les *Tracts.* Cf. Church, *op. cit.*, p. 249.

L'attitude des tractariens vis-à-vis des évêques avait été très déférente. Newman aurait voulu les voir prendre la tête du mouvement : la question intéressait l'Église et elle était traitée par des hommes irresponsables. Les tractariens invitaient le clergé à se serrer autour des évêques; il est vrai qu'en même temps ils écrivaient ne pas souhaiter aux chefs de l'Église « une fin plus heureuse de leur vie que la spoliation de leurs biens et le martyre. » Church, *op. cit.*, p. 250. Les évêques furent d'abord indifférents, puis perplexes sur

leur doctrine, quand les *Tracts* se développèrent : on n'avait jamais, d'une part, tant exalté la fonction des évêques, revendiqué pour eux une origine si haute et si sacrée, tant insisté sur leur autorité; d'autre part, le parti évangéliste reprenait faveur auprès des hommes au pouvoir et des autorités ecclésiastiques, et les tractariens les combattaient. Les évêques ne pouvaient soutenir les uns sans mécontenter les autres.

Leur intervention se fait d'abord timidement. L'évêque Phillpotts suggère, dans un mandement de 1836, qu'on établisse la véritable notion de l'Église et des sacrements, mais sans faire allusion aux *Tracts*. L'évêque d'Oxford, Bagot, ami de Newman, mélange les louanges et les critiques à l'adresse du mouvement. Les critiques furent sensibles à Newman, qui aussitôt propose à son évêque d'abandonner ces publications. Celui-ci refuse, promettant d'apporter des adoucissements au blâme, lors de la publication de son mandement. La première attaque violente partit de Chester. L'évêque J.-B. Sumner dépeint le mouvement comme l'œuvre de Satan; en 1838, dans un mandement, il dénonce la « mine creusée sous les fondations de l'Église protestante par des hommes qui habitent dans ses murailles », la mauvaise foi de ceux qui « siègent dans la chaire des réformateurs et qui trahissent la Réforme ». L'évêque de Londres, Blomfield, félicite son collègue de Calcutta d'avoir critiqué les tractariens et lui-même leur reproche d'avoir « altéré la simplicité de l'Évangile de Jésus-Christ. » *A memoir of C.-J. Blomfield*, t. II, p. 15. Cf. Church, *op. cit.*, p. 243-265; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 149-152. Les évêques n'avaient pas compris le but du mouvement; ils se laissaient arrêter par des détails souvent peu importants. Les tractariens avaient d'ailleurs commis des fautes, le mouvement avait été trop rapide pour être tout à fait salutaire; les changements apparaissaient trop considérables de 1833 à 1840 dans l'enseignement, les idées, les pratiques du culte privé et public, pour des esprits non préparés. On avait aussi oublié, remarque Church, *op. cit.*, p. 251, la parole de saint Paul : *Omnia mihi licent sed non omnia expediunt*, I Cor., VI, 12. Il aurait fallu distinguer les grandes vérités centrales qui s'imposaient et les points secondaires qui pouvaient attendre.

V. La crise (1840-1843). — 1° Situation du parti en 1840. 2° Le *Tract 90*. 3° Condamnation du *Tract 90*. 4° Conséquences de la condamnation.

1° *Situation du parti en 1840.* — Le parti tractarien se montre sous un double aspect : théologique et pratique.

Il est toujours et avant tout préoccupé de la notion d'Église. L'Église est-elle une réalité ou une conception de l'esprit? Quels sont ses fondements? Comment discerner la véritable Église de ses contrefaçons? L'Église anglicane est-elle la véritable Église? A-t-elle besoin de réforme? Jusqu'ici aucun tractarien n'avait douté de la légitimité de sa position dans l'anglicanisme, considéré d'abord comme la seule véritable Église, puis comme une branche de la véritable Église. Un changement notable s'était produit dans l'attitude vis-à-vis de Rome. Le pape n'était plus l'Antéchrist; l'Église romaine était aussi un rameau de la véritable Église; mais comme celle d'Angleterre, elle avait ses défauts. Dans un article sur la « Catholicité de l'Église », dans le *British critic*, janvier 1840, Newman constate que, si l'Église d'Angleterre n'a pas les notes de catholicité et d'unité, elle possède les autres caractères de la véritable Église; il espère qu'elle pourra s'unir à celle de Rome, quand celle-ci aura laissé de côté ses « corruptions », corruptions qu'il connaît surtout par les théologiens du XVIIe siècle, qu'il constate dans ce qu'il appelle son esprit d'ambition et d'intrigue, dont il voit une preuve dans l'alliance des catholiques anglais avec O'Connell, dans la politique sans scrupule du clergé romain. En 1841, Newman avait encore la même conviction relativement à son Église : il considère l'Église d'Oxford comme l'Église locale; la vie de l'Église anglicane est une note de sa vérité, elle est le canal divinement établi par lequel la grâce surnaturelle se répand dans l'âme des fidèles. Cf. *Letter to the bishop of Oxford*, 29 mars 1841, dans Church, *op. cit.*, p. 276-280. Pusey, Keble, Marriott, Williams sont dans la même tranquillité. D'autres n'ont plus la même assurance. Ward, Oakley Faber, Dalgairns, ne tarderont pas à voir l'inconsistance d'un pareil système : la vérité de l'Église de Rome leur apparaîtra plus clairement, aux dépens de celle d'Angleterre qui se montre incapable de supporter les réformes proposées. Ils sont séduits par tout le système romain : son principe d'autorité, son idéal de la sainteté, ses habitudes de piété. Pour eux, il n'y a pas de milieu, le système anglican est à garder ou à rejeter.

Pratique, le mouvement cherche à développer une véritable vie chrétienne. Son idéal est exposé dès 1833, dans les *Esquisses de la vie chrétienne primitive*, publiées par le *British magazine* et réunies en volume sous le titre *Church of Fathers :* on doit chercher chez les Pères non seulement la doctrine, mais des exemples et des modèles de vie chrétienne. Cette préoccupation morale se retrouve dans leur façon d'étudier l'Évangile. La théologie évangéliste s'était plus occupée de l'œuvre du Christ que de ses exemples; on regardait les Épîtres de saint Paul comme le dernier mot de l'Évangile, on cherchait des textes pour prouver la suffisance de l'Écriture, le droit à l'interprétation privée, la doctrine de la justification. Les tractariens recherchent le Christ dans l'Évangile, ses leçons de renoncement et d'abnégation. D'où l'importance donnée à la vie intérieure et aux pratiques d'austérité, recommandées dans les sermons de Sainte-Marie.

Dans cette dernière phase la question doctrinale prend le dessus; de très vives controverses sont déclenchées par le *Tract 90*, qui sera en fait le dernier de la série.

2° *Le Tract 90.* — La question de la souscription aux 39 Articles de l'Église anglicane avait déjà été soulevée au début du mouvement. Les tractariens avaient pris position contre les théologiens libéraux, qui en demandaient la suppression et avaient, en 1835, contribué à faire rejeter le projet de ceux-ci. Cf. Church, *op. cit.*, p. 146-158.

C'est contre eux que la question se posait maintenant, dès lors qu'ils avaient habitué à accorder l'importance qu'elles méritaient aux doctrines de l'Église anglicane. On se demandait si ceux qui partageaient les principes catholiques que les tractariens s'efforçaient de rétablir dans l'anglicanisme pouvaient loyalement souscrire aux 39 Articles. Newman voyait là un danger pour le parti : affirmer l'incompatibilité entre la confession de foi de l'Église établie et les idées du mouvement, n'était-ce pas une invitation pour certains à quitter cette Église pour celle de Rome? Pour conjurer ce péril, autant que pour répondre aux accusations de déloyauté, Newman publia, le 27 février 1841, le *Tract 90 : Remarks on certain passages in the 39 Articles.*

Le but de l'auteur est donc de montrer qu'il n'y a pas opposition réelle entre les 39 Articles et l'enseignement qu'il avait défendu, en s'appuyant sur les théologiens du XVIIe siècle, et que certains tendaient à identifier avec la doctrine romaine. Il s'efforce de prouver que les articles n'ont pas touché à ce qui était clairement et évidemment catholique; qu'il est faux que les définitions du concile de Trente y soient contredites : ce qu'ils condamnent, ce sont les abus et

les perversions de la doctrine, non la doctrine elle-même.

Si on lui objecte que les auteurs des articles étaient bien connus, qu'ils avaient voulu établir une barrière infranchissable entre l'Église d'Angleterre et ce qui la rapprochait de Rome, il répond que l'Église actuelle reçoit les articles non pas d'eux, mais d'une autorité plus ancienne, qu'on n'est pas lié par leurs paroles ni par leurs sentiments privés de théologiens et de politiciens ecclésiastiques; que leurs auteurs avaient voulu par ces articles, gagner un grand nombre de leurs contemporains qui auraient été écartés par des déclarations excessives et anticatholiques contre Rome. Ils étaient un compromis, contrairement aux autres réformes d'Allemagne et de Suisse. C'était visible, non seulement dans les articles, mais dans la politique de l'Église établie, attachée obstinément à la continuité et aux formes de l'ancienne hiérarchie; c'était visible dans l'administration des sacrements, dans le *Prayer book*, qui a supprimé beaucoup pour plaire aux protestants, qui a laissé beaucoup pour plaire aux catholiques. «Produit d'une époque anticatholique, ils sont, par la providence de Dieu, tout au moins non anticatholiques et ils peuvent être souscrits par ceux qui aspirent à être catholiques de cœur, de doctrine. »

Il étudie en détail tous les articles communément regardés comme anticatholiques et antiromains, avec une logique serrée, celle d'un théologien habitué à toutes les finesses du langage et aux distinctions les plus subtiles. Ainsi, l'art. VI, affirmant que l'Écriture est la seule règle de foi, est interprété dans ce sens : nous regardons l'Écriture comme règle de foi, en admettant d'autres compléments (liturgie, tradition, écrits des Pères), car on ne peut juger sûrement l'Écriture, sans recourir à ces autres sources. Il explique l'art. XI : justification par la foi seule, en distinguant le moyen intérieur et les moyens extérieurs, v. g. le baptême : il n'y a pas opposition entre eux; la doctrine de l'efficacité instrumentale de la foi n'exclut en aucune façon les œuvres, qui sont, elles aussi, un moyen de justification, mais pas dans le même sens que la foi. L'art. XXII rejette, dit-il, dans la croyance au purgatoire, non pas le purgatoire comme tel, mais le sens qu'il sauve les réprouvés; dans les indulgences, l'idée seulement que le pape peut accorder le pardon des péchés pour de l'argent; dans les images et les reliques, uniquement le culte idolâtrique. Si l'art. XXV repousse le nombre sept des sacrements, on doit distinguer sacrements au sens strict et sacrements au sens large. L'art. XXVIII ne nie pas toute transsubstantiation, mais seulement le changement au corps terrestre et naturel du Christ. Par l'art. XXXI est affirmée seulement la différence entre le sacrifice de la croix et celui de l'autel; il ne nie pas l'existence du sacrifice de la messe. Seul, l'art. XXXVII, rejetant l'autorité de l'évêque de Rome, reste sans changement.

Newman conclut : «C'est notre devoir de comprendre les articles réformés au sens le plus catholique possible. Nous n'avons aucune obligation envers leurs auteurs. Les articles doivent être interprétés dans leur sens grammatical et littéral, non d'après la pensée et le point de vue de leurs auteurs, mais dans le sens de l'Église catholique. » Plusieurs des interprétations proposées par Newman sont maintenant admises dans l'Église anglicane. Elles sont d'accord avec les anciennes liturgies; elles n'étaient pas nouvelles et avaient déjà été faites dans deux tracts précédents, sur la prière pour les morts et dans la *Catena* sur le sacrifice de la messe. Mais dans l'ensemble, elles allaient trop à l'encontre des idées courantes, pour ne pas créer de l'agitation.

3° *Condamnation du Tract 90.* — En quelques semaines douze mille exemplaires sont vendus, preuve de l'intérêt qu'il souleva. Mais cette tentative de donner aux articles une interprétation catholique devait être grosse de conséquences. Newman le sentait. C'était, dira-t-il dans l'*Apologie*, « une question de vie ou de mort». De l'accueil qui serait fait au *Tract*, on pourrait juger de ce que l'anglicanisme pourrait supporter de catholicisme. Si l'essai ne réussit pas, des mesures extrêmes s'imposeront. Parmi les tractariens, Keble ne voyait rien à reprocher à l'attitude prise par le chef; J. Mozley, dans une lettre du 8 mars 1841, reproduite par Church, *op. cit.*, p. 287-288, la reconnaît normale et conforme à l'enseignement des anciens théologiens anglicans. Ward, tout en étant d'accord avec Newman, avait prévu qu'elle déclencherait une vigoureuse attaque chez les adversaires. De fait l'agitation soulevée fut considérable. Pour ceux qui avaient toujours regardé les articles comme clairs et précis dans le sens protestant, c'était attaquer une position qui leur était chère. S'efforcer de mettre d'accord l'anglicanisme et l'Église romaine, était pour beaucoup un sujet de crainte. On ne remarquait pas que l'auteur maintenait toujours avec autant de force qu'autrefois la position et les droits de l'Église établie; le seul fait d'affirmer la possibilité de mettre le contenu des articles en harmonie avec la doctrine autoritaire de Rome, était regardé comme incompatible avec la loyauté envers l'Église anglicane.

C'est ce que pensèrent les autorités de l'université, saisissant l'opportunité de frapper le parti de Newman. Dès le 8 mars, quatre *senior tutors*, dont Tait de Balliol ancien tractarien, accusent l'auteur de fournir le moyen, en cas de vues romaines, de violer l'engagement solennel pris envers l'université par la souscription aux Articles. Le 15 mars, les « chefs de maisons », refusant d'entendre la défense que Newman avait préparée, déclarent que « ces modes d'interprétation suggérés dans le dit *Tract*, détournent plutôt qu'ils n'expliquent le sens des 39 Articles et, conciliant la souscription aux Articles avec l'adoption d'erreurs qui leur sont contraires, en annulent l'objet et sont incompatibles avec l'obéissance due aux statuts de l'université ». Church, *op. cit.*, p. 292.

Cette sanction fut, de la part des autorités d'Oxford, une faute très grave, qui permit à l'auteur du *Tract* de montrer sa supériorité sur ceux qui l'avaient moins condamné qu'insulté. Ses amis prirent hardiment sa cause en mains : Keble, Pusey, Ward, ce dernier exagérant encore la portée du *Tract* et réclamant pleine tolérance pour les doctrines condamnées comme romaines; des marques de sympathie viennent de *high-churchmen* qui s'étaient séparés de lui, lors de la publication des *Remains* de Froude : Hook, Perceval, Moberly, Palmer...

Il est à remarquer qu'aucune réfutation ne fut opposée à Newman; on ne discuta pas ses doctrines et ses interprétations des Articles : on se contenta de l'accuser de romanisme; on vit dans la publication du *Tract* la manifestation d'un complot, l'œuvre ambigüe d'un traître qui voulait se détacher de l'anglicanisme au profit de Rome. C'est le début de l'accusation de « malhonnêteté », de « jésuitisme », qui ne disparaîtra qu'après la publication de l'*Apologie*. Arnold écrit, le 30 octobre 1841 : «Mes sentiments vis-à-vis d'un catholique romain sont différents de ceux que j'éprouve pour un newmaniste, car j'estime le premier un ennemi loyal, et l'autre un traître. » Stanley, *Life of Arnold*, t. II, p. 245.

L'université ne se contente pas de sa victoire sur Newman. Elle s'en prend à ses amis. En juin 1841, Ward est destitué de sa chaire à Balliol; Is. Williams est écarté de la chaire de poésie, abandonnée par Keble, à cause de ses relations avec Keble et avec Newman; Church doit se démettre de ses fonctions de *tutor* à

Oriel; les étudiants sont prévenus que leur attachement à la cause tractarienne peut compromettre leur avenir : on leur impose, contrairement aux statuts, la soutenance de thèses qu'ils ne peuvent défendre sans renier leurs convictions. Cf. Church, *op. cit.*, p. 320-324.

Ces vexations ne sont rien à côté de la mesure que l'université va prendre contre Pusey. Pusey avait déjà été accusé de romanisme, en 1841, alors qu'il était allé en Irlande étudier la vie monastique, qu'il désirait rétablir dans l'Église anglicane; il avait cherché, en 1842, à couvrir les ardents du parti, en exposant à l'archevêque de Cantorbéry que les grands responsables de leur attitude étaient les anglicans qui les repoussaient et les jetaient dans les bras de l'Église romaine. Il était suspect. On saisit la première occasion de le frapper. Le 14 mai 1843, pour compléter son ouvrage sur le baptême, il donne, dans l'église de Christ Church, un sermon sur l'eucharistie. Il veut rendre plus fréquente l'administration de ce sacrement qui n'est autorisée qu'une fois par mois à Christ Church; il ne cache pas sa foi en une présence réelle objective. Or, quelques jours après, le Dr Faussett, professeur de théologie à Margaret, dénonçait le sermon au vice-chancelier comme contenant une doctrine hérétique et le vice-chancelier commençait aussitôt la procédure. Pusey envoie le texte de son sermon et demande à être entendu. Pas plus qu'on ne l'avait fait pour Newman, à propos du *Tract 90*, on ne fit droit à sa requête. Sans avoir été entendu, sans qu'on lui eût fait connaître de façon précise l'accusation, ni d'où elle venait, sans qu'il eût pu savoir quels étaient les passages incriminés, ni en quoi ils étaient opposés aux Articles, Pusey était condamné le 27 mai, pour avoir enseigné une doctrine contraire à celle de l'Église d'Angleterre et, le 2 juin, par l'autorité du vice-chancelier, il était suspendu de la prédication dans l'université, pendant deux ans. Une requête, signée d'hommes appartenant à tous les partis, fut présentée au vice-chancelier, pour connaître les fondements de la sentence : elle fut refusée. De Londres, une protestation arriva contre ce déni de justice, signée entre autres par Gladstone et Coleridge. Le vice-chancelier se fâcha : il réprimanda hommes d'État et laïques, non seulement parce qu'ils prétendaient intervenir dans ses propres fonctions, mais parce qu'ils se rendaient coupables du plus grand crime, du crime académique, du crime de troubler la paix de l'université. Cf. Church, *op. cit.*, p. 327-335.

La réprobation du *Tract 90* ne vint pas seulement de l'université. Ce qui affecta le plus Newman, ce fut l'intervention de l'évêque d'Oxford, intervention qui devait mettre fin à la publication des *Tracts*. Tout en condamnant l'écrit, l'évêque voulait ménager l'auteur. Il demanda conseil à l'archevêque de Cantorbéry, qui recommanda de mettre fin à une controverse dangereuse. Des négociations s'engagèrent alors, par l'entremise de Pusey, entre l'évêque d'Oxford et Newman. L'évêque aurait voulu le désaveu du *Tract* par son auteur et sa suppression. Newman répond que, si on lui impose un tel reniement, il résignera sa cure de Sainte-Marie. On arrive à établir un compromis : les membres du parti ne publieront plus de *Tracts*, mais le *Tract 90* ne sera ni condamné ni supprimé. Même une nouvelle édition parut, avec des notes justificatives. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 337-338; Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 183 sq. Pour conclure cette affaire, Newman écrivit à son évêque une lettre où il expliquait la doctrine du *Tract*, sans en rien retrancher, mais en insistant sur ce qu'il disait contre Rome. L'évêque répondit en félicitant et en remerciant l'auteur. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 337-343. C'en était fait des *Tracts*. Newman se montra satisfait : il avait évité une condamnation épiscopale; il espérait qu'en gardant le silence, il désarmerait ses adversaires. Il se trompait.

En moins d'un an, 1841-1842, quarante-deux évêques censurent le *Tract 90* : ils répudient l'interprétation donnée aux Articles, comme entachée de romanisme, déloyale envers l'Église, propre à susciter le schisme ou l'apostasie. L'un d'eux le déclare l' « œuvre de Satan ». Les deux membres les plus influents de l'épiscopat anglais, l'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres, se laissent entraîner par le mouvement de réprobation, de même que l'évêque le plus *High Church* Phillpotts d'Exeter. Et, ce qui fut plus pénible à Newman, l'évêque d'Oxford, au mépris des engagements pris, ajouta sa condamnation aux autres censures. La proscription du *Tract* ne parut pas encore suffisante : les évêques de Londres et de Winchester refusent à l'ordination des clercs suspects de newmanisme. Cf. *Lett. and Corr.*, t. II, p. 350-390. La réaction était complète : elle parut accentuée encore par l'affaire de l'évêque protestant de Jérusalem.

Pour préparer les voies à une reconnaissance par l'Église d'Angleterre de la nouvelle Église d'État de Prusse, le ministre Bunsen avait émis le projet de faire nommer un évêque protestant à Jérusalem, alternativement par la Prusse et par l'Angleterre : sacré par les évêques anglais, il aurait juridiction sur les protestants anglais et allemands de Palestine. L'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres acceptèrent, et le bill fut voté en 1841 : c'était, contrairement au but poursuivi par les tractariens, rattacher plus étroitement l'anglicanisme au protestantisme, faire à l'hérésie une concession qui, écrivait Newman à son évêque, « privait son Église du droit d'être considérée comme une branche de l'Église universelle. » Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 224.

4° *Conséquences de la condamnation du Tract 90.* — 1. *Sur le chef du mouvement : retraite de Newman à Littlemore.* — La condamnation du *Tract 90* avait montré que l'Église d'Angleterre était incapable de supporter les doctrines catholiques des tractariens. Ces derniers commençaient à être rejetés par leur Église : iraient-ils à Rome, plutôt que de retomber dans le protestantisme? Wiseman, qui venait, en 1840, d'être nommé coadjuteur de Mgr Walsh, vicaire apostolique du centre, avait, depuis les débuts du mouvement, les regards fixés sur lui, espérant, malgré la défiance des catholiques anglais, qu'une ample moisson s'offrirait bientôt à l'Église romaine. Cf. J. Guibert, *op. cit.*, p. 173-201. Newman voit le danger. Il veut l'écarter, en affirmant de nouveau les titres de l'anglicanisme. Il se dit que, si la situation de son Église est anormale, elle n'est pas illégitime. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 346-349; que, parmi les adhérents du parti, un seul jusqu'ici lui a échappé, Sibthorpe, *fellow* de Magdalen, converti en 1841. Dans une série de quatre sermons, décembre 1841, il démontre la légitimité de l'anglicanisme, à l'aide d'une théorie nouvelle, celle de Samarie. Séparée de Juda, Samarie demeurait le peuple élu; Dieu continuait à lui envoyer ses prophètes; les Samaritains n'étaient pas tenus d'aller à Jérusalem. L'Église d'Angleterre est séparée de Rome; mais, mieux que Samarie, elle a gardé les signes de l'alliance, les sacrements; la vie divine se manifeste en elle par des grâces extraordinaires : on n'est donc pas obligé de la quitter pour Rome; on doit lui garder foi et confiance.

On sent que, par cette comparaison, il veut, non seulement arrêter les autres sur le chemin de Rome, mais se convaincre lui-même. Déjà, en 1839, le doute avait pris possession de lui. Ses études sur les monophysites, qui l'avaient amené à reconnaître que la situation de ces derniers vis-à-vis de Rome était iden-

tique à celle des anglicans, la lecture d'un article de Wiseman, *The anglican claims*, dans la *Revue de Dublin*, août 1839, qui lui fit faire le même rapprochement entre les donatistes et les anglicans et qui lui donna l'obsession de cette parole de saint Augustin *securus judicat orbis terrarum*, tout cela l'avait troublé si fort qu'il émet, pour la première fois, devant des amis intimes, Rogers et H. Wilberforce, l'idée d'une conversion possible au catholicisme. Mais bientôt son trouble s'apaise : ses doutes ne sont-ils pas l'œuvre du démon? Si c'est l'appel de Dieu, il se reproduira. On sent ce désir de se rassurer pleinement dans le sermon sur les appels divins, *The divine calls*, octobre 1839. Voir sur son état d'âme à cette époque sa réponse à Manning, le consultant sur le moyen de retenir une personne dans l'anglicanisme, dans Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 184-186.

Le calme de sa conscience ne pouvait être que de peu de durée. En préparant son livre sur les ariens, en 1841, il aboutit à la même conclusion qu'à propos des monophysites : les ariens purs sont les protestants, les semi-ariens les anglicans, Rome est toujours la même. « L'Église d'Angleterre a tort, dit-il à son vicaire Is. Williams, le devoir est de se joindre à elle. » *Autobiography of Is. Williams*, p. 110. « Je crains, écrit-il à Hope, le 17 octobre 1841, d'être obligé de dire que le seul moyen de garder l'Église d'Angleterre est d'envisager ouvertement la possibilité de la quitter et d'agir en conséquence. » *Lett. and corr.*, t. II, p. 356.

De telles préoccupations intérieures lui rendaient pénible l'exercice de ses fonctions de curé de Sainte-Marie et délicate la direction du mouvement. Il avait interrompu les *Tracts* pour plaire à son évêque; de lui-même il abandonne la direction du *British critic*, il met fin aux conférences théologiques qui se tenaient chez Pusey, il laisse l'administration de sa paroisse à son vicaire, Is. Williams, et se retire à Littlemore, emmenant avec lui sa bibliothèque théologique et patristique.

Des amis viennent le rejoindre dans sa retraite. N'était-ce pas le moment de réaliser le projet de restauration des ordres religieux, qu'il avait caressé en 1840? Ce serait donner une arme nouvelle à ses adversaires : il y renonce. Néanmoins, c'est une véritable vie monastique que l'on mène à Littlemore, à partir de 1842 : office en commun, pendant quelque temps office de nuit, méditation, confession, communion fréquente, jeûnes et abstinence, étude... Au dehors on ne s'y trompe pas. L'évêque d'Oxford demande, en avril 1842, des explications sur cet essai de restauration monastique. Newman ne peut que se plaindre de la malice de ses adversaires qui ne cessent de le poursuivre de faux rapports, malgré le silence qu'il observe depuis le *Tract 90*.

Ce silence, il ne le rompra que pour rétracter, dans un article du *Conservative journal* d'Oxford, février 1843, ses anciennes attaques contre Rome : il rejette la responsabilité de ces dénigrements sur les théologiens du XVIIe siècle, qu'il a suivis aveuglément et qui l'ont trompé. Il considère dès lors la communion catholique comme la véritable Église des apôtres; mais il retient toujours ses disciples, pressés de s'unir à Rome: c'est pour lui un devoir de loyauté envers l'anglicanisme, envers ceux qui lui ont confié leurs enfants; il considère également qu'il est de leur intérêt de ne pas agir avec précipitation. C'est ainsi qu'il retient Faber, fortement impressionné par l'audience qu'il vient d'obtenir de Grégoire XVI, et Ward, qui disait : « Newman est mon pape, sans sa permission je ne puis remuer. » W. Ward, *op. cit.*, p. 241.

Les conversions commençaient cependant. Newman avait reçu à Littlemore, en 1842, un jeune Écossais, Lockhard, arrivé à Oxford en 1839, gagné au mouvement par les *Remains* de Froude, le tract de Pusey sur le baptême, les sermons de Sainte-Marie et le *Tract 90*. Il doute du pouvoir d'absoudre des prêtres anglicans; Newman ne peut lui répondre; mais il obtient de lui l'engagement d'écarter toute idée de changement pendant trois ans. Au bout d'un an, après une retraite de trois jours, sous la direction d'un religieux rosminien, le P. Gentili, Lockhard abjure, août 1843. Pour dégager sa responsabilité, Newman écrit à son évêque, lui exposant comment Lockhard avait manqué à sa parole. Malgré tout, sa position dans l'anglicanisme devient intenable : il ne voit d'autre solution que la résignation de sa cure, car il prévoit d'autres défections, dont on le rendra responsable. Il s'en ouvre à Keble, *Lett. and corr.*, t. II, p. 422, à Pusey, à ses amis, à ses sœurs, qui combattent sa résolution. *Lett. and corr.*, t. II, p. 418-421. C'est en vain. Il est décidé, depuis quelque temps déjà. La conversion de Lockhard n'est que l'occasion. « Je ne suis pas, écrit-il à J.-B. Mozley, un assez bon fils de l'Église pour pouvoir garder en conscience le bénéfice que je tiens d'elle. J'aime trop l'Église de Rome. » *Lett. and corr.*, t. II, p. 423. Le 18 septembre 1843, il signait à Londres sa démission; le 24, il donnait à Sainte-Marie son dernier sermon, sans aucune allusion à sa retraite; le 25, il faisait à Littlemore ses adieux à ses auditeurs anglicans, traitant dans son sermon de la séparation des amis, terminant par « une plainte déchirante à l'adresse de l'Église qu'il a tant aimée et qui le rejette ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 281. Newman rentrait dans la communion laïque.

2° *Sur le parti : la scission.* — La « séparation des amis » se faisait déjà dans le parti tractarien. Parmi ses adhérents, ceux du début continuaient à suivre l'ancienne voie. Très attachés à l'Église d'Angleterre et prévenus contre Rome, ils voulaient ramener leur Église à l'idéal des théologiens du XVIIe siècle et la fortifier ainsi contre Rome. Keble et leurs premiers partisans se montraient satisfaits de la position de l'Église anglicane : il y avait des anomalies dans toutes les Églises, mais pas plus dans la leur que dans les autres. On voyait dans Rome un système définitivement corrompu, avec quelques choses bonnes et catholiques; on était antiromain autant qu'antiérastien.

Les jeunes disciples, Ch. Seager, J.-B. Morris, Fr. Faber, Fr. Oakley, J.-D. Dalgairns, W.-G. Ward, n'avaient plus les mêmes idées. Dès le début de leur adhésion, ils regardèrent vers Rome. La situation est renversée. Ce n'est plus l'Église romaine qui est mise en jugement, mais celle d'Angleterre que l'on proclame déchue, dont la position est indéfendable. Il faut non plus l'élever comme une Église indépendante, mais la rapprocher de la catholicité parfaite de l'Église de Rome. L'expression d'un de ces ardents, rapportée par Church, « combien je hais ces anglicans », *op. cit.*, p. 242, est significative.

Les *Remains* de Froude avaient contribué à discréditer les réformateurs du XVIe siècle. W.-G. Ward étale son amour pour l'Église romaine, pour ses théologiens, pour les maîtres de sa dévotion mystique et ascétique. Pour lui, l'anglicanisme n'est pas à corriger : c'est un système à conserver ou à rejeter; il insiste sur la position dégradée de l'Église établie : elle ne peut qu'implorer humblement, aux pieds de Rome, son pardon et son relèvement. Les relations de Ward et d'Oakley avec des convertis catholiques, Pugin et Philipps, avec Wiseman qui se préoccupe des moyens de réaliser l'union des deux Églises, la visite qu'ils font enthousiasmés au monastère cistercien de la Grâce-Dieu, près d'Oscott, exaltent leur romanisme, qu'ils exposent ouvertement dans le *British critic*. Cf. W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford movement*, p. 190-201; *Life and times of card. Wiseman*, t. I, p. 371 sq.

Cette attitude n'était pas sans inquiéter les chefs du mouvement. Dans un article du *British critic*, avril 1839, sur l'état des partis religieux, Newman avait déjà constaté les exagérations de certains de ses disciples, « gens trop jeunes pour être sages, trop généreux pour être prudents, trop chaleureux pour être modérés ». Il ne voit pas là un réel danger. On commence à constater des appréhensions chez lui, à ce sujet, à partir de la fin de 1839, des craintes de voir cet état d'esprit aboutir à des conversions individuelles. L'alarme est plus grande, quand on prend connaissance de la lettre publiée dans l'*Univers* de Paris, le 13 avril 1841, donnée comme provenant d'un jeune oxfordman, mais que l'on sait écrite par Ward en collaboration avec Dalgairns. Dans ce manifeste, ceux-ci notent les perspectives d'union des deux Églises, leur brûlant désir de se réunir aux catholiques, leur sincère amour du Siège apostolique, centre de la chrétienté. Ils invitent les catholiques à ne pas espérer de conversions individuelles, mais à se réformer eux-mêmes pour faciliter la réunion et terminent en demandant des prières à cette intention. Pusey réclame des explications à Ward : celui-ci répond par une nouvelle affirmation de son amour pour Rome, par son désir de s'unir à elle, désir entravé seulement par sa confiance en Newman, qui est d'ailleurs d'accord avec lui. Cf. W. Ward, *op. cit.*, c. VIII. Interrogé par Pusey, Newman, qui goûte peu la logique outrancière de Ward, mais qui admire sa nature généreuse et qui sent qu'il est dans la vérité, est embarrassé pour avouer à Pusey la conformité de leurs sentiments, bien qu'il ne soit pas disposé à le suivre. Inquiets, des tractariens se séparent de Newman : c'est le cas de son vicaire, Is. Williams, qui quitte Oxford, de son confident le plus intime et le plus aimé, Rogers, qui se retire à Londres et lui écrit, le 3 avril 1843, une lettre pleine de sentiments profonds et délicats, mais marquant la rupture de leurs relations. Cf. *Letters of lord Blackford* (Rogers), p. 110-111; Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 262-263.

VI. Le dénouement. — L'attitude hostile des évêques et de l'université, la position singulièrement avancée des ardents parmi les tractariens, vont disloquer définitivement le parti : beaucoup, continuant leur évolution, iront à l'Église romaine, à la suite de Newman; les autres, à la suite de Pusey, resteront fidèles à l'anglicanisme et poursuivront l'œuvre du début. Trois faits vont précipiter ce dénouement : l'accueil fait à la publication des *Vies des saints anglais*, la condamnation de l'*Idéal d'une Église chrétienne* de Ward, l'étude de Newman sur le *Développement de la doctrine chrétienne*.

1° *Les vies des saints de l'Église d'Angleterre.* — En 1843, Newman avait pris la direction d'une grande collection, consacrée à la vie des saints anglais. En 1844, Dalgairns faisait paraître celle de saint Étienne Harding. On l'accuse d'exalter l'Église romaine. Gladstone, Pusey et d'autres se font l'écho de ces plaintes. Ils demandent que l'on commence par des vies moins romaines. « Il n'y en a pas », répond Newman, et il renonce à diriger la collection : les vies paraîtront désormais sous la responsabilité personnelle de leurs auteurs. C'était une nouvelle expérience, qui permettait de conclure que « l'Église anglicane ne pouvait pas porter la vie de ses saints ». *Memoirs of J.-R. Hope-Scott*, t. II, p. 24 sq.

2° *L'idéal d'une Église chrétienne de W.-G. Ward.* — Les tendances romaines fortement accentuées de Ward jetaient l'émoi parmi les modérés du parti. Palmer, fin 1843, publie dans le *British critic*, un article où il oppose l'enseignement des derniers écrivains de la *Revue* à celui des premiers *Tracts for the times* et où il dénonce la tendance romanisante de Ward et de ses amis. Ne pouvant répondre dans la *Revue*, qui avait cessé de paraître, Ward publie un gros volume, en juin 1844, intitulé : *Ideal of christian Church considered in comparison with existing practice:* il voulait exposer ce qu'il croyait être sa position et la justifier aux yeux des lecteurs justes et intelligents.

Après avoir établi ce qu'il concevait être l'idéal d'une Église chrétienne, il affirme que l'Église romaine seule le réalise et il démontre en détail que l'Église anglicane, en dépit de ses affirmations, ne satisfait pas pleinement aux conditions requises. La solution proposée est claire : l'Église d'Angleterre doit se réformer en prenant Rome pour modèle. On pourra procéder graduellement, mais on doit reconnaître son autorité divine et se repentir de s'être séparé d'elle.

Quant à sa position personnelle, elle est en conformité avec les vues précédentes : il accepte et enseigne toute la doctrine romaine. « Nous trouvons, dit-il... tout le cycle de la doctrine romaine graduellement accepté par nombre d'ecclésiastiques anglais... Trois années ont passé depuis que j'ai dit ouvertement qu'en souscrivant aux Articles je ne renonçais pas à la doctrine romaine; maintenant je garde mon poste de *fellow*, sous la mouvance de cette signature, et je n'ai reçu de censure ecclésiastique sous aucune forme. » *The ideal*, p. 565-567.

La censure ne devait pas tarder. Dès la rentrée de l'université, on s'occupe du livre : il fut facile d'en extraire plusieurs propositions alarmantes. En décembre 1844, les « chefs de maisons » annoncent leur intention de soumettre à la « Convocation » les trois mesures suivantes : censure du livre; dégradation de l'auteur; addition aux statuts d'un article imposant à ceux qui devaient souscrire les 39 Articles l'obligation de déclarer qu'ils les entendaient au sens où ils furent publiés et où ils furent imposés par l'université, avec peine d'exclusion contre quiconque refuserait cette déclaration. De ces trois mesures, la première seule paraissait raisonnable; la seconde était « mesquine et injuste », Church, *op. cit.*, p. 377; la troisième était surtout inopportune, comme imposant un nouveau *test* : elle atteindrait non seulement les tractariens, mais aussi tous ceux qui revendiquaient une plus grande liberté d'interprétation. Elle fut retirée par le vice-chancelier, craignant que le rejet de cette mesure n'entraînât l'insuccès de la condamnation de Ward. On lui substitua une proposition de censure formelle des principes du *Tract 90*, que les chefs de maisons acceptèrent le 4 février; de la sorte, le maître serait atteint en même temps que le disciple. La « Convocation » se réunit le 13 février 1845. Ward se défendit avec vigueur et habileté. Les deux premières mesures, la censure et la dégradation, furent votées. Quand on en arriva à la condamnation du *Tract 90*, le *senior proctor*, Guillemard, prononça la formule : *Nobis procuratoribus non placet.* Newman était sauvé de la flétrissure publique de malhonnêteté, car tel était bien le sens que l'on voulait donner à la censure. Cf. Fr. Rogers, *Short appeal to members of Convocation on the proposed censure on n° 90*, dans Church, *op. cit.*, p. 383-384. Oakley, attaché à la chapelle d'Old Margaret Street, à Londres, voulut suivre son ami Ward dans sa disgrâce : il écrivit au vice-chancelier qu'il partageait les opinions de celui qui venait d'être condamné, à son évêque « qu'il croyait à toute la doctrine romaine, bien qu'il ne revendiquât pas le droit de l'enseigner ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 305. Déféré à la Cour des arches, il fut frappé de suspense perpétuelle.

3° *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne.* — Pendant qu'on essayait de l'atteindre à la « Convocation » du 13 février 1845, Newman demeurait calme à Littlemore : une condamnation ne lui aurait pas déplu Il y aurait vu, écrit-il à Pusey, la circonstance extérieure qu'il attendait et qui l'aurait aidé à prendre

une décision. Liddon, *Life of Pusey*, t. II, p. 428. Il voulait, avant de faire le pas décisif vers Rome, éclairer encore un point qui demeurait obscur : les dogmes nouveaux, dans lesquels il voyait une corruption de l'ancienne croyance, ne seraient-ils pas un développement légitime de la doctrine catholique? Son attention sur ce sujet avait déjà été attirée par un sermon de Wiseman, en 1839. Cf. W. Ward, *Life and times of card. Wiseman*, t. I, p. 314-319; il le considère attentivement, à partir de 1843; à la fin de 1844, il se décide à écrire un essai, des conclusions duquel dépendra le parti qu'il prendra vis-à-vis de son Église. Mais point n'est besoin d'attendre la conclusion du travail : son parti est pris dès la fin de 1844. Il en prévient ceux de ses amis qui n'ont pas encore pu se faire à cette idée, Pusey en particulier. Cf. *Lett. and corr.*, t. II, p. 457-466. Ce dernier cherche en vain à le faire revenir sur sa décision; il n'a plus qu'un espoir, c'est que les disciples ne suivront pas le maître. Liddon, *op. cit.*, t. II, p. 433. On remarque d'ailleurs un changement dans la vie religieuse de Newman : il cesse de lire le service anglican de la communion. Enfin, le 3 octobre 1845, il demande au prévôt d'Oriel de rayer son nom des livres de l'université; le 6 octobre, il terminait l'avertissement à l'*Essay on the development of christian doctrine*. Il n'eut pas la patience d'attendre l'impression du volume : le 8 octobre, il accueillait à Littlemore le P. Dominique, passionniste, qui le recevait le lendemain dans l'Église catholique.

VII. Conclusion. — La conversion de Newman, dit Gladstone, « forme époque dans l'histoire de l'Église d'Angleterre ». *Life of bishop Wilberforce*, t. I, p. 328. C'est un fait de la plus grande importance pour le catholicisme et pour l'anglicanisme.

Le clergé catholique anglais n'eut pas de part dans ce résultat. Comme l'ont bien fait remarquer le P. Morris et le cardinal Manning, Newman s'est converti « sans avoir subi l'influence d'aucun catholique vivant, sans avoir mis le pied dans une Église catholique, ni vu la figure d'un prêtre catholique ». Thureau-Dangin, *op. cit.*, t. I, p. 315. Si l'on excepte Wiseman et le P. Spencer, converti en 1830, les catholiques anglais n'eurent jamais confiance dans les heureux résultats que pouvait avoir le mouvement d'Oxford : ils se défiaient des tractariens et peut-être redoutaient-ils l'afflux au milieu d'eux d'hommes supérieurs, formés par la forte discipline intellectuelle d'Oxford. Ils triomphèrent lorsqu'ils apprirent que le nouveau converti Sibthorpe était retourné à l'anglicanisme.

C'est, avec la grâce divine, l'aspect contradictoire de l'anglicanisme, qui a conduit à Rome nombre de tractariens. L'Église d'Angleterre se prétendait catholique et voulait être conforme au christianisme des premiers siècles. L'étude de la littérature patristique montra qu'il n'en était rien, tandis que le système romain, dans sa doctrine et sa pratique, ne présentait, des origines au XIXe siècle, aucune solution de continuité. C'est l'argument principal, auquel s'ajoute l'impuissance fondamentale de l'Église d'Angleterre, étroitement liée au pouvoir temporel, à défendre efficacement sa position actuelle, à conserver la doctrine que lui avaient léguée les théologiens du XVIIe siècle. La conclusion s'imposait. Avant Newman, W.-G. Ward avait abjuré, en septembre 1845. Cf. W. Ward, *op. cit.*, p. 357-366. Après lui vint Dalgairns, 29 septembre 1845, l'un des jeunes hôtes de Littlemore, suivi par Ambr. Saint-John, le 2 octobre; le 9 octobre, Stanton et Bowle se font recevoir dans l'Église catholique par le P. Dominique, avec Newman; puis vinrent F.-W. Faber, Oakley, Coffin, T. Meyrick, A. Christie, R. Simpson, et l'année suivante, J.-S. Northcote, J.-B. Morris, G. Ryder, D. Lewis. Plus de trois cents conversions de clergymen, de gradués de l'université, de laïques, sont la conséquence immédiate de celle de Newman. L'Église catholique d'Angleterre reprenait une nouvelle vigueur : c'était bien, comme le dit Lecky, « le plus grand événement dans cet ordre d'idées depuis les Stuarts ». W. Ward, *Life and times of card. Wiseman*, t. I, p. 138.

Dans l'anglicanisme, s'opère, à la suite du mouvement d'Oxford, un nouveau classement des partis. Il se produit un nouveau genre de libéralisme, sorti de l'enseignement d'Arnold et du collège de Rugby, plus hardi et plus indépendant que les anciennes formes, plus tranchant dans ses critiques, accordant de moins en moins d'importance à la tradition, n'ayant pas, comme les tractariens, le respect du passé. Il se développera au grand étonnement des « chefs de maisons », il renversera les autorités victorieuses des tractariens, et bouleversera de fond en comble les institutions universitaires. Cf. Church, *op. cit.*, p. 390-393.

Les chefs du parti tractarien, Pusey, Keble, Marriott, demeurèrent fidèles à l'Église anglicane : leur attitude fut un nouveau point de départ pour ceux qui croyaient à la vérité de l'anglicanisme. Influencés par le courant romain, ils reconnaissaient, tel Is. Williams, ce qu'il y avait de bien à Rome, ce qu'il y avait de mal dans l'anglicanisme, sans songer à se soumettre à Rome. « Nous pouvons nous taire, disaient-ils, mais, tout en n'ayant aucun désir d'abandonner l'Église d'Angleterre, nous ne pouvons rejeter la croyance que l'Église d'Occident, sous la direction de Rome, est une branche vraie, vivante, vénérable, de l'Église chrétienne. Il y a des dangers dans une telle croyance, mais on peut y pourvoir... » Church, *op. cit.*, p. 399-400. Pour y pourvoir, ils faisaient appel à la vitalité et à l'expérience, aussi bien qu'à l'histoire et aux caractéristiques essentielles de l'Église d'Angleterre, actuellement existante : comme toute autre, elle a des lumières et des ombres dans son enseignement et dans sa vie. Pusey et Keble s'efforceront à le montrer, étendant leur action en dehors d'Oxford, à Londres et dans tout le pays, ce que Newman n'avait pas songé à faire. Les idées du mouvement d'Oxford trouveront leur continuation et leur réalisation dans le puseyisme et le ritualisme.

I. Ouvrages exposant la doctrine tractarienne et écrits de controverse. — Les articles et travaux de J. H. Newman, *Tracts for the times by members of the University of Oxford*, 6 vol., 1833-1842; *Elucidations of Dr Hampden's theological statement*, Oxford, 1836; *Letter to the Margaret professor of divinity on M. R.-H. Froude's statements on the Holy Eucharist*, 1836; *Lectures on the prophetical office of the Church, viewed relatively to romanism and popular protestantism*, 1837; *Parochial sermons*, 6 vol. 1837-1842; *A letter to the Rev. Faussett on certain points of faith and practice*, 1838; *Lectures on justification*, 1838; *A letter addressed to the Rev. R.-W. Jelf, D.D., in explanation of n° 90 in the series called « Tracts for the times »*, 1841; *A letter to Richard Bagot, bishop of Oxford, on occasion of n° 90 in the series called « Tracts for the times »*, 1841; *The Church of Fathers*, 1842; *Plain sermons*, 1843; *Lifes of the english saints (S. Bettelin, S. Edilward, S. Gundleas)*, 1843-1844; *An essay on the development of christian doctrine*, 1845; *Loss and gain*, 1848; *Lectures on certain difficulties felt by anglicans in submitting to the catholic Church*, 1850; *Certain difficulties felt by anglicans in catholic teaching, considered in twelve lectures addressed in 1850 to the party of religious Movement of 1833; Apologia pro vita sua*, 1864; *The via media of the anglican Church*, 2 vol., 1877; dans le *British magazine*, 1833-1836, *The Church of Fathers, primitive christianity, Convocation of Canterbury, Home thoughts abroad*; dans le *British critic*, 1839-1842, *Palmer's view of faith and unity, Anglo-american Church, The catholicity of the anglican Church, The protestant idea of Antichrist, Milman's view of christianity, The reformation of the eleventh century, Private judgement*; dans le *Conservative journal*, 1843, *Retractation of anticatholic statements*; dans *Dublin Review*, juin 1846, *John Keble, fellow of Oriel*.

Dickinson, *A pastoral epistle from His Holiness the pope to some members of the university of Oxford faithfully translated from the original latin ;* Ed. B. Passey, *An earnest remonstrance to the author of the Pope's pastoral letter*, 1836; du même, *Spiritual letters*, éditées par Johnston et Newbolt; Jager, *Le protestantisme aux prises avec la doctrine catholique, ou controverse avec plusieurs ministres anglicans, membres de l'université d'Oxford*, Paris, 1836; H. Newman et J. Keble, *Remains of the late H.-R. Froude*, 1838-1839; Th. Turton, *The roman catholic doctrine of the eucharist : the scriptural argument considered in reply to Dr Wiseman's argument from Scripture*, 1837; du même, *Observations on Dr Wiseman's reply*, 1839; G. Faussett, *Sermons : Revival of popery*, 1838; Faber, *Tracts on the Church and the Prayer book*, 2 séries, Londres, 1839-1840; W. Palmer, *The apostolical juridiction and succession of the episcopacy in the British Churches indicated against the objections of the Dr Wiseman*, dans *Dublin Review*, 1840; du même, *Letters to Dr Wiseman on the errors of romanism in respect to the worship of saints, satisfaction, purgatory, indulgences and the worship of images and relics*, 1842; Wiseman, *A letter addressed to the Rev. J.-H. Newman upon some passages in his letters to the Dr Jelf*, Londres, 1841; du même, *Remarks on a letter from the Rev. W. Palmer*, Oxford, 1841; du même, *High Church claims, or a series of papers on the Oxford controversy*, 1841; du même, *A letter on catholic unity addressed to the R.-H. the earl of Schrewsbury*, 1842; du même, dans *Dublin review*, *The High Church theory of dogmatical authority*, 1837, *Tracts for the times*, 1838, *Froude's remains*, *The anglican claims*, 1839, *Strictures on the High Church movement in Oxford*, 1841; du même, *Lettre sur l'unité catholique adressée en 1841 au comte de Schrewsbury dans la Revue anglo-romaine*, mai 1896; A.-P. Perceval, *A collection of papers connected with the theological movement, of 1833*, 1842; *Memoirs of R. Peel*, 2 vol., 1842; J. Keble, *Sermons academical and occasional*, 1847; du même, *Sermons occasional and parochial*, 1868; Allier, *The Church of England cleared from the charge of schism, upon testimonies of councils and Fathers of the first six centuries*, 1846; W.-G. Ward, *The ideal of a Christian Church considered in comparison with existing practice*, Oxford, 1844; J.-B. Mozley, *The theory of development, a criticism of Dr Newman's essay*, Londres, 1878; A. Mozley, *Letters and correspondence of J.-H. Newman during his life in the English Church with a brief autobiography*, 2 vol., Londres, 1884.

II. Généralités sur le mouvement d'Oxford. — J. Keble, *The christian year, thoughts in verse for the sundays and holidays throughout the year*, 2 vol., 1827; W. Palmer, *A narrative of events connected with the publication of the Tracts for the times, with reflections on existing tendencies to romanism*, 1843; Uhden, *Die Zustände in der anglik. Kirche*, Leipzig, 1843; E. Browne, *History of the tractarian movement*, Dublin, 1856; du même, *The trials of the faith*, 2e éd., Londres, 1860; J.-A. Froude, *The Nemesis of faith*, Londres, 1849; Tulloch, *Movements of religious thought in Britain*, Londres, 1869; Fr. Oakley, *Historical notes on the tractarian movement, 1833-1845*, Londres, 1864; A.-P. Forbes, *An explanation of the thirty-nine articles*, 2 vol., Oxford, 1868; Meyrick, *Narrative of three years of undergraduate life at Trinity College Oxford, 1844-1847*, Londres, 1872; Madaune, *Ignace Spencer et la renaissance du catholicisme en Angleterre (1828-1872)*, 1873; du même, *Newman et l'école d'Oxford en 1833*, Rouen, 1875; Mac Carthy, *A history of our own times*, Londres, 1879; J. Hunt, *Religious thought in England in the nineteenth century, a contribution to the history of theology*, 3 vol., 1870-1873; R.-F. Littledale, *Defence of Church principles, secessions to Rome;* T. Mozley, *Reminiscences of Oriel College and the Oxford movement*, 2 vol., Londres, 1882; A. Mozley, *Letters of canon J.-B. Mozley*, Londres, 1884; R. Ornsby, *Memoirs of J.-R. Hope Scott*, 2 vol., Londres 1884; H.-O. Wakeman, *History of religion in England « Highways of history »*, 1886; R.-H. Hutton, *Essays on some modern guides of english thought in matters of faith (Carlyle, Newman...)*, Londres, 1887; *Memoirs of M. Pattison*, Londres, 1885; W. Ward, *W.-G. Ward and the Oxford movement*, Londres, 1889; du même, *W.-G Ward, and the catholic revival*, Londres, 1893; A. Le Blanc, *Le cardinal Newman avec des notes sur le mouvement d'Oxford et ses partisans, par John Oldcastle, traduit de l'anglais*, Paris, 1889; Ch. Wordsworth, *Annals of my early life, 1806-1846*, Londres, 1891; Th. Murphy, *The position of the catholic Church in England and Wales during the last two centuries*, Londres, 1892; A. Chevillon, *Sydney Smith et la renaissance des idées libérales en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1894; R.-W. Church, *The Oxford movement. Twelve years, 1833 to 1845*, Londres, 1891; du même, *Occasional papers*, 2 vol.; J. Grabinski, *La renaissance catholique en Angleterre et le cardinal Newman d'après une étude du card. Capecelatro*, Lyon, 1893; W. Lockhardt, *Card. Newman. Reminiscences of 50 years;* Ragey, *La crise religieuse en Angleterre*, Paris, 1896; du même, *L'anglo-catholicisme*, Paris, 1897; du même, *L'âme anglicane de Chapman*, Paris, 1899; du même, *Le mouvement catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vol.; Nye, *Story of Oxford movement*, Londres, 1899; Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vol., Paris, 1899-1906; Lord Halifax, *The agitation against the Oxford movement*, Londres, 1899; Walsh, *The secret history of the Oxford movement*, Londres, 1897; du même, *The history of the Romeward movement in the Church of England*, 1833-1861, Londres, 1900; Walworth, *The Oxford movement in America;* Alleaume, *Newman et les conversions anglaises au catholicisme*, Rouen, 1900; E. Cany, *Les années anglicanes du cardinal Newman*, Genève, 1901; Parspartis, *Some side-lights on the Oxford movement ;* E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906; J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1907; Buddensieg, *Traktarianismus* dans Herzog-Hauck, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. XX, Leipzig, 1908; F.-W. Puller, *The continuity of the Church of England before and after its reformation in the XVIth century*, Londres, 1912; S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford, la mission de William Palmer*, dans les *Études*, 1913, t. CXXXVI; A.-C. Headlam, *H.-J. Rose and the Oxford movement*, dans *Church quarterly review*, 1921, t. XCIII; W.-L. Knox, *The catholic movement in the Church of England*, Londres, 2e éd., 1930; S. Baring-Gould, *Early reminiscences, 1834-1864*, Londres, 1924; S.-L. Ollard, *The anglo-catholic revival*, Londres, 1925; C.-C. Martindale, *Catholics in Oxford*, Londres, 1926.

III. Biographies. — J.-H. Thom, *The life of the rev. J. Blanco White*, 3 vol., 1845; Stanley, *Life and correspondence of Th. Arnold*, 2 vol.; St.-A. Brooke, *Life and letters of Fr.-W. Robertson*, 2 vol., Londres, 1865; J. Schairy, *John Keble*, 1866; Denisson, *Notes of my life, 1805-1878*, Londres; H.-J. Jennings, *Card. Newman. The story of his life*, Londres, 1882; Fr. Maurice, *Life of Fr.-D. Maurice chiefly told in his own letters*, 2 vol., 1884; R. Hutton, *Card. Newman*, Londres, 1887; R.-G. Wilberforce, *The life of Samuel Wilberforce*, 3 vol., 1888; J.-E. Bowden, *The life and letters of F.-W. Faber*, Londres, 2e éd., 1888; Hutton, *Card. Manning, with a bibliography*, Londres, 1892; du même, *Card. Newman*, Londres, 1892; W. Lock, *J. Keble*, Londres, 1893; *Memorials of Serjeant Bellasis*, 1893; H.-S. Liddon, *Life of Ed.-B. Pusey*, 4 vol., Londres, 1893-1894; Prevost, *Autobiography of Is. Williams*, Londres, 1893; J.-R. Gasquet, *Card. Manning*, Londres, 1896; E.-Sh. Purcell, *Life of card. Manning, archbishop of Westminster*, 2 vol., Londres, 1896; E.-A. Abbott, *Anglican career of card. Newman*, 2 vol. Londres, 1897; L.-A. Tollemache, *Benjamin Jowett*, 1895; E. Abbott et L. Campbell, *Life and letters of Benjamin Jowett*, 2 vol., 1897-1899; M. Church, *Life and letters of dean Church*, 1895; A.-P. Hort, *Life and letters of T.-J.-A. Hort*, 2 vol., 1896; W. Ward, *The life and times of card. Wiseman*, 2 vol., Londres, 1897; Leathbury, *Leaders of the Church, Dean Church*; Lock, *J. Keble*; R.-E. Prothero, *Life and correspondence of A.-P. Stanley*, 2 vol.; W.-H. Kent, *The life of card. Manning*, Londres, 1906; A. Clément, *Newman par W. Barry*, Paris, 1906; R. Coupland, *Wilberforce*, Oxford, 1923.

L. Marchal.

OYNGT ou OINGT (de YCONIO) (Marguerite d'), appelée autrement de *Duyngt*, ou de *Duyn*, noble lyonnaise, fille de Guichard, chevalier, et de Marguerite de Brienne, entra jeune encore au couvent des chartreuses de Poleteins, près de Lyon, où dans la suite elle fut prieure depuis 1286 jusqu'à sa bienheureuse mort survenue le 9 février 1310 (ou 1311, nouveau style). C'était une âme d'élite très avancée dans la perfection. Son Époux céleste l'enrichit de grâces extraordinaires et la favorisa de visites spéciales et de fréquentes visions. La partie de ses œuvres, qui reste encore, témoigne de sa sainteté et des grandes lumières qu'elle recevait sur les mys-

tères de la foi. Jusqu'à la grande Révolution, elle fut honorée, à Poleteins, d'un culte privé. En 1840, l'ordre des chartreux et Mgr Devie, évêque de Belley, firent des instances auprès du Saint-Siège pour obtenir la confirmation du culte *ab immemorabili*. La cause est encore pendante.

Marguerite d'Oyngt avait soin de mettre par écrit les choses merveilleuses que Dieu lui découvrait dans ses extases, les supérieurs de l'ordre étaient ainsi à même de la diriger prudemment et de profiter de ses lumières pour le bien des âmes. En 1294, dom Hugues, prieur de la chartreuse de Valbonne (Gard), porta au chapitre général le récit de la vision, qui, dans les œuvres publiées, porte le titre de *Speculum sancte Margarete virginis*, etc. Dans une de ses lettres, Marguerite disait à son directeur : « Je ne say se ço est ço que vos demandez ? Vos les troveres plus veraymcnt es granz caiers que li priors du Liget a. » On ignore si ces « granz caiers » renfermaient des œuvres de Marguerite qui sont perdues. En tout cas, voici celles qui restent et, depuis 1877, ont été livrées à la publicité. Sauf les *Méditations*, elles sont toutes écrites en dialecte lyonnais :

1. Pagina meditationum, récit des impressions ou de l'extase qu'elle eut le dimanche de la Septuagésime, en 1286, lorsque le chœur entonna l'introït de la messe. Son âme éprouva presque toutes les impressions et sentiments qui caractérisent les trois degrés de la vie intérieure. Marguerite les a exprimés sous la forme affective et a complété son exposé par des conseils pratiques sur l'oraison. — *2. Speculum* ou récit de trois visions merveilleuses concernant l'adorable personne de Jésus-Christ, dans sa vie mortelle, dans sa passion et dans sa gloire, se terminant par les merveilles de Dieu et des élus qu'elle eut le bonheur de contempler. — *3. La Via de seiti Biatrix, virgina d'Ornaciu*, religieuse chartreuse du Dauphiné, sa contemporaine décédée en 1309. Cette *Vie* est divisée en neuf chapitres. — *4.* Cinq lettres ou fragments de lettres contenant le récit d'autres grâces extraordinaires et des conseils spirituels. Le manuscrit où ces œuvres diverses furent recueillies dès le XIVe siècle comprend aussi trois paragraphes ou souvenirs d'un contemporain de Marguerite qui, dans le même dialecte, raconte : 1° une prophétie faite par la vénérable, 2° la reconnaissance miraculeuse qu'elle fit du crâne d'une religieuse chartreuse de son monastère morte depuis longtemps, 3° l'apparition de l'âme de Marguerite après sa mort au chartreux dom Durand, vicaire du couvent des chartreuses de la Salle ou Cour-Notre-Dame, autrement Salettes, dans le Lyonnais. Ce ms. provenant de la Grande Chartreuse est aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Grenoble, sous le n. *5785 R*.

Vers 1640, le général des chartreux fit traduire en français les *Méditations*, le *Speculum* et la *Vie de la bienheureuse Béatrix d'Ornacieu*. Ce travail inédit est aussi à la bibliothèque susdite sous le n. *5786 R*. Il renferme une notice sur Marguerite, les *Méditations* en français, le *Speculum* en latin et en français, la *Vie*, texte original et trad. française, et plusieurs notices sur diverses maisons de l'ordre des chartreux. Cf. *Cat. gén. des mss. de la ville de Grenoble*, Paris, 1889, p. 148, n. 411. *La Vie de la bienheureuse Béatrix d'Ornacieu* fut traduite en latin, au XVIIe siècle, par dom Léon Le Vasseur, qui l'inséra dans les *Ephemerides Ord. Cartus.*, imprimées de nos jours à Montreuil-sur-Mer, t. IV, p. 419-432. Dom Charles Le Couteulx a reproduit cette traduction dans ses *Annales Ord. Cartus.*, t. V, p. 5-23. Le texte original servit très utilement au postulateur de la cause de béatification de la vierge chartreuse, Béatrix d'Ornacieu, et au R. P. Bellanger, auteur d'une histoire de la vie et du culte de cette sainte, Grenoble, 1874.

Enfin, en donnant, en 1886, une nouvelle édition de cet ouvrage, l'auteur y ajouta le texte original avec une traduction française.

Œuvres de Marguerite d'Oyngt, prieure de Poleteins publiées d'après le manuscrit de la bibliothèque de Grenoble par E. Philipon... avec une introduction de M.-H. Guigue, Lyon, 1877, in-12, XXXIX-93 pages. — V. Le Clerc, *Marguerite de Duyn, prieure de la chartreuse de Poletin, sa vie, ses écrits*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XX, 1842, p. 305-325, et 791-792. Beaucoup d'historiens se sont occupés de Marguerite d'Oyngt à divers points de vue. Les uns ont prétendu qu'elle était de la Savoie, les autres l'ont revendiquée pour la France et la province de Lyon. Quelques littérateurs ont fait des études philologiques sur ses œuvres de langue vulgaire, qui, selon M. Guigue « constituent à peu près l'unique monument du dialecte parlé dans la province du Lyonnais à la fin du XIIIe siècle ».

Cf. Le Vasseur, *Ephemerides ord. cartus.*, Montreuil-sur-Mer, 1890, p. 167-169; dom Le Couteulx, *Annales ord. cartus.*, cités ci-dessus; dom Victor Doreau, *Les éphémérides de l'ordre des chartreux*, t. IV, p. 7-16.

S. AUTORE.

OZANAM Antoine-Frédéric, historien et littérateur français, né à Milan le 23 avril 1813, mort à Marseille le 8 septembre 1853.

Fils d'un ancien officier de l'armée d'Italie installé à Milan comme médecin, puis, en 1816, après que les traités de 1815 eurent donné Milan à l'Autriche, revenu à Lyon d'où il était parti en 1793, Ozanam fut, à Lyon, élève du collège royal de 1822 à 1829, puis clerc d'avoué. En octobre 1831, son père, qui le destine au notariat, l'envoie suivre des cours de droit à Paris, où il est bientôt le pensionnaire d'André-Marie Ampère. En 1836 il est docteur en droit. Mais il a poursuivi en même temps ses études classiques. Il se sent une vocation littéraire. Dès 1828, il collabore à une petite revue lyonnaise, l'*Abeille;* en mai 1831, quand les saint-simoniens, Reynaud, Leroux, Laurent tentent de conquérir le peuple de Lyon, il attaque leur doctrine dans le journal le *Réparateur*. Il publie peu après cet article développé dans une brochure dont l'*Avenir* du 24 août, fera un grand éloge : *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, Lyon, 1831, dans *Œuvres complètes*, 2e édit., in-8°, 1862-1865, t. VIII (Mélanges). En 1835, il est licencié ès-lettres; le 7 janvier 1839, docteur ès-lettres. Sa thèse latine traitait *De frequenti apud veteres poetas heroum ad inferos descensu*, 42 p., in-8°, Paris; sa thèse française intitulée : *Essai sur la philosophie de Dante*, in-8°, Paris, et, dès la seconde édition, *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*, 1845 (*Œuvres complètes*, t. VI), montrait « le travail intérieur » d'où naquit la *Divine Comédie*, elle était appelée à un grand retentissement. Cf. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XI, *La Divine Comédie de Dante*, p. 173-174. De 1839 à 1840, il est professeur de droit commercial à Lyon. Mais, reçu premier, en 1840, au concours d'agrégation des facultés des lettres qu'a institué Cousin, il devient en 1841, l'année même où il se marie, suppléant, à la Sorbonne, de Fauriel dans la chaire de littérature étrangère, et au collège Stanislas, dont Gratry a pris la direction, du professeur de rhétorique, *Frédéric Ozanam professeur au collège Stanislas*, par Édouard Decq-Ozanam dans *Correspondant* du 25 avril 1913, p. 219-227; il se fixe alors à Paris. En 1844, il sera professeur titulaire de sa chaire de Sorbonne mais devra abandonner son professorat à Stanislas. En 1846, il sera chargé par Salvandy d'une mission de recherches et d'études dans les bibliothèques publiques et privées d'Italie. Le fruit principal de cette mission fut le recueil très austère de textes et de notices : *Documents inédits*

pour servir à l'histoire littéraire de l'Italie depuis le VIIIe *siècle jusqu'au* XIIIe, *avec des recherches sur le Moyen-Age italien*, paru en 1850, et qui ne figure pas aux *Œuvres complètes*. En tête se trouve un mémoire : *Des écoles et de l'instruction publique en Italie aux temps barbares*, publié à part en 1850 et qui figure aux *Œuvres complètes*, t. II. De cette mission sortit aussi le livre des *Poètes franciscains en Italie au* XIIIe *siècle*, *avec un choix des « Petites fleurs » de saint François traduites de l'italien* (cette traduction était l'œuvre de Mme Ozanam), in-8°, Paris, 1852 (*Œuvres*, t. V). De cette époque datent également les deux ouvrages, *Les Germains avant le christianisme*, in-8°, Paris, 1847 (*Œuvres*, t. IV), grand prix Gobert, 1849, et *La civilisation chrétienne chez les Francs*, in-8° Paris (*Œuvres*, t. V), grand prix Gobert, 1850, qui forment ensemble les *Études germaniques*.

En 1848, il applaudit au triomphe du peuple. Il croit à la démocratie; avec Lacordaire il fonde l'*Ère nouvelle* et il est garde-national malgré sa santé déjà chancelante. Il connaîtra les mêmes déceptions que Lacordaire. Il n'en sera pas moins hostile au coup d'État du 2 décembre. Mais sa santé de plus en plus mauvaise l'obligeait à s'éloigner de Paris et, après un séjour en Italie, il mourait à Marseille en 1853.

Outre les ouvrages signalés, il avait publié ou il laissait : 1. des articles de revue ou de journaux, des discours, etc., recueillis sous le nom de *Mélanges* (*Œuvres*, t. VII et VIII); *Du progrès par le christianisme*, paru dans la *Revue européenne*, t. I, p. 1-25, *loc. cit.*, t. VII; *Deux chanceliers d'Angleterre, Bacon de Verulam et saint Thomas de Cantorbéry*, Paris, 1866, *loc. cit.*, t. VIII; *Du protestantisme dans ses rapports avec la liberté*, paru dans l'*Univers*, 4-12 décembre 1838, *ibid.*; *Du divorce*, in-8°, 1848, *ibid.*; *Un pèlerinage au pays du Cid*, 64 p., in-8°, *ibid.*, etc. — 2. Un mémoire sur les *Sources poétiques de la Divine Comédie* (*Œuvres*, t. V, à la suite des *Poètes franciscains*); et une traduction inachevée de la *Divine Comédie*, trente chants sur trente-quatre de l'*Enfer*, six sur trente-trois du *Paradis* et les trente-trois du *Purgatoire*, *ibid.*, t. IX. — 3. Des cours faits à la Sorbonne et qui parurent sous ce titre : *La civilisation au* Ve *siècle, introduction à une histoire de la civilisation aux temps barbares, suivie d'un Essai sur les écoles en Italie...* (*Œuvres*, t. I et II), qui reçut le prix Bordin en 1856. — 4. Une abondante correspondance dont la partie la plus importante, sous le nom de *Lettres*, 1831-1853, a été publiée dans les *Œuvres*, t. X et XI; — 5. *Des lettres inédites et des Discours sur la Société de Saint-Vincent de Paul*, in-8°, Paris, 1870.

Les *Œuvres complètes* furent publiées pour la première fois en 1855, 8 in-8°, Paris, avec une *Préface* de F.-J. Ampère. Des *Œuvres choisies d'Ozanam*, parurent en 1870, in-18, Paris, et en 1877 in-12, *ibid.* Il faut mentionner aussi le *Livre des malades* qui parut en 1857 et qui eut plusieurs éditions.

Ozanam appartient à l'histoire religieuse. Il est de cette génération de jeunes hommes qui, à la suite de l'ébranlement donné par le *Génie du christianisme*, tentèrent de ramener à l'Église les esprits que lui avaient aliénés le philosophisme et la Révolution. C'est sous l'influence de son professeur de philosophie au lycée de Lyon, l'abbé Noirot, qu'Ozanam sentit sa vocation d'apôtre et, puisqu'il se proposait d'écrire, d'apologiste. Sur l'abbé Noirot et son influence, voir Heinrich, *Notice sur l'abbé Noirot*, Lyon, 1888, et sur sa philosophie, Tissandier, *Leçons de philosophie professées au lycée de Lyon par l'abbé Noirot*, Lyon, 1852. En relations avec Ampère, Ballanche, dont la pensée le pénétrera profondément, Chateaubriand, et parmi de plus jeunes, Montalembert, Gerbet, Lacordaire, subissant également l'influence du Lamennais de l'*Avenir*, il servira le catholicisme libéral et social.

Après diverses tentatives pour grouper les jeunes catholiques intellectuels dans une même pensée et une même action, il fondera la Société de Saint-Vincent de Paul en 1833; il sera de ceux aussi qui, à force d'insistance, amèneront l'archevêque de Paris, de Quélen, à instituer les conférences de Notre-Dame et à les confier à Lacordaire, 1834-1835. Il pèsera sur l'opinion par de multiples articles dans les revues ou journaux catholiques : le *Correspondant*, la *Tribune catholique*, l'*Univers*, la *Revue européenne*, surtout. Son œuvre entière d'historien et de lettré est une œuvre d'apologétique.

Dès 1829, il concevait un ouvrage qu'il intitulerait : *Démonstration de la religion catholique par l'antiquité des croyances historiques, religieuses et morales*, histoire de l'humanité religieuse, qui glorifierait la religion par ses bienfaits et démontrerait la transcendance du christianisme. Son article, *Le progrès par le christianisme*, paru en 1835 dans la *Revue européenne*, et faisant suite, en quelque sorte, à ses *Réflexions sur la doctrine de Saint-Simon*, répond à cette conception. En fait, cependant, les circonstances, en particulier les nécessités de son enseignement, l'engagèrent à se proposer seulement d'écrire une *Histoire de la civilisation au Moyen Age* : « Je me propose, dit-il, d'écrire l'histoire littéraire du Moyen-Age depuis le Ve siècle jusqu'au XIIIe et jusqu'à Dante. Mais, dans l'histoire des lettres, j'étudie surtout la civilisation dont elles sont la fleur et dans la civilisation j'aperçois principalement l'ouvrage du christianisme. » *Avant-propos* de la *Civilisation au* Ve *siècle*. Cf. *Lettre à Foisset* du 26 janvier 1846. Cette œuvre, Ozanam est loin de l'avoir réalisée. La *Civilisation au* Ve *siècle* est l'introduction générale. Elle montre le monde antique s'écroulant, impuissant, sous les coups des barbares, l'Église sauvant alors de la civilisation ce qui doit en être sauvé et purifiant ce qui y devait être purifié; puis, forte de sa puissance divine, entreprenant l'éducation des peuples nouveaux. Les *Études germaniques* la montrent à l'œuvre auprès des peuples d'origine germanique, ce qu'ils étaient avant qu'elle prît contact avec eux, ce qu'elle fit d'eux et par quels moyens, où éclate son intelligence supérieure. C'était l'entrée dans le sujet. Ses travaux sur Dante en devaient être le couronnement. « Il abordait Dante comme le jeune lévite approche de l'autel », et il l'étudiait, pour la première fois, comme Dante veut être étudié, avec l'esprit catholique. Il y montrait « l'expression de l'histoire de son temps prise au sens le plus étendu, l'expression non-seulement des passions, des haines politiques, des luttes, mais encore de la science, des croyances et des imaginations d'alors », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, et il en tirait cette double leçon que la théodicée couronne la philosophie, comme le *Paradis* est le terme de la *Divine Comédie*, et que le bonheur complet de l'homme ne se réalise que dans la contemplation de Dieu.

En 1921, le conseil général de la Société de Saint-Vincent de Paul a parlé de demander à Rome l'introduction de la cause de béatification de Frédéric Ozanam. Cf. *Revue apologétique*, 1er mars 1923, p. 693-696.

Ozanam, livre du centenaire, in-8°, Paris, 1913 : Préface par R. Doumic; *Ozanam collégien; Ozanam étudiant : son apostolat intellectuel* par G. Goyau; *Le fondateur de la Société de Saint-Vincent de Paul*, par de Lanzac de Laborie; *L'historien* par R. Jordan; *L'homme de lettres*, par H. Cochin; *La pensée sociale de Frédéric Ozanam*, par E. Duthoit; *L'apologiste*, par Mgr Baudrillart; *Biographie, et bibliographie de Frédéric Ozanam*, par A. F. Corbière.

Voir aussi : Lacordaire, *Frédéric Ozanam*, Paris, 1856, dans *Œuvres*, in-12, t. VIII, Paris, 1877; *Notices et panégyriques*, p. 197-281; Nourrisson, *Fr. Ozanam, sa vie et ses écrits*, dans *Portraits et études*, in-12, Paris, 1860, p. 263-287; C. A. Ozanam, *Vie de F. Ozanam*, in-12, Paris, 1882; Ch. Huit, *La vie et les œuvres de Frédéric Ozanam*, in-8°, Lyon, 1888; Kathleen O'Meara, *Frédéric Ozanam, sa vie et ses ouvrages*, in-12, Paris, 1892; B. Faulquier, *Frédéric Ozanam*, 1893; Calippe, *Biographie sociale de Frédéric Ozanam avec recueil commenté des principaux textes qui s'y réfèrent*, 1913, dans la collection *La pensée chrétienne*.

C. Constantin.

P

PACAREAU Pierre (1711-1797) naquit à Bordeaux, le 2 septembre 1711; il fit d'excellentes études et se consacra d'abord à la prédication; il devint chanoine de la cathédrale Saint-André de Bordeaux et, à ce titre, il fut deux fois vicaire capitulaire, en 1769 et en 1787. Favorable aux idées jansénistes, il applaudit aux changements imposés à l'Église par la Révolution; il approuva la Constitution civile du clergé et prêta le serment. Il fut élu évêque constitutionnel de la Gironde, le 14 mars 1791, et sacré à Bordeaux, le 3 avril, par Saurine, évêque constitutionnel des Landes. Il choisit comme principal collaborateur le doctrinaire Dominique Lacombe, qui, en fait, gouverna le diocèse, à cause des infirmités de Pacareau. D'ailleurs, lorsque Pacareau mourut, le 5 septembre 1797, Lacombe lui succéda sur le siège de Bordeaux. — Pacareau a laissé quelques écrits : *Nouvelles considérations sur l'usure et le prêt à intérêt*, in-8°, 1784, s. l. — *Mémoire expositif* ou *Idée succincte des droits et de la juridiction du chapitre Saint-André de Bordeaux sur les cures de sa dépendance, et, en particulier, d'un droit foncier et exclusif des fonts baptismaux, contre les prétentions de MM. les curés de cette ville*, in-8°, Bordeaux, 1787. — *Analyse d'une requête en plainte au sujet au mémoire précédent*, in-8°, Bordeaux, 1787. — *Réflexions sur le serment civique*, publiées le 1er mars 1791, pour justifier le serment prêté à la Constitution. — Divers *mandements*, en particulier, *Mandement de prise de possession*, et *Lettre de communion*, adressé au pape, le 12 avril 1791.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 572-573; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 2-3; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 332; *Annales de la religion*, t. I, p. 109; t. II, p. 406; t. V, p. 377, 393-396, 474-475; t. VI, p. 136; Aurélien Vivie, *Histoire de la Terreur à Bordeaux*, Bordeaux, 1877, in-8°, t. I, p. 60-70, 77-82; *Chronique religieuse* de 1797; Fisquet, *La France pontificale, Bordeaux*, p. 395-396; Pisani, *L'épiscopat constitutionnel (1791-1802)*, Paris, 1907, in-8°, p. 409-410.

J. Carreyre.

PACCORI Ambroise (1649-1730) naquit à Céaucé, dans le Bas-Maine, en 1649; il fit ses études philosophiques et théologiques sous les yeux d'Henri Arnauld, évêque d'Angers, frère du grand Arnauld. Il resta diacre toute sa vie. Appelé dans le diocèse d'Orléans, par l'évêque, M. de Coislin, il dirigea les études du séminaire avec une sévérité rigide. A la mort du cardinal de Coislin, il dut quitter le diocèse d'Orléans et il se retira à Paris, où il composa, sous le voile de l'anonyme, un grand nombre d'écrits, ordinairement très courts. Il fut appelant et réappelant de la bulle *Unigenitus*. Il mourut à Paris, le 12 février 1730.

Les ouvrages de Paccori se rapportent à la morale ou à la piété et ils sont tous imprégnés des idées jansénistes. On peut citer *La vie, mort, passion et résurrection de Notre-Sauveur Jésus-Christ*, Orléans, 1688, in-12. — *Avis salutaires à une mère chrétienne pour se sanctifier dans l'éducation de ses enfants*, Orléans, 1689 et 1691, in-8°. — *Avis salutaires aux pères et aux mères qui veulent se sauver par l'éducation chrétienne qu'ils doivent donner à leurs enfants*, Orléans, 1690 et 1710, in-8°; Troyes, 1722, 1767; cet écrit eut un grand succès et il compte au moins 15 éditions. — *Entretiens sur la sanctification des dimanches et des fêtes*, Orléans, 1691 et 1696, in-8°; une 12e édition parut à Paris, en 1719. — *Règles chrétiennes pour faire saintement toutes ses actions dressées en faveur des enfants qui se font instruire dans les écoles catholiques*, Paris, 1700, et Bruxelles, 1714, in-12; très souvent réimprimées par les écoles chrétiennes. L'auteur du *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. III, p. 411-413, relève, dans cet écrit, plusieurs propositions nettement jansénistes sur les actions des infidèles et sur la grâce efficace. — *Règles pour travailler utilement à l'éducation chrétienne des enfants*, Bruxelles, 1722, in-12. — *Instruction chrétienne sur la manière dont on doit se conduire, dans le temps qui précède le carême et sur les désordres du carnaval*, in-18, Paris, 1722. — *Honneur qu'on doit à Dieu dans ses mystères et dans ses saints*, Paris, 1726, in-12, publié sous le pseudonyme de l'Étang, et où l'on trouve un rigorisme outré. — *Instructions chrétiennes sur les représentations déshonnêtes*, Paris, 1726, in-12. — *Règles pour vivre chrétiennement dans l'engagement du mariage et dans la conduite d'une famille*, Paris, 1726 et 1741, in-12. — *Devoirs des vierges chrétiennes, tirés de l'Écriture et des Pères de l'Église*, Paris, 1727 et 1736, in-18. — *Journée chrétienne, où l'on trouvera des règles pour vivre saintement, dans tous les états et dans toutes les conditions*, Paris, 1730, 1735, 1750, in-8°, et nouvelle édition augmentée d'un abrégé de la *vie de l'auteur* par Rondet, Paris, 1760, in-12 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 14 mars 1763, p. 48). — *Pensées chrétiennes, tirées de l'Écriture sainte et des saints Pères, pour tous les jours du mois*, Paris, 1733, in-18.

A ces ouvrages on doit en ajouter quelques autres, composés par Paccori, en collaboration avec d'autres auteurs ou réédités par lui : *Abrégé de la loi nouvelle, compris dans les deux grands commandements de l'amour de Dieu et du prochain, et dans le précepte de la prière..., avec une suite qui traite de la charité selon saint Paul*, par de Vernage et Paccori, Paris, 1711-1712, et 1727, 2 in-12 (Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II, p. 562-591); une *Suite de l'abrégé de la loi nouvelle* parut en 1714, Paris, in-12. — *Épîtres et évangiles, avec des explications par demandes et par réponses*, de l'abbé Perdoux, prêtre d'Orléans, augmenté par Paccori, Paris, 1727, 4 in-12. Une nouvelle édition, très différente, fut publiée par l'abbé Goujet, Paris, 1737, 3 in-12. — *Histoires choisies* ou *Livre d'exemples tirés de l'Écriture et des auteurs ecclésiastiques, avec quelques réflexions mêlées*, par l'abbé Génevaux, in-12, Paris, 1718, réédité, revu et augmenté par Paccori, Paris, 1727, in-12. Enfin l'abbé Goujet attribue à Paccori les *Regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du Pater*, Orléans, 1691 et 1737, in-12, que Barbier dit être l'œuvre du P. Proust, théatin; mais Paccori a fait à l'ouvrage quelques additions.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXI, p. 579; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 8; Moréri, *Le*

grand dictionnaire historique, édit. de 1759, t. VIII, p. 2-3 de la lettre P.; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 543; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 333; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 388-389; Rondet et Barral, *Appelants célèbres*, p. 29-30 (Pacory), le même article se trouve dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 2 mars 1730, p. 6-7; Rondet, *Abrégé de la vie de Paccori*, dans l'édition de la *Journée chrétienne* de 1760; Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, pour servir de continuation à celle de Dupin, t. II, p. 565-571; Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle Unigenitus*, p. 434-435; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, t. I, p. 141-142; *Supplément au nécrologe*, 1763, p. 273; le *Supplément au nécrologe de Port-Royal* donne la biographie de Paccori, p. 404-406 et la copie de son testament, p. 239-242; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 281-282; Ladvocat, *Dictionnaire historique et bibliographique portatif*, t. III, p. 41; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 65-66; Caillebotte, *Essai sur l'histoire et les antiquités de la ville et de l'arrondissement de Domfront*, 1816, in-18, p. 67; Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. IX, p. 1-7; Lebreton, *Biographie normande*, Rouen, t. III, in-8°, p. 171-172; Oursel, *Nouvelle biographie normande*, t. II, Paris, 1886, in-8°, p. 324.

J. CARREYRE.

PACE (André de), conventuel († 1402), originaire de Sacco, en Campanie, dans la province actuelle de Salerne, fut chapelain du roi Martin et, en 1390, provincial. Peu après, il fut élevé au siège épiscopal de Malte et y mourut en 1402. Il est l'auteur d'un *Viridarium principum, qualiter princeps debeat esse virtutibus decoratus, ex Aristotele et aliis auctoribus compilatum*. Cet ouvrage est conservé à Florence, dans la bibliothèque laurentienne, plut. *XIX*, cod. *29*.

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 38.

Am. TEETAERT.

PACHECO Balthasar, frère mineur de la régulière observance. — Originaire de Ledesma, en Espagne, il appartint à la province franciscaine de Saint-Michel, et vécut à la fin du XVe et au début du XVIe siècle. Il publia les ouvrages suivants, en espagnol : *In secundum decalogi præceptum liber unus*, Salamanque, 1595 et 1600; *In symbolum apostolorum*, ibid., 1603; *Speculum seu instructorium sacerdotum*, Madrid, 1611; *Exhortatio ad theologos ad studium juris canonici et methodum cognoscendi rubricas* (en latin), Salamanque, 1614; *Meditationes de divino amore*, ibid., 1582; *Tractatus sive discursus quatuordecim in orationem dominicam*, ibid., 1595, 1596 et 1603 (pas 1546, comme le dit L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, p. 35); *Sermones de sanctis*, ibid., 1605; *Sermones dominicales, a prima dominica adventus ad dominicam quinquagesimæ inclusive*, ibid., 1605; *Concio in sacra die Pentecostes Romæ habita apud Aram cœli ad capitulum generale ordinis an. 1600 celebratum*, Rome, 1600.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 35; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 112.

Am. TEETAERT.

PACHYMÈRE Georges, philosophe et historien byzantin, né en 1242, mort vers 1310. I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Nous savons peu de choses de Georges Pachymère, dont l'existence tout unie de professeur et de juriste ne dut comporter d'autres événements que ceux de son ascension graduelle aux plus hauts postes de son état. Les données biographiques ici recueillies, sont empruntées à une double source : 1° à l'œuvre historique de l'auteur où celui-ci s'est toutefois peu livré; — 2° à une longue épitaphe de cent vers composée par un élève, Manuel Philès. Texte critique dans E. Miller, *Manuelis Philæ carmina*, t. II, Paris, 1857, p. 400-405. Migne (*P. G.*, t. CXLIII, col. 421, 422) reproduit l'édition princeps d'Allatius, *Diatriba de Georgiis*, p. 373. Cette pièce nécrologique se trouve également ailleurs. Voir les références de E. Miller, *op. cit.*, p. 400, n. 3. Quant aux neuf poèmes autobiographiques, le peu qu'en ait publié Villoison, *Anecdota græca*, t. II, p. 77 sq., et que l'*Histoire romaine* ait fait connaître (cf. *P. G.*, t. CXLIII, col. 418, 419) en donne une fort mauvaise idée et justifie la présomption d'Allatius que nous ne gagnerions rien à les lire. Par contre, il nous est parvenu de l'auteur un portrait en couleur, peint dans la première moitié du XIVe siècle sur le fol. 6 v° du *Monacensis gr. 442*.

Pachymère naquit à Nicée en 1242 et fut très tôt destiné à la cléricature. Venu à Byzance après la reprise de la ville sur les Latins (1261), il y fit une triple carrière à l'université ecclésiastique, au patriarcat et au Palais. On ne sait exactement quelle chaire il occupa à l'université restaurée par Michel VIII Paléologue. Sur cette institution voir Fr. Fuchs, *Die hoheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 57, 58. Mais, à en juger d'après les ouvrages purement profanes qui nous sont parvenus de lui, Pachymère dut y enseigner à peu près tout ce que comportait l'ἐγκύκλιος παιδεία, surtout la rhétorique, la philosophie et les mathématiques. Au patriarcat, après avoir gravi les divers degrés de la hiérarchie (en 1285, il n'était encore que simple ἱερομνήμων, cf. *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 148), il parvint à la haute charge de πρωτέκδικος qui lui donnait le cinquième rang dans le conseil du patriarche et le plaçait à la tête du collège des ἔκδικοι ou clercs chargés surtout de l'inspection dans les églises et les monastères et jouissant du privilège envié d'intervention directe auprès de l'empereur. Sur la fonction, consulter Ch. M. Dimitriou, Οἱ Ἐξωκατάκοιλοι ἄρχοντες τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, Athènes, 1927, p. 21-23; la note de Hanton (Cf. *Byzantion*, t. V, 1927-28, p. 83) est insuffisante et trop succincte. La haute compétence de notre auteur en matières juridiques lui valut de plus une place dans la magistrature impériale, celle de δικαιοφύλαξ, à qui le soin était laissé de résoudre les cas de jurisprudence les plus compliqués. Cf. E. Stein, *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassungs-und Wirtschaftsgeschichte*, dans les *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, t. II, 1923-1925, p. 41. Ainsi, mis par le jeu de ses occupations professionnelles en contact journalier avec l'élite intellectuelle de la capitale, initié au gouvernement de l'Église et aux secrets d'État, Pachymère se trouva, sa vie durant, dans une position exceptionnellement favorable pour suivre le cours des événements et nous en exposer la trame. De là sans doute naquit sa vocation d'historien. Dans les âpres luttes religieuses qui, sous Michel VIII (1257-1282) et Andronic II (1282-1328), divisèrent la nation grecque en deux camps, le fonctionnaire, homme d'Église et de Cour, servit toutes les causes que l'on voulut, sans donner à aucune des gages qui eussent compromis sa tranquillité. Cet opportunisme, qui ne l'empêchait pas de déplorer, à huis clos, les hardiesses doctrinales du patriarche catholique, Jean XI Beccos (1275-1282), comme les excès de la politique impériale contre les orthodoxes, le mit à l'abri des mesures répressives qui, à cette époque de délation triomphante, renouvelaient sans cesse le cadre des administrations. Par prudence ou par tempérament, Pachymère, qui enseignait à de futurs théologiens et avocats l'art du raisonnement et des sophismes captieux, ne se mêla pour ainsi dire pas aux grandes controverses théologiques que son *Histoire* nous retrace cependant avec une exacte minutie. Cette double circonstance, qui maintint pendant près d'un demi-siècle l'observateur au premier plan des événements, au-dessus des passions aiguës, entretenues autour de lui par la campagne religieuse, imprima à toute son œuvre cette note dominante de sincérité et

d'impartialité que les critiques les plus divers lui ont reconnue.

II. Œuvres. — Celles-ci sont nombreuses et très mêlées, comme celles de tout encyclopédiste byzantin. Il en existe plusieurs catalogues dont les principaux sont ceux d'Allatius (= Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. x *a*, p. 704-721; t. xii *b*, p. 61-69 = *P. G.*, t. cxliii, col. 407-422); de Fabricius-Harles, *Bibl. græca*, t. vi *a*, p. 458-469, 550-551; t. vii *b*, p. 775-787 = *P. G.*, *ibid.*, col. 421-436; de Ch.-Em. Ruelle dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, t. vii, 1873, p. 162-166, et de K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2ᵉ édit., 1897, p. 288-291. Parmi les traités purement profanes que nous n'avons pas à signaler ici, il en est un à qui nous devons toutefois une mention, le Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων, l'équivalent de notre *Quadrivium* médiéval. Dans le livre consacré à l'astronomie, perce, en effet, un certain déterminisme sous l'empire duquel l'auteur tente par endroits, quoiqu'à son corps défendant, une explication religieuse du cours des choses, car il croit à la vertu des nombres mystiques et au rôle fatidique des comètes. L'ouvrage entier, aux deux tiers inédit, a été préparé pour l'impression par feu Paul Tannery et paraîtra sous peu par les soins de l'institut assomptionniste de Kadiköy. — Le reste de l'œuvre, dans la mesure où elle intéresse l'idée religieuse, comprend :

1. Un traité sur la procession du Saint-Esprit *a Filio*: Πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι διὰ τοῦτο λέγεται Πνεῦμα Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον ἢ διὰ τὸ χορηγεῖσθαι ὑπ'αὐτοῦ τοῖς ἀξίοις. *Ad eos qui dicunt propterea dici Spiritum Filii quod ejusdem cum eo substantiæ sit vel quod ab eo dignis elargiatur.* Édité et traduit par Allatius à deux reprises dans le *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 518-522 et la *Græcia orthodoxa*, t. i, p. 390-395. Reproduit par Migne, *P. G.*, t. cxliv, col. 923-930. La doctrine de cet opuscule est assez réservée pour que catholiques (v. g. Allatius, cf. *P. G.*, *loc. cit.*, col. 923, n. 1) et orthodoxes (v. g. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 66, 67) aient pu s'en réclamer. En réalité, elle ne saurait satisfaire ni les uns ni les autres. En effet, l'auteur, non content de réfuter les explications photiennes de la formule : ἐκ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, attribue un certain rôle au Fils dans la procession du Saint-Esprit : ce qui ne pourrait plaire aux Grecs; d'autre part l'action du Fils dans cette *spiratio* se réduirait à une médiation passive : ce qui ne saurait satisfaire les exigences latines. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. i, Paris, 1926, p. 423.

2. Une Παράφρασις εἰς τὸν ἅγιον ἱερομάρτυρα Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην : Publiée d'abord séparément dans le seul texte original, en 1551, par Guillaume Morelli, puis conjointement avec les traités de Denis, en 1615, par le P. Pierre Lansell, S. J., elle fut traduite en latin et reproduite, en 1634, par le P. Cordier S. J.; édition renouvelée en 1644 et adoptée par Migne dans les t. iii et iv de la *P. G.* Cet important commentaire fut écrit, ainsi que nous l'apprend la suscription, sur la demande du patriarche d'Alexandrie, Athanase III (1276-1316), alors réfugié à Constantinople; ce dut être après 1278 (arrivée du prélat fugitif à Byzance) et avant 1302 (date à laquelle fut transcrit le *Parisinus græc. 448* qui en conserve une copie.) La lettre d'envoi, loin d'émettre aucun doute sur l'authenticité dionysienne des œuvres expliquées, rapporte tout au long le *curriculum vitæ* de l'auteur présumé. On a cru pouvoir en faire état; cf. Mgr Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, éd. 1892, p. lx. Mais, en réalité, sur ce point comme sur celui de la conservation à Rome, à une très haute antiquité, des ouvrages de Denys (*P. G.*, t. iii, col. 113 D), Pachymère n'est que l'écho de saint Maxime et d'une tradition erronée depuis longtemps. Les divers exposés de notre auteur suivent de même, pas à pas, ceux du moine de Chrysopolis, au point qu'il semble souvent commenter plutôt celui-ci que leur prototype commun. Mais l'imitation intelligente évite le simple démarquage, chaque développement, plus étendu que celui du modèle, comportant une bonne part de réflexions originales ou de déclarations intéressantes. Ainsi, sur plusieurs questions controversées entre Grecs et Latins (v. g. à propos de l'évêque ministre ordinaire de la confirmation, *P. G.*, *ibid.*, col. 524A, de l'existence d'un état d'expiation où les âmes des justes purgent leurs fautes et peuvent bénéficier des prières faites pour elles, *ibid.*, col. 576 A, etc.) le paraphraste émet des avis conformes à la doctrine catholique ou s'en rapprochant plus que de la pensée orthodoxe.

3. La Ῥωμαϊκὴ Ἱστορία ou *Histoire romaine* en 13 livres, dont les sept premiers décrivent par le détail le règne de Michel VIII Paléologue (1258-1282) et les six autres racontent les vingt-six premières années du gouvernement d'Andronic II (1282-1328). L'ouvrage entier parut à Rome en deux fois, en 1666 et en 1669, par les soins du jésuite français P. Poussines et fut reproduit, tel quel, avec sa glose latine, dans la *Byzantine de Venise* (1729) et, avec de légères retouches, dans le *Corpus* de Bonn (1835) auquel Migne en a emprunté le texte (*P. G.*, t. cxliii, col. 443-995 et cxliv, col. 1-716). Une nouvelle édition, avec traduction française et commentaires, inaugurera bientôt le *Corpus Bruxellense* et sera publiée sur la base des manuscrits suivants : *Monacensis græc. 442; Barberin. gr. 198-199* et *203-204*, dont dépendent médiatement ou immédiatement les huit autres témoins existants. Cf. V. Laurent, *Les manuscrits de l'Histoire byzantine de Georges Pachymère* dans *Byzantion*, t. v, 1929-1930, p. 129-205, et *Un nouveau témoin de l'Histoire byzantine de Georges Pachymère, l'Athen. gennad. 40, ibid.*, t. vi, 1931, p. 355-364. Pachymère est le premier chroniqueur qui ait accordé dans ses exposés aux choses d'Église une place prépondérante, donnant ainsi un exemple que devaient imiter, sans exception, les derniers historiographes de l'empire grec d'Orient. Les critiques lui en ont fait un grief d'autant plus injustifié qu'il sacrifie infiniment moins que ses successeurs et devanciers à la phraséologie savante et au goût de la dispute théologique. Son style est d'une excessive concision et ses exposés ne donnent, en la plupart des cas, que l'essentiel. Gibbon a dit justement : « Sans comparer Pachymère à Tacite ou à Thucydide, j'admire la clarté, l'éloquence et la liberté avec lesquelles il raconte l'élévation des Paléologues. » Ce qui a fait tort à l'auteur, c'est la qualité de son vocabulaire passablement chargé de mots rares, difficiles à entendre et même de néologismes nés d'une fantaisie de rhéteur. Le théologien trouvera dans ces volumineux mémoires l'exposé des querelles doctrinales qui agitèrent et divisèrent l'Église byzantine de 1258 à 1308, en particulier touchant le dogme de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, la primauté du pape et le droit d'appel au Saint-Siège. Tout fut dit à cette époque sur ces trois points entre Grecs et Latins. Nous renvoyons pour le détail aux tables spéciales de notre future édition. Mais le principal intérêt de cette vraie *Histoire ecclésiastique* est dans les récits qui y sont faits des événements qui marquèrent, à Byzance et dans la Méditerranée orientale, les huit années (1274-1282) de catholicisme, les seules qu'on y ait connues depuis le schisme de Cérulaire. Il est certes à noter qu'en rapportant les multiples tractations qui soumirent alors Byzance à Rome, Pachymère, orthodoxe décidé, fait parfois œuvre de partisan et se montre injuste ou inexact. Mais ces dé-

fauts sont amplement rachetés par la loyauté avec laquelle il rend hommage aux vraies intentions des papes, à la sincérité, à la science et à la sainteté de vie, aujourd'hui contestées, du patriarche Jean XI Beccos, le vrai artisan de l'union des deux Églises à cette époque, à la nécessité enfin de la réconciliation entre chrétiens pour barrer la route à l'Islam menaçant. Ces jugements ont d'autant plus de valeur qu'ils émanent d'un écrivain qui passa toute son existence dans l'opposition anticatholique. — L'auteur, arrivé aux événements de 1308, promit de tenir ses récits à jours. *P. G.*, t. CXLIV, col. 713 A. Mais la mort, survenue bientôt, dut briser ce projet. l'œuvre annoncée n'ayant jamais paru.

4. Notons ici la part certaine, mais mal définie, que Pachymère prit à la rédaction d'un ouvrage théologique qui résume le point de vue orthodoxe sur les questions controversées entre Latins et Grecs à la fin du XIII[e] siècle, cf. *P. G.*, t. CXLIII, col. 833. Voir, à propos de cet important mémoire doctrinal, l'art. JOB JASITÈS, t. VIII, col. 1488.

5. Mentionnons enfin deux grands ouvrages de notre auteur, utiles à consulter sur des points de philosophie ou de théologie morale. *a*) La *Paraphrasis universa in Aristotelem*, en 238 chapitres dont 15 seulement ont été publiés. Cf. Ch.-Ém. Ruelle, *loc. cit.*, p. 163, n. 6 et p. 166-168. — *b*) Les Προγυμνάσματα ou Μελέται, exercices oratoires, au nombre de 29, roulant sur des thèmes divers, v. g. sur la réflexion, source de la félicité, le pouvoir absolu de la richesse, et divers cas de jurisprudence. Voir la nomenclature des sujets dans *P. G.*, t. CXLIII, col. 414-418. L'édition en a été faite en deux fois, par Chr. Walz, *Rhetores græci*, t. I, 1832, p. 589-596, et Fr. Boissonade, *G. Pachymeris declamationes XIII*, Paris, 1848.

6. *Œuvres perdues ou supposées.* — *a*) Recueil de lettres. Signalé par C. Gesner dans sa *Bibliotheca*, à la suite, sans doute, d'une méprise ou d'une erreur, car, malgré toutes les recherches, rien n'en a encore révélé l'existence. De toute la correspondance de Pachymère deux lettres ont été retrouvées, l'une se lit en tête de la paraphrase du pseudo-Denis, cf. *P. G.*, t. III, col. 108-116, l'autre, confondue à tort avec la précédente par Ruelle, *loc. cit.*, p. 163, n. 4, est inédite dans le *Paris. græc. 996*, fol. 275-276 v°. Toutes deux sont adressées au même personnage, Athanase III d'Alexandrie. — *b*) Une *Vie de saint Jean Chrysostome* attribuée à notre auteur par Casaubon a été restituée à l'évêque d'Alexandrie Georges. Sur le personnage, voir Ch. Baur, *Georgius Alexandrinus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXVII, 1927, p. 1-7. Fabricius (*P. G.*, t. cit., col. 433, 434) observait toutefois qu'une erreur de ce genre de la part de l'illustre bibliothécaire serait assez surprenante. Quoi qu'il en soit le texte n'en a pas été retrouvé. — *c*) Un traité dont l'objet est inconnu et d'une obscurité telle qu'un lecteur aussi lettré que Georges de Chypre en manifestait son incompréhension totale, cf. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t. III, 1909, p. 7, lettre ξθ'. On trouvera, *ibid.*, p. 37, 38, une autre lettre au même. — *d*) Quant à la prétendue *Responsio ad calumnias Georgii Cyprii* dont parle Nicolas Comnène Papadopoli dans ses *Prænotationes mystagogicæ*, p. 257, elle n'a certainement existé que dans l'inépuisable imagination de cet impudent faussaire. Une *Suggestio de officio diaconi patriarchalis*, mentionnée par le même, *ibid.*, p. 398, est de même invention.

La bibliographie la plus importante a été citée dans le corps de l'article. On trouvera d'autres références utiles dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] éd., 1897, p. 288-291 et U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age. Bio-bibliographie*, t. II, 1907, col. 3470 sq. Le jugement porté par N. Jorga (cf. *Byzantion*, t. II, 1925, p. 290-292) sur Pachymère historien est très tendancieux et semble inspiré par la lecture de la glose latine, plutôt que par l'examen réfléchi du texte original.

V. LAURENT.

PACIEN (Saint), évêque de Barcelone (seconde moitié du IV[e] siècle). — Les renseignements que nous avons sur sa personne sont dus exclusivement à la brève notice de saint Jérôme : *Pacianus in Pyrenæi jugis Barcelonæ episcopus castigatæ eloquentiæ et tam vita quam sermone clarus... sub Theodosio principe jam ultima senectute mortuus est. De vir. illustr.*, n. 106. En tenant compte du fait que le *De viris* est de 392, que le règne de Théodose a commencé en 379, on voit entre quelles dates on peut situer la mort de ce saint évêque dont la naissance devait remonter aux toutes premières années du siècle. Jérôme d'ailleurs pouvait être exactement renseigné sur lui. Le préfet du prétoire Dexter, à la requête de qui il a composé le *De viris* (voir le prologue), était le fils de ce même Pacien. *Dexter Pac(at)iani, de quo supra dixi filius, clarus ad sæculum et Christi fidei deditus. Ibid.*, n. 132.

Jérôme connaissait de cet évêque divers ouvrages, « d'une éloquence châtiée », ouvrages de peu d'ampleur, dont il ne signale que deux par leurs titres : *Scripsit varia opuscula, de quibus est* CERVUS *et* CONTRA NOVATIANOS. *De vir.*, n. 106. — L'opuscule intitulé *Cervus* ou mieux *Cervulus* est perdu, mais une allusion y est faite dans un autre ouvrage de Pacien, *P. L.*, t. XIII, col. 1081 CD. L'évêque y flétrissait les désordres liés aux amusements profanes du 1[er] janvier. On lui reprocha, dit-il lui-même, d'avoir par là scandalisé de bonnes âmes. *Puto nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem !* Sur les divertissements en question voir les deux glossaires de Du Cange aux mots Κερβούκολος et *Cervula* et le *Thesaurus linguæ latinæ* au mot *Cervulus*. — Les opuscules *contre les novatiens* dont parle également Jérôme doivent être identifiés à trois lettres, dont la dernière a l'ampleur d'un petit traité, et qui sont adressées à un certain Sympronianus. Ce personnage, qui n'est pas autrement connu, avait désiré discuter par écrit avec l'évêque de Barcelone sur les principes du novatianisme, auquel il se rattachait. A une première invitation du novatien, qui lui demandait d'exposer la position de l'Église catholique, *fidem catholicæ veritatis*, Pacien répondit par une lettre, où, après avoir justifié le nom de *catholique* que s'attribuait la grande Église *(christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen*, dit-il avec fierté), il mettait le doigt sur le point capital qui séparait celle-ci de la secte adverse : la possibilité acceptée par l'une, niée par l'autre de la réconciliation ecclésiastique des pécheurs ayant accompli leur pénitence. Texte dans *P. L.*, t. XIII, col. 1051-1058. Sur quoi Sympronien, qui avait, semble-t-il, des loisirs, renvoya coup sur coup à l'évêque deux lettres et un traité où, sur un ton quelque peu contentieux, il attaquait la doctrine des catholiques relative à la rémission des péchés. La 2[e] lettre de Pacien (col. 1058-1063), accusé de réception de toute cette écriture, se contente de relever quelques difficultés d'ordre plutôt personnel soulevées par son correspondant; mais Pacien promettait de réfuter quand il lui serait loisible les positions dogmatiques de la secte. C'est ce qu'il fit dans une troisième lettre (col. 1063-1082), qui est plutôt un court traité en réponse à celui que lui avait adressé Sympronien. Ce dernier ramenait à trois points l'essentiel de la doctrine novatienne : après le baptême il n'y a plus de place pour la pénitence; l'Église ne peut remettre le péché mortel; elle se détruit elle-même en recevant les pécheurs (à la réconciliation). Sans s'astreindre à suivre exactement cet ordre dans sa réfutation, Pacien ne laisse pas de faire un exposé très complet et fondé sur les meilleurs textes scrip-

turaires du pouvoir que possède l'Église de remettre le péché. A coup sûr elle ne le fait pas en son nom personnel, mais par une délégation divine (voir surtout la discussion relative au pouvoir des clefs, n. 11 et 12). En se montrant accueillante au pécheur repentant, elle reste parfaitement dans l'esprit de l'Évangile. n. 13 et 14; et quant à ce que dit celui-ci sur le péché irrémissible (le blasphème contre l'Esprit) l'objection qu'en tirent les novatiens se résout sans trop de peine, n. 15. Bien plus facilement encore se débarasse-t-on de tant de paroles et d'exemples empruntés aux deux Testaments et dont le novatianisme voudrait faire peur aux catholiques, n. 16-19. Et pour ce qui est des arguments qu'il croit devoir trouver dans certains traités de Cyprien (le *De lapsis* est expressément signalé), il n'est que d'y regarder de près pour voir que ces arguments se retournent contre les rigoristes, n. 23, 24. Le tout se termine par une chaleureuse invitation conviant les schismatiques à rentrer dans l'unité de l'Église. L'évêque promet d'ailleurs, ayant ainsi répondu aux difficultés des novatiens, de proposer de manière positive la doctrine catholique : *subjungam, cum vacuum erit, et aliam epistolam, in qua non vestra redarguam sed nostra proponam.*

Cette lettre, si elle a été écrite, ne s'est pas conservée et c'est bien regrettable; la manière si heureuse dont Pacien avait discuté les idées novatiennes faisait bien augurer de ce qu'aurait été une exposition positive de ce point si important. A défaut de ce traité d'ordre théorique, il nous est resté du moins une exhortation *(parænesis)*, relative à la pénitence, adressée, non plus aux gens du dehors, mais aux fidèles et qui a l'avantage de nous montrer comment, dans la pratique, les choses se passaient. Nul traité ancien ne jette un jour plus vif sur les divers aspects de la pénitence ecclésiastique. Texte dans *P. L., loc. cit.*, col. 1081-1090. Adressée sans doute de vive voix à l'assemblée chrétienne, cette parénèse a été ensuite mise par écrit; elle imite d'assez près le *De pænitentia* de Tertullien. Comme ce dernier traité, elle vise tant les catéchumènes, pour leur inspirer la crainte des rigueurs pénitentielles, que les fidèles, pour qu'ils en usent, si ce remède leur est devenu nécessaire. Avec beaucoup de sens de la composition, l'évêque étudie d'abord les fautes qui sont astreintes à la discipline pénitentielle alors en usage; il exhorte ensuite ceux qui auraient commis un ou plusieurs de ces *peccata mortalia* à se soumettre à cette discipline et tout d'abord à l'aveu qui doit les classer dans la catégorie des pénitents. Mais, parmi ces derniers, il ne manque pas de gens qui, ayant fait leur confession, refusent ou négligent de se soumettre ultérieurement à toutes les rigueurs de la satisfaction; de l'*exomologèse* ils négligent ainsi la partie capitale. C'est à décrire les conséquences funestes de ces deux manières d'agir que l'auteur consacre ses derniers développements, en même temps qu'il vante les heureuses suites de la pénitence pleinement et joyeusement accomplie. La simple énumération de ces divers points suffit pour faire saisir tout l'intérêt qui s'attache à une étude approfondie de ce court traité.

Du même genre est un *sermo de baptismo*, *ibid.*, col. 1089-1091, dont la division, annoncée au début, comme celle de la *parænesis*, n'est pas aussi religieusement respectée : *aperiam quid fuerit ante gentilitas, quid fides præstet, quid baptismus indulgeat.* La doctrine du péché d'origine et de sa transmission à la descendance d'Adam s'y exprime avec une clarté que l'on ne trouve guère ailleurs avant saint Augustin. C'est à cette corruption foncière de l'humanité engendrée par la première désobéissance que porte remède la souveraine obéissance du Christ. Sa victoire sur toutes les tentations qui l'engageaient à ne pas se soumettre à Dieu eut des fruits de salut non seulement pour lui-même, qui échappa à l'emprise de la mort, mais pour tout le genre humain, dont il partageait la nature. *Justitia Christi necesse est ut in genus transeat.* C'est la foi d'abord, le baptême ensuite, indispensable complément de celle-ci, qui nous fait participer à cette victoire du Christ. Foi et ablution s'unissent pour nous faire naître à cette nouvelle vie que le Sauveur est venu apporter, pour nous faire vivre en une pureté et une sainteté inconnues en dehors de l'Église. Dans sa sobriété, cette courte instruction présente un remarquable raccourci de la catéchèse prébaptismale.

A ces élégants opuscules il en faut ajouter, semble-t-il, un autre qui vient d'être récemment découvert. Dom G. Morin a étudié et publié, en 1913, un traité ayant sensiblement la longueur de la 3e lettre à Sympronien et qui a toutes chances de représenter une œuvre de Pacien. Cet écrit, intitulé *De similitudine carnis peccati*, a été cité sous le nom de saint Jérôme lors de la controverse adoptianiste du IXe siècle par Élipand de Tolède, *P. L.*, t. XCVI, col. 872 CD *(Beatus Hieronymus iterum dicit)*, et par Félix d'Urgel (au témoignage d'Agobard), t. CIV, col. 59 D, 60 B, 65 B-66 B; les deux patrons de l'adoptianisme cherchaient à abriter leur erreur sous quelques expressions de ce traité. La dernière citation, qui est assez longue, a permis à dom G. Morin de retrouver cet opuscule dans une pièce inédite du *Paris. lat. 13 344*. Publié dans *Études, textes, découvertes*, t. I, p. 107-150. Dans ce ms. il figure sous le nom du bienheureux Jean. Les preuves qu'a données l'inventeur de l'appartenance à Pacien de ce traité, preuves tirées surtout de l'examen interne du livre et de la comparaison avec les ouvrages de l'évêque de Barcelone, ont rallié les suffrages des critiques. Il serait facile, nous semble-t-il, de les renforcer encore.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage se présente comme adressé à une vierge riche et fort généreuse, dont l'éloge encadre un long développement théologique. La destinataire a failli succomber à une épidémie qui a fait de grands ravages dans le pays. Cette calamité a-t-elle donné lieu aux manichéens à faire quelque propagande en faveur de leur solution du problème du mal. C'est possible. Toujours est-il que l'auteur du traité s'en prend vivement à eux et tout spécialement à ce point de leur doctrine qui niait la réalité de la nature humaine de Jésus. C'est à démontrer que le Christ (c'est le nom que l'auteur emploie pour désigner le Fils) a vraiment assumé notre chair, et la « chair de péché », celle qui, de par la malédiction d'Adam, est exposée aux souffrances et à la mort, que le traité est consacré. Très vigoureux quand il s'agit de mettre en évidence la réalité de la nature humaine du Sauveur, très perspicace en ses analyses des opérations de l'humanité, l'auteur est encore très inhabile à exprimer les rapports entre les deux éléments, divin et humain, qu'il reconnaît en l'Homme-Dieu. Cela tient partiellement à l'absence d'une terminologie arrêtée; l'emploi de l'expression concrète, *homo perfectus*, là où nous mettrions l'abstrait, *natura humana*, est aussi pour beaucoup dans l'impression troublante que causent certains passages. Celui qui a été cité par les adoptianistes espagnols, si on le prenait en toute rigueur, ne serait pas loin d'exprimer l'idée qui a été condamnée sous le nom de « doctrine des deux fils ». Parlant du baptême de Jésus et de la voix qui se fait entendre : « Tu es mon fils, je t'ai engendré *aujourd'hui* » (c'est une des leçons de Luc., III, 22), l'auteur oppose en ces termes le Dieu et l'homme : « *Quis est iste cælestis ? Ille sine dubio qui eum quem gestabat in baptismate fecit audire quod ante illum nullus audierat : « Filius meus es tu ego hodie genui te. » Et qualiter dicitur « hodie » si « in principio Verbum, et Verbum apud*

Deum et Deus erat Verbum » ? Quia non istud Verbum, quod semper in Patre et apud Patrem et cum Patre fuisse et esse credendum est, sed HOMO QUEM *in gratiam salutis Deus Verbum* SUSCEPERAT *audivit. Hic* FILIUS HOMINIS *per* DEI FILIUM *Dei esse filius in Dei filio* PROMERETUR; *nec adoptio a natura sejungitur* [qu'il faudrait traduire le (fils) adopté n'est pas séparé du (fils) par nature], *sed natura cum adoptione conjungitur, quoniam cum Verbum caro factum est, non per adsumptam decrevit adsumptor* [le Verbe qui assume (la nature humaine) n'a pas été diminué par cette nature assumée], *sed in adsumente crevit adsumptio.* Édit. citée, p. 122, l. 5-18; cf. p. 125, l. 28 : *filium hominis in Jesu et filium Dei teneamus in Christo*, et aussi p. 138, l. 23. Mais on aurait grand tort de voir en ces expressions, qui seraient aujourd'hui blâmables, autre chose que les tâtonnements d'une pensée qui se cherche et qui ne trouve pas d'emblée la formule adéquate. Il reste que, tout en exprimant en des termes parfois malheureux la distinction des deux natures, l'auteur ne laisse pas de croire à l'unité essentielle du personnage de Jésus. Par ailleurs, les formules qu'il emploie pour exprimer l'existence dans le Christ des deux volontés et des deux opérations sont bien frappées. Commentant longuement la scène de l'agonie et le mot du Sauveur : *Pater, non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, il écrit ces paroles qu'un théologien moderne ne désavouerait pas : *Cum Patris et Filii una voluntas sit, ut una natura, unde hic diversitas voluntatum ? Credo, unde illam ipse sensit emanare cum dicit : « Spiritus promptus, caro autem infirma. » Cujus caro ? nempe hominis.* — Quant à sa doctrine du péché originel elle s'exprime en des termes qui rappellent à s'y méprendre celle que donne le *Sermo de baptismo*, et celui-ci, d'autre part, insiste sur la *caro peccati* assumée par le *Christ;* cf. *P. L.*, t. XIII, col. 1091 B.

En ces divers traités, Pacien nous apparaît donc comme un théologien non méprisable et qui a droit à être nommé à côté des deux grandes lumières de l'Église latine de cette époque : Ambroise et Augustin.

TEXTES — Les *lettres*, le *De baptismo* et le *De pænitentibus* ont été publiés pour la première fois par F. du Tillet en 1538 et reproduits par les diverses *Bibliothèques* des Pères, finalement dans celle de Gallandi, t. VII, 1770, et dans *P. L.*, t. XIII, col. 1051-1094; ils ont été également publiés dans l'édit. de *Salvien et de Sulpice Sévère* de Galesinus, Rome, 1564, dans l'édit. de *Claudien Mamert* donnée par C. Barth, Zwickau, 1655, et dans la *Collect. max. concil. hisp.* du card. d'Aguirre, t. I, p. 317-341. Toutes ces publications ne font guère que reproduire celle de du Tillet. Récemment J. van der Vliet a donné dans *Mnemosyne*, nouv. sér., t. XXIII, 1895, p. 185-198, une série de notes critiques, qui ont été utilisées par son élève Ph.-P. Peyrot pour une édit. critique, Zwolle, 1896; notes philologiques de même genre dans A. Gruber, *Studien zu Pacianus von Barcelona*, Munich, 1901; dans R. Kauer, *Studien zu Pacianus*, Vienne, 1902.

Le *De similitudine carnis peccati* signalé par G. Morin, dans *Revue bénédictine*, 1912, t. XXIX, p. 1, a été publié par celui-ci dans *Études, textes, découvertes*, t. I, Maredsous, Paris, 1913, p. 81-140.

TRAVAUX. — Outre les travaux philologiques signalés ci-dessus, voir les notices littéraires des diverses patrologies, les plus récentes sont celles de O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. III, 1912, p. 401-403, et de M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. IV *a*, 1914, § 950.

É. AMANN.

PACIFIQUE DE CEREDANO (CERANO), ou **DE NOVARE** (NOVARIENSIS) **(Le bienh.)**, frère mineur de l'observance, naquit, en 1420, à Cerano, dans le diocèse de Novare, en Lombardie, de la famille considérée de Ramati. Entré, en 1455, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, à Novare, il fut destiné, après son ordination, à la prédication, dans laquelle il s'acquit une grande renommée. Dans l'esprit et sous la direction de saint Bernardin de Sienne, il travailla à la restauration religieuse, morale et sociale de l'Italie et il prit une part importante à la prédication de la croisade contre les Turcs, décrétée et promulguée par Sixte IV. Le chapitre général de l'observance, tenu à Ferrare, le 13 mai 1481, le députa en Sardaigne en qualité de commissaire, afin d'y visiter et d'y régir les couvents franciscains. Il mourut, dans cette île, avant le 14 juin 1482, comme cela résulte du témoignage de L. Wadding, *Annales minorum*, t. VII, Lyon, 1548, p. 134. Philippe de Ferrare (*Cathalogus generalis sanctorum*, Venise, 1625) et Arthur de Munster (*Martyrologium franciscanum*, 2e édit., Paris, 1653), placent sa mort le 4 juin 1482. Selon son désir, on transporta le cadavre du P. Pacifique à Cerano, où il fut inhumé dans l'église des franciscains. Sa tête toutefois fut donnée à l'église paroissiale. Il fut honoré par le peuple comme un saint et, en 1745, Benoît XIV approuva son culte pour l'ordre franciscain et le diocèse de Novare. Sa fête est célébrée le 8 juin, dans l'ordre des capucins.

Le P. Pacifique est l'auteur d'une *Somme de confession*, plus connue sous le titre de *Summa pacifica*, à tendances casuistiques, dans laquelle il expose la meilleure méthode pour entendre les confessions. Elle fut imprimée pour la première fois à Milan par Philippe de Lavagnia, en 1479, in-8°, 242 p., sous le titre de *Opereta dicta Sumula ho vero Sumeta de pacifica conscientia*, comme l'affirment W.-A. Copinger, *Supplement to Hain's repertorium bibliographicum*, part. I, Berlin, 1926, n. 12 259, et G. Brunet, *Manuel du libraire, Supplément*, t. II, Paris, 1880, col. 126, et non *Somma Pacifica o sia Trattato della scienza di confessare*, comme l'affirme L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II, part. 2, Berlin, 1925, n. 12 259, et la plupart des historiens comme P. Jeiler, *Kirchenlexikon*, t. IX, col. 1232; M. Bihl, *The catholic encyclopedia*, t. XI, p. 382, etc. Cette somme fut composée en 1473. Nous lisons, en effet, après le titre mentionné ci-dessus : *composta nel anno del Signore 1473.* Elle fut, dans la suite, réimprimée plusieurs fois : à Brescia, 1497, in-4° : (Hain, *op. cit.*, n. 15 183, où elle est anonyme); s. d. n. l. in-8°, 198 p. (Copinger, *op. cit.*, n. 4575; elle porterait comme titre : *Summa confessionis, intitulata Pacifica conscientia*); à Venise, 1501, in-8° (J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 302); à Venise, 1506, in-8°, *ibid.*; à Venise, 1509, in-8°, *ibid.*; à Venise, 1513, in-8°, *ibid.*; à Venise, 1518, in-8°, édition corrigée par Lucas Olchinensis, *ibid.*; à Venise, 1535, in-8°, *ibid.*; [à Venise], 1563, in-8°, *ibid.* La même somme fut revue, corrigée et adaptée aux prescriptions du concile de Trente par le P. François de Trévise, religieux carme et réimprimée à Venise, en 1579, in-8°, et en 1581, in-8°. On y lit, en effet, après le titre : *Nuovamente con sommo studio, et diligentia ridotta in miglior lingua, riformata, et illustrata, con le determinationi del santissimo concilio di Trento, d'intorno alla materia del matrimonio, con le figure de' parentadi, e d'altre cose necessarie, e facili per istitutione, et commodità de' confessori.* Dans cette double édition, on trouve une lettre du même P. François, datée de 16 mars 1574. Les rééditeurs du *Supplementum* de Sbaralea y voient un indice pour conclure à l'existence d'une édition de la Somme du P. Pacifique, revue par le P. François, publiée à Venise, en 1574, et mentionnée par L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, 2e édit., Rome, 1906, p. 181. Contrairement à ce qu'affirment plusieurs auteurs, comme M. Bihl *(op. cit.)*, et P. Jeiler *(op. cit.)*, il faut admettre que la *Summa pacifica* n'a jamais été imprimée en latin; du moins aucune édition latine n'en est connue. Les éditions de Venise, 1501 et 1503, qui sont considérées généra-

lement comme des éditions latines, sont imprimées en italien et nullement en latin.

L. Wadding, *Annales ordinis Minorum*, t. VII, Lyon, 1548, p. 20, 90 et 134; du même, *Scriptores ordinis minorum*, 2ᵉ édit., Rome, 1906, p. 181 ; J. H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2ᵉ édit., t. II, Rome, 1921, p. 302; H. Hurter, *Nomenclator*, 3ᵉ édit., t. II, col. 1074; *Acta sanctorum*, juin t. I, Paris, 1867, p. 406-407 et 789-790; (Anonyme), *Vita del beato Pacifico di Cerano, della osservanza di S. Francesco, protettore di Cerano*, Novare, 1878; Basile de Neirone, *Sul beato Pacifico da Cerano nella sua 4ª festività centenaria, panegirico*, Gênes, 1882; M. Cazzola, *Il beato Pacifico Ramati e la sua Cerano note storiche-statistiche*, Novare, 1882.

Am. TEETAERT.

PACOME (Saint), fondateur de la vie cénobitique (IVᵉ siècle). — Si l'on est d'accord, entre critiques sur les grands traits de la vie de Pacôme, il n'en subsiste pas moins des divergences assez notables entre les divers exposés que l'on en a faits. Cela tient à la confiance plus ou moins grande que l'on accorde aux deux grandes catégories entre lesquelles se répartissent les documents relatifs à sa vie. Si, avec Revillout, Amélineau, Grützmacher et d'autres, on considère comme primitives les sources coptes ou arabes, on est amené à écrire une biographie de Pacôme assez différente de celle que rédigent ceux qui font confiance surtout aux sources grecques. Il y a là toute une série de problèmes que nous n'avons pas à trancher ici, encore que les travaux récents montrent le caractère original des sources grecques. Qu'il nous suffise de marquer les traits suivants : Pacôme, né d'une famille de paysans, près d'Ezneh, en Haute-Égypte, vers l'année 290, fut élevé dans le paganisme. Enlevé comme recrue, il eut l'occasion, dans la Basse-Égypte, de connaître les chrétiens, et d'expérimenter leur charité. Cette circonstance le convertit au christianisme. Libéré très vite du service militaire, il se retire d'abord dans les ruines d'un petit temple de Sérapis, puis va faire l'apprentissage de la vie ascétique auprès d'un ermite autour de qui s'étaient groupés quelques disciples. Une vision céleste, diversement rapportée selon les sources, l'aurait amené à concevoir pour la vie religieuse et ascétique une formule différente de celle qui était alors en pratique. Quoi qu'il en soit, il reste qu'il entreprit à Tabennêsi, sur la rive droite du Nil, en face de Denderah, la création d'une communauté religieuse organisée. La date de cette fondation doit se placer vers 320; elle fut suivie de plusieurs autres, car, malgré des exagérations suspectes, les documents ne laissent pas de doute sur l'extraordinaire attirance qu'exerça ce premier essai de vie cénobitique. Quand il meurt, vraisemblablement le 9 mai 346, Pacôme est le chef d'une véritable congrégation comprenant une douzaine de monastères d'hommes et trois de femmes, dont le couvent de Pabau, un peu en aval de Tabennêsi, était la maison-mère. Chose intéressante le cénobitisme pacômien se rencontre, dès les années 330-340, dans les milieux schismatiques mélétiens. Voir différentes lettres relatives à des communautés de ce genre dans H. Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924.

Le monachisme pacômien, avons-nous dit, apporte de la vie religieuse une formule nouvelle, laquelle fut appelée à une longue fortune, puisqu'elle préside encore à la plupart des manifestations modernes de cette vie. Le monachisme a commencé par être la vie érémitique telle que l'avait réalisée un Paul de Thèbes ou un Antoine; bien vite autour des ermites, qui avaient rêvé de vivre dans la plus parfaite solitude se groupent des disciples. Mais, s'ils sont groupés, ces disciples ne vivent pas pour autant de la vie commune. Dispersés sur des espaces plus ou moins étendus, ils vaquent séparément à la prière et au travail, ne se retrouvant guère que pour le service dominical. Telle que la conçoit Pacôme, la vie religieuse, au contraire, se réalise essentiellement par la vie commune. Au lieu de vivre dispersés, les moines sont rassemblés en des enceintes closes, prient ensemble, travaillent ensemble, mangent ensemble. La formule du couvent, telle que nous la voyons encore s'appliquer, est désormais trouvée. Cette vie commune exige la constitution d'une véritable hiérarchie, laquelle est préposée non seulement à la formation religieuse et morale des moines, mais encore à l'administration temporelle de la communauté. L'autorité des supérieurs devient quelque chose de très différent de ce qu'était la direction surtout morale que donnaient les premiers « pères du désert ».

Les communautés telles que Pacôme est amené à les constituer ne peuvent vivre sans une règle précise, gardée par la coutume ou enregistrée par écrit. L'esprit tout pratique, dont le fondateur de la vie cénobitique a toujours fait preuve, permet de supposer qu'il a voulu, de bonne heure, mettre par écrit le coutumier de ses monastères. Mais l'état actuel des recherches ne permet pas encore de dire ce qu'il y a de primitif et de proprement pacômien dans les textes coptes, et grecs qui se présentent comme la *Règle* de saint Pacôme. En 404, saint Jérôme traduit en latin une *Regula sancti Pachomii*, sur un texte grec, lui-même traduction d'un texte copte : *ut erant de Ægyptiaca in Græcam linguam versa, nostro sermone dictavi*. *P. L.*, t. XXIII, col. 65 B. Des fragments du texte copte, étroitement apparentés au texte hiéronymien, se sont retrouvés; il existe d'assez nombreux textes grecs dont les rapports avec le copte et le latin ne sont pas encore définitivement fixés. Mais tous ces documents ne nous donnent pas, à coup sûr, l'état primitif de la règle. — Certains critiques ont cru trouver cet état dans le texte qui figure au c. XXXII (XXXVIII) de l'*Histoire lausiaque*. Texte dans l'édit. Butler, p. 88-93; cf. *P. G.*, t. XXXIV, col. 1099-1100. Palladius, voir son art., y raconte que Pacôme reçut d'un ange une tablette de cuivre sur laquelle était écrite une règle dont le texte est donné. Pour sommaire qu'il apparaisse, ce texte a bien des chances de n'être pas primitif et la *règle angélique* doit contenir un certain nombre de retouches que l'expérience aura montrées nécessaires. En tout état de cause, la règle pacômienne témoigne d'un réel souci de l'organisation en même temps que d'un ascétisme modéré et de bon aloi. Bien qu'elle s'adresse à une communauté, elle laisse suffisamment de place à l'initiative individuelle, surtout en matière d'ascétisme et de prière. D'après le récit de Palladius, Pacôme aurait fait à l'ange cette objection que les prières prescrites par la règle étaient peu nombreuses. A quoi il fut répondu : « J'ai précisé cela afin que les petits puissent s'acquitter sans peine de l'office. Quant aux parfaits, ils n'ont pas besoin de réglementation, car, à part eux, dans leurs cellules, ils consacrent à la contemplation leur vie entière. » — En dehors de la règle, Jérôme a traduit également un certain nombre de *monita* et une douzaine de *lettres* de Pacôme; plusieurs de celles-ci, adressées à des supérieurs de ses communautés, emploient des procédés cryptographiques que Jérôme s'est déclaré incapable de résoudre. — Amélineau a publié, en 1895, un certain nombre de fragments en copte de sermons attribués à Pacôme : « Je n'ai pour garant, écrit-il, qu'ils aient été prononcés par Pacôme que le titre qui suit et précède chacun d'eux. » La garantie est peut-être un peu mince, mais rien non plus ne s'oppose à cette attribution. Tout ceci est d'ailleurs fort court et sans importance majeure au point de vue proprement théologique.

I. VIES. — Signalons d'abord, bien qu'ils soient postérieurs aux textes ci-dessous, les renseignements fournis par

Palladius, *Histoire lausiaque*, c. XXXII, édit. Butler, p. 87-97 (Lucot, p. 210-225); par Sozomène, *H. E.*, III, 14, *P. G.*, t. LXVII, col. 1069-1076. — Il y a de très nombreuses vies de Pacôme, qu'on peut répartir en deux catégories :

1° *Les vies grecques.* — Voir, sur leurs rapports, les art. de F. Halkin, dans *Analecta bollandiana*, 1929, t. XLVII, p. 376-388, 1930, t. XLVIII, p. 257 sq. qui annulent partiellement le travail de W. Bousset, *Apophtegmata. Studien zur Gesch. des ältesten Mönchtums.* II. *Zur Ueberlieferung der Vitæ Pachomii*, Tubingue, 1923. L'auteur annonce l'apparition à brève échéance des *Sancti Pachomii vitæ græcæ*, qui formeront le n. 20 des *Subsidia hagiographia* des Bollandistes. En attendant on trouvera une partie de ces textes dans les *Acta sanctorum*, mai t. III (édit. de 1680), p. 25*-62*; et dans *P. O.*, t. IV, p. 425-503.

2° *Les vies orientales.* — Aperçu de ces vies dans *Biblioth. hagiogr. orient.*, 1910, n. 824-829. On trouvera les textes coptes et arabes dans deux grandes publications d'Amélineau, *Histoire de saint Pakhôme et de ses communautés* (*Annales du musée Guimet*, t. XVII, 1889), et *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne* (*Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, t. IV, fasc. 2, 1895); le texte syriaque dans Bedjan, *Acta mart. et sanct.*, t. V, p. 122-176. M. Lefort a annoncé la publication des *Vitæ Pachomii et sociorum ejus*, dans la série copte du *Corpus script. christ. orient.* (Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, 1919, p. 346.)

II. OUVRAGES. — Les *sermons* retrouvés par Amélineau sont dans les *Monuments* (ci-dessus), p. 612-619. — La *Règle* est à l'heure présente l'objet de travaux qui ne sont pas encore terminés. Sur les textes *copte* et *grec*, études d'approche de Th. Lefort dans le *Muséon*, t. XXXIV, 1921, p. 61-70; t. XXXVII, 1924, p. 1-28; t. XL, 1927, p. 31-64. La publication d'un vol. *Pachomius et sociorum ejus opera quæ supersunt omnia* dans le *Corp. scr. christ. orient.*, est annoncée. Utiliser provisoirement le texte grec qui figure dans *Acta sanct.*, *loc. cit.*, p. 62*-63* (cf. *P. G.*, col. 948-952), et un autre dans Pitra, *Analecta sacra et classica*, t. Va, p. 112-115. Texte *latin* de saint Jérôme, dans *P. L.*, t. XXIII, col. 65-92 (à la suite, les *epistolæ*, col. 91-106); édition récente de B. Albers, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulæ monasticæ*, Bonn, 1923.

III. TRAVAUX. — Parmi les travaux anciens, Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 167-235; 674-692, garde toute sa valeur. — Travaux récents : Amélineau, *Étude sur S. Pachome et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égypte, d'après les monuments coptes* (dans les introductions aux textes ci-dessus mentionnés); Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Fribourg-en-B. et Leipzig, 1896; Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, Louvain, 1898; dom Cuthbert Butler, *The lausiac history of Palladius*, t. II, 1904, p. 206 sq., et *passim*, voir table alphabétique, p. 267; Schiwietz, *Gesch. und Organisation der pachomianischen Klöster*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. LXXXI, 1901, p. 461-490; t. LXXXII, 1902, p. 217-233, 454-475; t. LXXXIII, 1903, p. 52-72; sur les rapports entre monachisme mélétien et monachisme pacômien, Ghedini, *Luci nuove dai papiri sulloscismo Meletiano e il monachismo in Egitto*, dans *Scuola cattolica*, 1925, p. 261-280.

É. AMANN.

PADILLA (François de), historien espagnol, né en 1527 à Antequera (prov. de Malaga), professa la théologie à Séville, devint chapelain du Palais royal à Tolède et finalement chanoine de Malaga; il mourut le 15 mai 1607. On lui doit : *Tabulæ septem Ecclesiæ sacramentorum*, Madrid, 1587; *Conciliorum omnium index, chronographia seu epitome*, Madrid, 1587; une *Historia de la santa casa de Nuestra Señora de Loreto*, Madrid, 1588, mais surtout une volumineuse histoire ecclésiastique de l'Espagne qu'il poussa jusqu'au VIIIe siècle : *Historia ecclesiastica de España, hasta el anno 700 de Christo*, 2 vol. in-fol., Malaga, 1605.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. I, p. 456; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 28; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 546.

É. AMANN.

PADILLA (Jean de), chartreux espagnol et fameux poète du XVe siècle. Il naquit à Séville, en 1468, et reçut une éducation littéraire correspondant à la haute position de son père (naturel) et aux rares dispositions pour l'étude qu'il manifesta dès l'enfance. Ses œuvres poétiques démontrent qu'il avait acquis une érudition vaste et profonde de l'histoire tant sacrée que profane, de la théologie, de la géographie, de la cosmographie et de la mythologie. Son style est grandiose et sa diction élégante. Ses compatriotes lui ont décerné le titre glorieux d'Homère et de Dante espagnol. A l'âge de trente ans, il se fit religieux à la chartreuse de las Cuevas, près de Séville, et aussitôt après sa profession on lui accorda la dispense pour être vicaire (1500) de son monastère. En 1505, il était prieur de la chartreuse de Aniago, au diocèse de Valladolid (Espagne), et remplit successivement la même charge dans les maisons du Paular, de Cazalla et de las Cuevas. Il fut aussi visiteur des deux provinces cartusiennes espagnoles. Sa mort survint le 1er juillet 1520. — Avant son entrée en religion, il avait publié des poésies en langue vulgaire, et l'ouvrage suivant que l'on a eu le tort de croire perdu : *Las ciento y cincuenta* (coplas) *del labirinto del duque de Cadix don Rodrigo Ponce de Leon de gloriosa memoria*, Séville, 1493, in-4°, 17 feuillets à 2 colonnes. Antonio n'a pas connu ce poème, mais il est marqué dans le *Repertorium* de Hain, n. 12 260, dans les *Annales* de Panzer, t. Ier, n. 464 et dans le *Supplément* de Brunet, Paris, 1834, t. III, p. 1. Dans cet ouvrage, Jean de Padilla célèbre la gloire de l'armée espagnole dans la conquête de Grenade. Religieux, il composa deux grands poèmes qui ont immortalisé son nom : 1. *Relablo de la vida de Christo*, terminé le 24 décembre 1500, et publié en 1505, à Séville, par Jacques Kromberger. La Bibliothèque nationale de Paris possède un exemplaire de la deuxième édition achevée d'imprimer le 8 novembre 1529 à Alcala de Henarès, in-folio, 76 ffs à 2 col. avec gravures sur bois. La troisième édition par Jean de Varela parut à Séville, en 1530, in-folio. L'auteur, en quatre chants, raconte la vie de Notre-Seigneur depuis l'annonce des prophéties jusqu'à la descente du Saint-Esprit. — 2. *Los doce triumfos de los doce Apostolos*, terminé le 14 février 1518, et publié à Séville, par Jean de Varela, en 1521 et 1529, in-folio. Ce poème est plus grandiose que le précédent. L'auteur a imité la *Divine Comédie* de Dante. Les douze apôtres sont figurés par les douze signes du zodiaque. L'apôtre saint Paul conduit le poète au ciel, à travers la terre et jusqu'à la porte de l'enfer. Selon le goût de son temps, dom Jean de Padilla mélange le texte sacré avec le profane sans cesser d'être sublime. On a dit qu'il y a préludé à la gloire de Herrera y Rioja. En 1841-1842, le chanoine de Oviedo, don Michel del Riego fit imprimer à Londres ce poème et une partie du *Relablo de la vida de Christo* dans le t. Ier de son recueil intitulé : *Colección de obras poeticas españolas.*

D. José Amador de los Rios dans son *Historia critica de la literatura española*, Madrid, 1865, t. VII, c. XIX, p. 269-270, et dans les études publiées précédemment dans *La Floresta andalusa*, Séville, 1841-1842, dans *El Tiempo*, Madrid, 19 avril 1844, et dans *La revista literaria del Español*, octobre 1845. Voir aussi Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1899, p. 116-118; Tarin, *La Real cartuja de Miraflores*, Burgos, 1897, p. 165, note 1; Antonio, *Biblioth. hispan. nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 751, et t. II, p. 332; Morozzo, *Theatrum chronol. S. cartus. ordinis*, Turin, 1681, p. 112 et 117; Tromby, *Storia*, t. IX, p. 357.

S. AUTORE.

PAESMANS Gilles Nobenus, tertiaire franciscain, naquit à Hasselt, dans le Limbourg belge, le 15 août 1541, conquit le grade de docteur en théologie à l'Université de Louvain, appartint au clergé séculier et, vers la fin de sa vie, devint tertiaire franciscain.

Il mourut après 1621 et laissa : 1° *Tractatus catechisticus de VII sacramentis;* 2° *Elucidatio catechistica symboli apostolici, orationis dominicæ et Salutationis angelicæ;* 3° *Conciones XV de passione Domini;* 4° *Definitio brevis pro Salve Regina et Ave Maria contra orthodoxæ fidei inimicos* (en flamand), Bruxelles, 1622.

Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 27 et 107; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, Rome, 1921, p. 5.

Am. TEETAERT.

PAEZ (Ferdinand de), frère mineur de l'observance († 1583), originaire de Penalvez, dans le diocèse de Tolède; docteur de l'université d'Alcala, il y occupa le premier la chaire de Duns Scot. Entré, ensuite, dans l'ordre des frères mineurs de la régulière observance, il habita le couvent de Alcala. Il composa un *Commentarius in primum librum sententiarum.*

J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. II, Rome, 1921, p. 252.

Am. TEETAERT.

PAGANI Antoine, frère mineur de l'observance († 1589), que l'on ne peut point confondre avec le conventuel Marc-Antoine Pagani, comme l'ont fait, à la suite de L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 29, un grand nombre d'historiens. Originaire de Venise, Ant. Pagani appartint probablement d'abord au clergé séculier et porta le nom de Marc, comme cela résulte de l'*Index librorum prohibitorum Alexandri VII*, Rome, 1664, p. 107, dans lequel sont mentionnés parmi les livres défendus, deux livres de poésie de *Marc* Pagani, à savoir : *Trionfo angelico* et *Sonetti diversi*, composés avant son entrée en religion. Il fut docteur en droit canonique et civil, entra après 1557, à l'âge de trente et un ans, dans l'ordre des frères mineurs de l'observance, au couvent d'Udine, et changea son nom de Marc contre celui d'Antoine. Il prit part au concile de Trente, y tint un discours sur la nécessité de la réforme de l'Église, et mourut le 1 janvier 1589, à Vicence, où il fut inhumé dans l'église Saint-Blaise.

Antoine Pagani est l'auteur de nombreux opuscules ascétiques, écrits en italien, énumérés par L. Wadding, *op. cit.*, et par J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, Rome, 1908, p. 91, sous les titres latins suivants : *Sermo de salutifera et fructuosa pænitentia*, in-4°, Venise, 1570, qui traite de la contrition, de la confession et de la satisfaction. — *Oratio de miseriis sui temporis ab hæresi, bellis, devastationibus*, dédiée au ministre général François Gonzaga, Venise. — *Regulæ sodalitatis S. Crucis*, Venise, 1587, non 1597 comme le soutient L. Wadding, *op. cit.* — *Speculum veri christiani*, Venise, 1589, pas 1539, comme l'affirme le même L. Wadding, *op. cit.* — *Sponsalia animæ cum Christo*, Venise, 1585. — *Tuba militiæ Christi*, Venise, 1585. — *Brevis summa triumphorum militantium pro perfecta reformatione interioris hominis*, Venise, 1587, pas 1539, comme le déclare L. Wadding, *op. cit.* Dans cet ouvrage, intitulé en italien : *La breve somma delli esercizii de' penitenti per la profitevole riforma dell'uomo interiore*, Pagani traite : *a)* de la connaissance des vertus chrétiennes, opposées aux vices et aux péchés ; *b)* des avantages qu'elle nous procurent ici-bas et dans le ciel; *c)* des moyens les plus efficaces de les acquérir. Dans la préface dédiée au ministre général François Gonzaga, il fait allusion à une autre œuvre qu'il aurait composée, à savoir : *Compendium, quo modo confessarius et pænitens debeant se continere in peccatorum confessione.*

Il a composé aussi, en italien, des *Pia carmina*, Venise, 1557, in-8° et pas 1570, in-4°, comme le dit L. Wadding, *op. cit.*, en deux livres, dont le premier comprend les triomphes du Christ et de la croix, le second, les triomphes des bienheureux et de la chasteté, ainsi que les louanges de la sainte Vierge. Dans le triomphe des bienheureux, il chante avant tout les louanges de saint François, de saint Antoine de Padoue, de sainte Claire, de saint Bonaventure et de saint Bernardin de Sienne. On lui doit encore : *De purgatorio et indulgentiis* (*Triumphus glor. Venetorum*, lib. III, cap. II). — *Sermones*, en italien, Venise, 1587. — *Oratio pro Ecclesiæ reformatione habita in concilio Tridentino*, Venise, 1570, in-4°, publiée aussi dans un appendice des actes du concile de Trente par Labbe. Il a édité aussi les *Opuscula S. Bonaventuræ correcta et auctiori numero adornata*, à Venise, en 1564, comme cela résulte d'une lettre, conservée au couvent Saint-Blaise, à Vicence, que lui adressa le général François Zamora, le 27 mars 1563, dans laquelle il est prié de bien vouloir mettre la dernière main à cette édition, qui généralement, cependant, est attribuée à François Zamora.

Enfin, L. Wadding, *op. cit.*, lui attribue encore : *Tractatus de ordine, jurisdictione et residentia episcoporum, non omissis eis, quæ a synodo Tridentina fuerunt de hoc argumento decreta*, qui semble devoir s'identifier avec l'*Oratio pro Ecclesiæ reformatione;* et un *Generalis discursus in legem canonicam.*

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 29; J. H. Sbaralea, *Supplementum ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, t. I, Rome, 1908, p. 91; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 363-364; Petrus Rodulphius, *Historia seraphica*, l. II, Venise, 1586, p. 271.

Am. TEETAERT.

1. PAGI Antoine, (senior), (1624-1699), conventuel, un des plus célèbres historiens et des plus habiles critiques de son temps, naquit à Rognes, en Provence (département des Bouches-du-Rhône), le 31 mars 1624. Après avoir fait ses études chez les jésuites d'Aix, il s'enrôla dans l'ordre des frères mineurs conventuels au couvent d'Arles et émit ses vœux solennels le 31 janvier 1641. Après avoir achevé sa philosophie et sa théologie, il prêcha quelque temps avec succès. Ses talents lui méritèrent les premiers emplois dans sa province. A peine âgé de vingt-neuf ans, il fut élu provincial et, dans la suite, il exerça encore trois fois cette charge, sans que ses occupations administratives l'empêchassent de s'appliquer avec ardeur à l'étude de la chronologie et de l'histoire ecclésiastiques.

Il entreprit l'examen des *Annales ecclesiastici* de Baronius, d'abord, dans l'*Epitome Annalium eccles. Baronii* de H. Sponde (Paris, 1630) et, ensuite, sur les conseils de ses amis, dans l'ouvrage de Baronius lui-même. L'ouvrage de cet illustre cardinal, quoique le plus étendu qu'on eût alors sur cette matière, offrait une infinité de méprises, soit dans la chronologie, soit dans la manière de narrer les faits, et il était difficile de les éviter dans un temps où la critique historique était encore à ses débuts. Le P. Pagi les aperçut et entreprit de les corriger année par année. Il publia de son vivant le premier tome de sa critique à Paris, en 1689, in-fol.; les trois autres volumes qui vont jusqu'à l'année 1198, où s'arrêtent les *Annales* de Baronius, furent entièrement achevés et rédigés avant sa mort (1699). L'ouvrage complet fut édité, après sa mort, par son neveu François Pagi, conventuel comme son oncle, à Genève (non Anvers), en 1705, en 4 vol. in-fol. sous ce titre : *Critica historico-theologica in universos Annales ecclesiasticos em. et rev. Cæsaris card. Baronii, in qua rerum narratio defenditur, illustratur, suppletur; ordo temporum corrigitur, innovatur et periodo græco-romana nunc primum concinnata munitur... Accedunt catalogi decem veterum summorum pontificum hactenus inediti.* Il fut réimprimé dans la même ville en 1727 et les « Critiques » de Pagi furent insérées à leurs places respectives dans l'édition des *Annales* de Baronius, faite par Mansi, à Lucques, en 1738-1757,

en 38 vol. in-fol. On trouve à la tête de l'édition de la *Critica historico-theologica*, faite à Genève, l'éloge du P. Pagi par l'abbé de Longuerue, qui avait aidé beaucoup l'auteur de ce grand ouvrage. Le P. Pagi s'est révélé, dans son œuvre, très habile dans l'histoire et la chronologie, critique sage et prudent, écrivain d'un esprit net et solide, homme doux et modéré. Le P. Pagi ne put cependant échapper au sort qui attend tous les historiens, même les plus grands et les plus habiles; à son tour, il fut critiqué et accusé d'avoir laissé un grand nombre de fautes de Baronius ou de s'être mépris lui-même, soit dans la chronologie, soit dans la narration des faits. La *Critica historico-theologica* n'est donc pas non plus exempte d'erreurs et d'inexactitudes.

Le P. Pagi composa encore les ouvrages suivants : *Dissertatio hypatica seu de consulibus cæsareis*, in-4°, Lyon, 1682, imprimé ensuite dans *Apparatus in Annales ecclesiasticos Baronii*, Lucques, 1740, p. 1-136. C'est une dissertation sur les consulats, dans laquelle l'auteur prétend avoir découvert des règles, selon lesquelles les empereurs romains prirent, en certains temps plutôt qu'en d'autres, la dignité de consul. Il y a ensuite une *Dissertatio de die et anno mortis S. Martini episcopi Turonensis* et une édition latine des sermons de saint Antoine de Padoue : *D. Antonii Paduani O. Min. sermones hactenus inediti de sanctis et diversis; accedunt vindiciæ regularum cons. cæsarcorum*, Avignon, 1685. Il joignit à ces sermons diverses pièces qui regardent l'histoire ecclésiastique du XIII[e] siècle, ainsi qu'une préface, dans laquelle il répond aux difficultés faites par le cardinal Noris et d'autres touchant les règles établies dans la *Dissertatio hypatica*. Une autre défense a été publiée par le P. Pagi dans la *Dissertation sur les décennales des empereurs romains*, contenant des réflexions importantes pour l'histoire, la géographie et la chronologie, éditée dans le *Journal des savants*, au mois de novembre de 1688. Enfin, dans le *Mercure de France*, décembre 1725, on a imprimé une lettre française que le P. Pagi avait écrite d'Aix, le 2 juin 1684, à M. Rigard, sur une conversation qu'il avait eue en 1664, chez M. l'abbé Durand, aumônier de la reine, mère de Louis XIV, avec M. de Lannoy, sur la croyance des Provençaux, au sujet de sainte Madeleine. Le P. Pagi mourut à Aix, le 5 juin 1699.

Mémoires de Trévoux, 1711, p. 1512-1539, 1903-1931; 1712, p. 273-291; 1717, p. 1939-1967; *Apparatus in Annales ecclesiasticos Baronii*, Lucques, 1740, p. XVII; *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, p. 47 sq.; *Bibliothèque choisie*, t. VIII, p. 248-327; *Journal des savants*, t. LXII, p. 189-198 et t. LXV, p. 274-280 ; *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 408-409; *Biographie universelle*, t. VI, p. 339; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 506-508; J. Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. I, Paris, 1860, col. 662-664.

Am. TEETAERT.

2. PAGI Antoine, junior, conventuel, neveu du P. François Pagi, du même ordre (ci-dessous). Il vécut au XVIII[e] siècle et continua l'œuvre imposante de son oncle, touchant l'histoire des papes : *Breviarium historico-chronologico-criticum illustriora pontificum romanorum gesta... complectens*. Aux quatre volumes, composés par le P. François Pagi, il en ajouta deux autres, le t. V, publié à Anvers, en 1748 et le t. VI, publié au même endroit en 1753.

Bibliothèque sacrée, t. XVIII, p. 409 ; *Biographie universelle*, t. VI, p. 339; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1190.

Am. TEETAERT.

3. PAGI François (1654-1721), conventuel, neveu d'Antoine Pagi senior. Né à Lambesc, en Provence, le 7 septembre 1654, il fit ses études chez les oratoriens de Toulon et entra dans l'ordre des frères mineurs conventuels, dans lequel, dès l'âge de vingt et un ans, il fut professeur de philosophie. Après avoir exercé jusqu'à trois fois la charge de provincial et aidé son oncle dont il avait hérité le goût pour l'histoire, dans la critique des *Annales ecclesiastici* de Baronius, il mourut à Gand, en Belgique (selon d'autres, à Orange) le 21 janvier 1721. Il édita la *Critica historico-theologica in universos annales ecclesiasticos card. Baronii* de son oncle, Antoine Pagi (Genève 1705,, en 4 vol.), en y ajoutant dix tables des plus anciens souverains pontifes. Il composa aussi une histoire des papes, qui va jusqu'à l'année 1447 : *Breviarium historico-chronologico-criticum, illustriora pontificum romanorum gesta (usque ad ann. 1447), conciliorum generalium acta necnon plura cum sacrorum rituum, tum antiquæ Ecclesiæ disciplinæ capita complectens*, en quatre volumes, in-4°, publiés à Anvers, le premier et le second, en 1717; le troisième en 1718 et le quatrième, en 1727. Ce dernier parut également à Venise, en 1730. De l'avis des critiques, c'est un travail solide, exact, composé avec beaucoup d'ordre et de méthode. L'auteur y défend avec ardeur les droits et les prérogatives du Saint-Siège.

Mémoires de Trévoux, 1717, p. 1939-1967; *Journal des savants*, t. LXII, p. 189-198 et t. LXV, p. 274-280; *Bibliothèque ancienne et moderne*, t. VIII, p. 119-200; t. XXVIII, p. 211-228; *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 409; *Biographie universelle*, t. VI, p. 339; H. Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. IV, col. 1190-1191.

Am. TEETAERT.

PAGLIA Balthasar († 1705), conventuel. — Originaire de Caltagirone, en Sicile, docteur en théologie et en belles-lettres, il fut régent des collèges des frères mineurs conventuels de Bologne et de Padoue, théologien du cardinal Barbadico, professeur de belles-lettres, à Naples, depuis 1696 et professeur de théologie à l'université de Padoue. Il a édité les ouvrages latins suivants : *Eptalha, seu Paraphrasis epica in psalmos et cantica ad laudes, vesperas et completorium*, in-8°, Bologne, 1687, et Naples, 1693; *Epigrammata in XII Suetonii Cæsares*, Naples, 1693; V.-A. Braccardi les a traduits en italien, mais la mort l'empêcha de les publier; *Epigrammata bis centum de amore Christi et Francisci*, édités, avec le titre de *Icon amoris*, à la fin de l'ouvrage *Collis paradisi amœnitas* du P. Angeli, Montefiascone, 1704; *Triumphus amoris in divini Verbi incarnatione*, in-8°, Naples, 1696, traduit en italien par D.-A. de Milo; *Arbor summulistica*, Naples, 1696; *Oratio in funere P. M. Bonaventuræ Durante, M. C.*, in-4°, Naples, 1696; *Oratio panegyrica*, intitulée *Regia virtutis*, tenue à la faculté de théologie de l'université de Naples, *ibid.*, in-8°, 1697; *Epigrammata varia* publiés dans *Miscellanea academiæ... Ravennatum*, Bologne, 1688.

Nous avons aussi en italien : *Lettera con una prolusione latina nella Aminta di Torquato Tasso*, dans *Collezione di lettere memorabili*, t. III, Naples, 1692; *Lettera sul terremoto della Sicilia, ibid.; Relazione sul monte Etna*, dans *Collectio epistolarum memorabilium*, t. II, Naples, 1697. Il laissa enfin les ouvrages latins inédits suivants : *Cursus philosophiæ naturalis; Compendium theologiæ; Opuscula scholastica; Epigrammata varia; Liber epistolarum; Homiliæ Clementis XI;* et en italien : *Sermoni e panegirici di nomi accademici, di nomi Quaresimali* et une *Vita della B. Michelina*, qui fut publiée en 1705. Le P. Paglia mourut, au mois de novembre de 1705, à l'âge de quarante-quatre ans.

D. Sparacio, O. M. conv., *Frammenti biobibliografici di scrittori ed autori minori conventuali*, dans *Miscellanea francescana*, 1930, t. XXX, p. 22-23.

Am. TEETAERT.

PAGULA (Guillaume de), en anglais William Powell, évêque carme anglais du XIV[e] siècle. — On ne

sait rien de son origine. Jean Bale, en un endroit, le dit natif d'York, mais ailleurs il dit qu'il ignore s'il était Anglais ou Irlandais. Il est probable qu'il était originaire du pays de Galles, du moins à en juger par le nom de Powell, qui est gallois. Après avoir embrassé l'état religieux chez les carmes, il étudia à Oxford, y prit ses grades et étudia ensuite à Paris. Au chapitre général de Gênes, 1309, il fut élu provincial de la province carmélitaine d'Angleterre; Jean Bale dit qu'il fut provincial d'Écosse en même temps que d'Angleterre, ce qui est possible, du moins pour un certain temps. Le 16 février 1327, Guillaume Powell fut élevé, par Jean XXII, au siège de Meath, en Irlande. il fut consacré à Avignon et reçut l'investiture du roi Édouard III le 21 juillet de la même année. Après vingt-deux ans d'épiscopat, il mourut le 26 juillet 1349. Il écrivit plusieurs ouvrages, mais il serait difficile de dire, avec exactitude, lesquels lui reviennent, car beaucoup le confondent avec le canoniste Guillaume de Pagula ou Pagham, vicaire à Winkfield, près de Windsor en 1330 et mort en 1350.

Archives vaticanes, *Reg. Joannis XXII*, an. II (t. LXXXII), ep. 995; Jean Bale, *Index Britanniæ scriptorum* (éd. de R. Lane Poole), Oxford, 1902, p. 143; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1719, cap. 392, p. 361; Jean Bale, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ catalogus*, Bâle, 1557-1559, t. I, cent. IV, cap. 52, p. 340-341; Jean Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 619; Jean Pits, *Relationum historicarum de rebus anglicis* tomus I, Paris, 1619, p. 363-364, n. 406; J.-B. de Lezana, *Annales*, Rome, 1645-1656, t. IV, p 438, n. 3; p. 462, n. 2; p. 504, n. 2; Elisée Monsignani, *Bullarium carmelitanum*, Rome, 1715, t. I, p. 553ª-554ª; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748, p. 581-582; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 605-606, n. 142; t. II, col. 918, n. 21; Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ*, Ratisbonne, 1873, p. 229; Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 1894-1897, t. II, p. 537-539; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, Munster, 1898-1910, t. I, p. 354; Sidney Lee, *Dictionary of national biography*, t. XV, p. 66 et 521.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

PAIN BÉNIT. — Quelques auteurs cherchent l'origine du pain bénit dans l'agape, dans les eulogies, morceau de pain ou de gâteau sec que les évêques s'envoyaient mutuellement en signe d'amitié. Il est beaucoup plus probable, sinon certain, que l'usage de distribuer du pain bénit à la messe solennelle du dimanche vient de l'offrande faite à l'autel du pain qui devait être consacré. A l'origine, les fidèles apportaient eux-mêmes la matière du sacrifice : nous savons qu'à la messe de station, le pape, assisté des prêtres et des évêques, recevait les pains, qui étaient tous déposés sur l'autel. Les diacres et les sous-diacres veillaient à ce que ne fût consacrée que la quantité nécessaire : après l'oblation, considérée comme une bénédiction, le reste des offrandes était distribué aux assistants, aux absents, quelquefois à titre d'aumône. Quand les fidèles cessèrent de fournir eux-mêmes le pain et pourvurent d'une autre manière aux frais du culte, une distribution de pain continua à se faire comme une compensation accordée à ceux qui n'avaient pas communié : on la voit s'établir, en même temps que disparaît chez le peuple la coutume de communier à la messe dominicale. Il en est sans doute arrivé de ces pains comme des cierges de la Chandeleur ou des branches portées au dimanche des Rameaux, ces objets ne furent pas bénits d'abord, la bénédiction ne s'ajouta que plus tard. Saint Léon IV (847-855) recommande de bénir le pain aux messes paroissiales et de le distribuer à tous les assistants; le canon 9ᵉ d'un concile de Nantes, que les uns pensent avoir été tenu entre 655 et 660, mais que Labbe place en 897 seulement, est ainsi conçu : « Tous les dimanches et jours de fête, le prêtre doit donner les eulogies à ceux qui ne communient pas et doit les bénir en disant la prière suivante : *Domine sancte Pater omnipotens æterne Deus, benedicere digneris hunc panem tua sancta et spirituali benedictione, ut sit omnibus salus mentis et corporis atque contra omnes morbos et universas inimicorum insidias tutamentum.* Cette formule est encore textuellement la deuxième du rituel romain. Semblable ordonnance se trouve assez fréquemment dans les capitulaires des évêques du IXᵉ siècle, en particulier d'Hincmar de Reims; plus tard, saint Pierre Damien, Honorius d'Autun, Lanfranc, le concile de Bordeaux de 1255, les anciennes coutumes de Cluny sont témoins de cet usage de distribuer, après la communion ou même après la messe, du pain bénit à ceux qui n'avaient pas communié. Voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, éd. 1725, t. III, p. 103-110. Sous des formes diverses, cette habitude s'est transmise jusqu'à nos jours.

Dans toute la force du terme, le pain bénit est un sacramental qui donne la grâce, non seulement *ex opere operantis* comme la prière privée, mais en vertu aussi de la bénédiction de l'Église, ce qui explique cette naïve formule :

Pain bénit, je te prends,
En mon cœur je t'attends;
Si je meurs subitement,
Sers moi de divin sacrement.

Outre la vertu générale, produite par tous les moyens de grâce, chaque sacrement et même chaque sacramental a sa vertu particulière. Le fruit du pain bénit doit être une charité plus grande qui unit tous ceux qui le mangent, comme le pain eucharistique suppose que ceux qui le reçoivent sont unis en Jésus-Christ et, par lui, davantage entre eux : *Unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus.* I Cor., X, 17. Ce symbolisme de l'union entre les chrétiens est le premier qui s'est attaché à la matière du sacrifice : « De même, est-il dit dans la *Didachè*, IX, que ce pain rompu était dispersé sur les collines et qu'il est devenu, par le soin de ceux qui l'ont recueilli, un seul morceau, qu'ainsi soit rassemblée ton Église des extrémités de la terre... fais-la l'Église une, vivante, catholique. » — « De même, écrit saint Gaudens, que le pain se compose de plusieurs grains réduits en farine, pétris avec de l'eau et cuits au feu, ainsi trouvons-nous dans ce pain la figure très rationnelle du corps de Jésus-Christ, sachant bien que l'unité de ce corps s'effectue par la réunion de la multitude des âmes du genre humain. » Fin du IVᵉ siècle, *Sermo II de Exodo*, *P. L.*, t. XX, col. 860.

La bénédiction est faite habituellement par le prêtre, soit au commencement de la messe, soit au moment de l'offertoire; mais un simple lecteur peut bénir le pain en dehors de la messe; l'évêque en l'ordonnant lui confère le pouvoir de *benedicere panem et omnes fructus novos;* le Code, can. 1147, § 4, reconnaît ce droit, extension sans doute de la bénédiction donnée autrefois par le lecteur aux fruits nouveaux, pendant les leçons des quatre-temps de septembre. Toute personne peut même bénir le pain à la maison par un signe de croix; Tertullien parle déjà de cet usage, qui dure toujours, de tracer une croix sur le pain avant de l'entamer.

Certains rituels particuliers renferment une bénédiction de sel, de pain et d'eau pour les animaux; il y avait autrefois le *pain calendaire* qu'on offrait dans certaines églises à la fête de Noël appelée « Calende »; le *pain conjuré* fait de farine d'orge et bénit par un prêtre avec des imprécations spéciales et qui servait chez les Anglo-Saxons à la manifestation des jugements de Dieu : l'accusé qui le mangeait n'éprouvait aucun mal, s'il était innocent; mais, s'il était cou-

pable, il ne pouvait l'avaler ou mourait après l'avoir pris. On parle aussi du pain de saint Hubert, de saint Maclou, de sainte Adélaïde, de sainte Agathe, de saint Blaise, etc. Un peu, sinon beaucoup de superstition se mêlait à ces rites : celui qui gardait dans sa poche un peu de pain, bénit le jour de la Pentecôte, était assuré de gagner ses procès; celui qui en mêlait des miettes avec le grain donné aux poules avait beaucoup d'œufs; les morceaux déposés dans les greniers et les granges chassaient les souris et les rats ou les faisaient mourir, etc.

Dictionnaire d'archéologie et de liturgie, art. *Eulogie*, t. v, col. 733; *Fermentum, ibid.*, col. 1371; Claude de Vert, *Explication... des cérémonies de l'Église*, t. I, p. 123-124, t. IV, p. 236, 240, 296, 300; Le Brun, *Explication... des prières et des cérémonies de la messe*, éd. 1716, p. 291.

A. Molien.

PALACIO Ange, philosophe, théologien et exégète, carme chaussé espagnol des XVIe-XVIIe siècles. (Seul Denys Blasco emploie l'orthographe *Palacios Michel-Ange*). — Natif d'Aguero, village du diocèse de Pampelune, Palacio revêtit l'habit de l'ordre des carmes chaussés à Huesca, mais il fit sa profession religieuse au couvent de Valence, où il étudia aussi la philosophie et la théologie jusqu'au doctorat, d'après le *Decor Carmeli Aragonensis* (d'après le *Codex II scriptorum ord. carm.*, p. 86, au contraire, il aurait revêtu l'habit à Valence et prononcé ses vœux à Saragosse). A peine docteur, le général le fit conventuel du couvent de Saragosse; en 1603, il devint professeur de philosophie à l'université de Huesca, mais, l'année suivante, le provincial d'Aragon l'emmena à Rome, afin d'y tenir des thèses publiques à l'occasion du chapitre général. Il y resta plusieurs années comme régent du « studium » de Sainte-Marie-Transpontine, fut le théologien du cardinal Maffeo Barberini (qui devint plus tard pape sous le nom d'Urbain VIII) et qualificateur du Saint-Office. Le chapitre général de 1613 le nomma régent du « studium » carmélitain de Pavie. De 1617 à 1620, il fut provincial de la province carmélitaine d'Aragon; ensuite il occupa la chaire d'Écriture sainte à l'université de Huesca et, après peu d'années, celle de théologie du cours de l'après-midi. Il fut, en outre, plusieurs fois prieur du couvent de Huesca; définiteur provincial, en 1634, il présida le chapitre provincial d'Aragon et, en 1635, il fut visiteur général de l'Andalousie et de la Catalogne. Il mourut en son couvent de Huesca, le 25 septembre 1645, à l'âge de 70 ans. — Palacio fut un homme d'une culture universelle, car il excella en philosophie, théologie, exégèse, liturgie, médecine et musique. Il donna, sur l'ordre de son général, l'édition de 1616 du cérémonial carmélitain. Il composa, en outre, quelques ouvrages de théologie : 1. *Sententiæ theologicæ*, Rome, 1613, in-4°; 2. *In S. Thomæ Summam theologicam commentaria*, 4 vol., mss. et 3. *De abditissimo SS. Trinitatis mysterio*, ms. Le carme chaussé Denys Blasco se servit de ces deux derniers ouvrages pour la composition de sa *Theologia abbreviata pro S. Josephi in collegio Carmeli Cæsar-Augustano alumnis ex diversis provinciæ Aragoniæ sapientissimis magistris*, Saragosse, 1670. Denys Blasco publia trois traités de Palacio dans l'ouvrage intitulé *Tractatus sex* (*sic*, en réalité il y a douze traités) *in Iam-IIæ D. Thomæ*, Saragosse, 1683, in fol., notamment : *Tractatus X, De gratia auxiliante seu auxilio gratiæ actualis*, p. 245*a*-279*b* ; *Tratactus XI, De gratia justificante seu de justificatione*, p. 279*b*-311*b*; *Tractatus XII, De merito apud Deum*, p. 311*b*-334*b*. D'après Augustin Biscareti, Palacio aurait écrit encore divers volumes sur tous les livres d'Aristote, sur les *Sentences* de Pierre Lombard et des *Sermons;* mais ces ouvrages ne sont mentionnés dans aucune autre source.

Acta capitulorum generalium ord. carmel., ms. conservé aux archives générales du collège Saint-Albert à Rome; *Scriptores ord. carmel., codex II*, p. 84-86 (ms. conservé au même endroit); Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli*, fol. 23 v° (ms. de 1638 conservé au même endroit); Eusèbe Blasco, *Decor Carmeli Aragonensis*, Saragosse, 1726, p. 67-69, n. 142-144; Nicolas Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. II, Madrid, 1783-1788, p. 145 *a*, au mot *Michaël Ripol de Atienza;* Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. I, Orléans, 1752, col. 120, n. 164; Eduart Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia dels origens de la imprempta fins a l'any 1900*, t. III, Castell, 1929, p. 250, qui dépend uniquement de Cosme de Villiers.

P. Anastase de Saint-Paul.

1. PALACIOS (Michel de) (XVIe siècle), né à Grenade, enseigna pendant onze ans la philosophie et la théologie à l'université de Salamanque, devint chanoine théologal de la cathédrale de Léon, puis de la collégiale de Ciudad-Rodrigo, où il mourut, à la fin du XVIe siècle. Théologien scolastique de mérite, il a laissé : *In tres libros Aristotelis de anima commentarii, una cum quæstionibus in locos obscuros subtilissimis*, in-fol., Salamanque, 1557; — *Disputationes theologicæ in IV libros Sententiarum*, son œuvre principale, 6 vol. in-fol., dont les trois premiers, Salamanque, 1574, commentent, de loin, les trois premiers livres de Pierre Lombard; au l. IV Palacios n'a pas consacré moins de trois volumes : t. IV, 1577, sur le baptême, la confirmation, l'eucharistie; t. V, 1579, sur la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage; t. VI, sur les fins dernières; — *Praxis theologica de contractibus et restitutionibus*, Salamanque, 1585. — On lui doit aussi plusieurs commentaires scripturaires : sur Isaïe, en trois volumes in-fol., Salamanque, 1572; sur les petits prophètes, 1593, sur l'épître aux Hébreux, 1590; sur l'évangile de saint Jean, 1580.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, 2e édit., Madrid, 1783, t. II, p. 143, reproduit dans les deux éditions du Jöcher; abrégé dans Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 143 ; détail des œuvres scripturaires dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1962.

É. Amann.

2. PALACIOS (Paul de) (XVIe siècle), frère du précédent, fut surtout un commentateur de la sainte Écriture; passé en Portugal, il enseigna à Coïmbre, fut chanoine théologal d'Évora, aumônier de la reine Catherine, prédicateur du cardinal don Henrique (roi de 1578-1580), et mourut à Villaverde, en 1582. Il reste de lui : *Enarrationes in Evangelium sec. Matthæum*, 2 vol. in-fol., Coïmbre, 1564, Salamanque, 1571, etc.; le t. I contient des explications de l'Évangile choisies dans la patristique; — *In Ecclesiasticum commentaria*, in-fol., Villaverde, 1581; Cologne, 1593; — *In XII prophetas minores*, Villaverde, 1581; Cologne, 1593. — D'après Antonio, il est aussi l'auteur d'une traduction portugaise de la *Summa Cajetana*, dont la 3e édition paraissait à Coïmbre en 1566.

N. Antonio, *Bibl. Hisp. nova*, 2e édit., t. II, p. 162; *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1962-1963.

É. Amann

PALAISEAU (Henri Harville de) (XVIIe siècle), frère mineur capucin de la province de Paris. — Né à Palaiseau, bourg du département de Seine-et-Oise, des marquis de Palaiseau, il exerça, dans l'ordre, les charges de gardien et de définiteur.

Il composa : 1° *Isagoges chronologica, hoc est introductio ad cognitionem temporum et rerum, quæ extiterunt ab orbe condito usque ad annum 1620. Opus nova methodo conscriptum, sed utilissimum chronologis et Scripturæ studiosis, in duos tomos distributum*, in-fol. *Tomus primus, qui complectitur solide, velutque scholastico more difficultates omnes, quæ reperiuntur circa summas et motus præcipuos temporis constituendos*,

dédié à Urbain VIII, Paris, 1624. *Tomus secundus, qui complectitur pertinentia ad historiam*, Paris, 1626. — 2° *Sermones de sanctissimo eucharistiæ sacramento*, 2 tomes in-8°, dont le premier fut publié à Paris, en 1629, et le second, à Lyon, en 1631.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1742, p. 114; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 112; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, 1908, p. 356.

Am. Teetaert.

PALAMAS GRÉGOIRE, théologien grec du XIVe siècle, archevêque de Thessalonique (1296-14 novembre 1359). — I. Vie. II. Écrits (col. 1742). III. Origine et exposé de la doctrine de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération (col. 1750). IV. Sa doctrine sur d'autres points de dogme (col. 1765). V. Sa doctrine morale et ascétique (col. 1773).

I. Vie de Grégoire Palamas. — 1° *Sources.* — La principale source pour la vie de Grégoire Palamas est le panégyrique composé par son ami et disciple, Philothée Kokkinos, patriarche de Constantinople (1354-1355 et 1364-1376). Cette biographie manque sans doute de l'impartialité historique. C'est une thèse, qui a pour but de démontrer la parfaite sainteté du héros. Le merveilleux s'y rencontre à chaque page. Elle a pourtant le mérite de fournir des dates et des faits précis, souvent puisés dans les écrits mêmes de Palamas, et de le suivre du berceau à la tombe. Publiée à Jérusalem, en 1857, par les soins du patriarche Cyrille, en tête de l'édition de 41 homélies de Palamas, et reproduite, sans traduction, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CLI, col. 551-656, elle a été, jusqu'ici, peu utilisée. Elle est, cependant, le fil conducteur qui permet de fixer les principales étapes de l'existence de Palamas et la date de la plupart de ses écrits. Par ailleurs, il est facile d'en corriger les inexactitudes plus ou moins voilées, les éloges hyperboliques ou les réticences calculées, par le témoignage des écrivains contemporains.

2° *Avant la controverse hésychaste.* — Grégoire Palamas naquit à Constantinople, sur la fin de 1296 ou au début de 1297, de parents anatoliotes émigrés dans la capitale. La date indiquée se déduit des données précises fournies par Philothée : Palamas est mort à l'âge de soixante-trois ans, après douze ans et demi d'épiscopat, le lendemain de la fête de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. CLI, col. 635D. Comme l'épiscopat de Palamas commence en mai 1347 et que la fête de saint Jean Chrysostome se célèbre le 13 novembre, c'est le 14 novembre 1359 que le théologien hésychaste a quitté ce monde, et non en 1360, comme l'ont affirmé ses plus récents historiens. Cf. L. Petit, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 93 ; Grégoire Papamikhaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Alexandrie, 1911. Le père, appelé Constantin, — il prit le nom de Constance en revêtant l'habit monastique, avant de mourir, — fut membre du Sénat et conseiller intime d'Andronic II Paléologue (1282-1328). Grégoire était l'aîné d'une famille de cinq enfants, trois garçons et deux filles, qui embrassèrent tous la vie monastique. La mère elle-même, appelée Kalê dans le monde, termina sa vie dans le cloître sous le nom de Kallonê. Elle était devenue veuve, alors que Grégoire n'avait encore que sept ans. L'empereur, en souvenir des services rendus par le père, fit les frais d'éducation des trois garçons. L'aîné se distingua par son application et ses succès. Il parcourut le cycle complet des études profanes jusqu'à la philosophie inclusivement. Philothée a soin de nous dire qu'il étudia tout Aristote, ἐν πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς, *P. G.*, t. CLI, col. 559 D, sans doute pour répondre à ceux des adversaires de Palamas qui ont parlé de l'insuffisance de son instruction philosophique, ou qui l'ont accusé de néoplatonisme. Ce qui paraît certain, c'est qu'en effet les études philosophiques du futur adversaire de Barlaam et de Grégoras furent assez sommaires. La suite montrera que ses notions sur la théodicée étaient particulièrement déficientes. Le jeune étudiant, d'ailleurs, au lieu d'approfondir l'Acte pur d'Aristote, commençait à avoir l'esprit ailleurs. Il fréquentait assidûment les moines athonites, parmi lesquels se trouvait le célèbre mystique Théolepte, devenu plus tard évêque de Philadelphie, qui l'initia à l'oraison des hésychastes. Philothée, *ibid.*, col. 561 A. Il ne tarda pas à manifester à l'empereur son désir de quitter le monde et de se retirer à l'Athos. Andronic II essaya en vain de le retenir dans le siècle. Un beau jour — il avait alors environ vingt-deux ans, — il partit pour la Sainte Montagne emmenant avec lui ses deux frères, Macaire et Théodore.

Nos trois voyageurs prirent la voie de terre, et passèrent l'hiver au monastère du mont Papikion, situé entre la Thrace et la Macédoine. C'est là que Philothée fait remporter à Palamas sa première victoire théologique dans des discussions avec des massaliens ou marcionites — entendez des bogomiles. C'est un détail assez piquant, qu'on serait tenté de croire inventé par le biographe, lorsqu'on songe que bientôt Palamas va être accusé de massalianisme par Barlaam. Continuant leur voyage, les trois frères arrivèrent au monastère de Vatopédi, au début du printemps de 1318 (?). Sous la direction d'un vieux moine appelé Nicodème, Grégoire fit de rapides progrès dans la vie ascétique et la contemplation hésychaste. D'après Philothée, au bout de deux ans, il avait déjà des visions. Après la mort de Nicodème, arrivée en 1321, il se rendit à la grande laure de Saint-Athanase, où il mena la vie cénobitique trois ans durant. Mais le goût de la solitude le reprit bientôt, et il gagna la retraite de Glossia, où un groupe d'hésychastes s'adonnait à la vie contemplative sous la conduite de Grégoire le Sinaïte, le restaurateur récent de l'hésychasme à l'Athos. Deux ans s'étaient à peine écoulés, que les perpétuelles incursions des Turcs obligèrent les solitaires de Glossia à se réfugier à Thessalonique. Ils eurent d'abord l'idée d'aller reconstituer leur communauté à Jérusalem. Mais le projet avorta sur le conseil de Palamas. Comme celui-ci venait d'atteindre sa trentième année, l'âge canonique pour le sacerdoce, ses compagnons lui persuadèrent de se laisser ordonner prêtre (1326); puis, avec dix d'entre eux, il alla s'établir sur une montagne voisine de Bérée, où il continua de mener la vie hésychaste, restant seul cinq jours de la semaine et ne se réunissant avec les frères que le samedi et le dimanche pour la célébration des saints mystères. Il était là, quand la mort de sa mère l'obligea à retourner à Constantinople. Ses deux sœurs, Épicharis et Théodotê, qui menaient, elles aussi, la vie religieuse, essayèrent de le retenir dans la capitale. Sur son refus, elles prirent le parti de le suivre en Macédoine. Grégoire les laissa dans la ville de Bérée, et rejoignit sa solitude, qu'il dut quitter la cinquième année de son séjour, les Serbes ayant envahi la région. Il regagna alors la laure de Saint-Athanase, et s'établit au skite de Saint-Sabbas, tout proche du monastère (1331). Les moines de la laure le choisirent bientôt comme higoumène; mais il ne tarda pas à donner sa démission pour reprendre sa vie de solitude à Saint-Sabbas.

3° *La controverse hésychaste.* — Nous arrivons maintenant à la période la plus agitée et la plus compliquée de l'existence de Palamas. Comme elle est intimement mêlée à la controverse à laquelle il a donné son nom, controverse dont il va être question à l'ar-

ticle suivant, nous allons brièvement résumer les faits les plus saillants qui regardent uniquement sa personne.

Dès 1333, le moine calabrais Barlaam commence à écrire ses opuscules polémiques contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque* et la primauté du pape. Mais, contrairement à la méthode suivie par les théologiens byzantins, qui en appellent habituellement à l'Écriture et aux Pères, c'est presque uniquement par des arguments de raison, par des syllogismes, qu'il bat en brèche les doctrines catholiques. Quelques-unes de ses dissertations sur la procession — il en a produit dix-huit — sont tombées entre les mains de Palamas. Celui-ci, qui se croit investi d'une mission doctrinale dans l'Église sur la foi d'une vision qu'il a eue récemment, trouve la méthode du Calabrais périlleuse pour l'orthodoxie, et il lui écrit coup sur coup deux lettres pour lui faire des remontrances à ce sujet. Barlaam a-t-il été piqué par cette attaque brusquée, bien que courtoise dans la forme ? Toujours est-il qu'après cet incident il est retourné à Constantinople, et s'est mis à faire une enquête sur la vie et les pratiques de cette catégorie de moines qu'on appelle les hésychastes et dont Palamas est l'un des représentants les plus en vue. Pour se faire révéler tous les arcanes des mystiques, il simule le rôle de disciple et s'adresse non aux plus instruits, mais à un novice. Que lui découvre-t-il ? Une pratique bizarre, presque scandaleuse, pour arriver au recueillement intérieur et à la vision de la lumière divine dès ici-bas. Cette pratique a été inventée, dit on, par Syméon le Nouveau Théologien. Elle existait sûrement au début du XII[e] siècle. Elle consiste essentiellement à retenir son haleine le plus longtemps possible, et à répéter indéfiniment la prière : *Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi*, le menton appuyé sur la poitrine et le regard fixé sur le milieu du ventre ou le nombril. Cela s'appelle faire rentrer, enfermer son esprit dans son cœur, ou unir son esprit à son âme, car le ventre est considéré comme le siège de l'âme. Après un temps plus ou moins long passé dans ce laborieux exercice, l'hésychaste se voit rempli d'une joie ineffable, plongé dans la lumière divine. Il a trouvé le royaume de Dieu caché au dedans de nous. C'est un avant-goût de la béatitude céleste. Cette lumière qui brille à ses yeux, c'est l'éclat même de la divinité, l'éclat dont resplendit le Christ sur le mont Thabor, au jour de sa transfiguration. Les mystiques, dans leurs écrits, et spécialement Syméon le Nouveau Théologien dans ses homélies, n'enseignent-ils pas que les cœurs purifiés voient Dieu dès ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie ?

Voilà à peu près ce que répondit le moine à Barlaam, qui cria aussitôt au scandale et dénonça par toute la capitale ce qu'il considérait comme un intolérable abus. Son ami Acindyne et d'autres conseillèrent au Calabrais de garder sa langue et de laisser en paix les caloyers. Comme il n'en faisait rien, ils le dénoncèrent au patriarche Jean XIV Calécas (1334-1347), homme paisible, fort versé dans le droit canonique, mais peu en théologie, qui avait horreur des controverses, et menaça le détracteur des moines des censures de l'Église, s'il ne mettait un terme à ses attaques. Barlaam reprit alors le chemin de Thessalonique, où les hésychastes ne manquaient pas. Loin des foudres patriarcales, il continua sa campagne contre les mystiques, non sans trouver de nombreux approbateurs, tant parmi les laïcs instruits que parmi les moines rebelles à l'influence des contemplatifs. Il ne se contenta pas de parler. Il commença à écrire un ouvrage contre les pratiques et la doctrine des hésychastes. Ces derniers, avant qu'il l'eût lancé dans le public, réussirent à s'en procurer des extraits. Le Calabrais les tournait en ridicule, les traitait d'*omphalopsyques*, ὀμφαλόψυχοι, et raillait leur prétention à voir Dieu des yeux du corps. Devant le péril de diffamation qui les menaçait, ils dépêchèrent une ambassade à Grégoire Palamas, alors au skite de Saint-Sabbas, qui jouissait déjà parmi eux d'une grande réputation de savoir et de vertu, le suppliant de venir prendre leur défense. Grégoire se laissa persuader. Il quitta l'Athos et descendit à Thessalonique, où on lui montra les extraits du livre de Barlaam, que le moine Isidore, celui-là même qui allait bientôt devenir patriarche, avait dérobés. Cf. Philothée, *loc. cit.*, col. 586. Philothée et d'autres contemporains nous racontent que Palamas, avant d'engager la lutte par la plume contre le Calabrais, le supplia de cesser ses attaques contre les moines, lui faisant remarquer son incompétence en matière de mystique et sa témérité à vouloir censurer ce qu'il ignorait. Ces historiens insinuent que c'est sur le refus de Barlaam à se rendre à ces remontrances que Palamas prit la plume pour défendre les hésychastes. En fait, il ressort clairement de ce que dit Philothée, *ibid.*, col. 589, que c'est Grégoire qui commença la controverse écrite en publiant sa première triade de discours « Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων », où il attaquait déjà Barlaam avant que celui-ci eût fait paraître son livre contre les moines. Cette première triade, qui dut voir le jour en 1338, fut suivie d'une seconde, composée après la publication de l'ouvrage du Calabrais, et pendant que celui-ci se rendait à Avignon. On sait, en effet, qu'en 1339 l'empereur Andronic envoya Barlaam en Occident pour négocier l'union des deux Églises et la préparation d'une croisade. Dans cette seconde triade, Grégoire esquissait déjà sa théorie sur la lumière divine et la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération. En la parcourant, après son retour d'Occident, Barlaam n'eut pas de peine à s'apercevoir qu'il se trouvait en présence d'une théologie nouvelle, inouïe jusque-là. Reprenant la plume, il remania son premier ouvrage contre les hésychastes, en effaça le sobriquet d'ὀμφαλόψυχοι et s'attaqua surtout aux audacieuses nouveautés de son rival sur l'essence divine et la lumière du Thabor. Au livre ainsi refondu il donna le titre suggestif de « Κατὰ Μασσαλιανῶν ». Ces hérétiques, en effet, prétendaient voir Dieu de leurs yeux corporels. Cf. articles : EUCHITES, t. V, col. 1454 sq., et MESSALIENS, t. X, col. 792 sq. Pour répondre à cette nouvelle édition, Palamas écrivit sa troisième triade contre le Calabrais, accentuant encore plus ses innovations tant sur le fond de la doctrine que sur les formules. N'allait-il pas jusqu'à parler de plusieurs divinités, θεότητες ? L'occasion était belle pour Barlaam d'intenter à son rival un procès d'hérésie. Il courut sans retard à Constantinople, ayant en main les écrits du défenseur des hésychastes. Il espérait bien qu'on l'écouterait, cette fois, tellement l'erreur était évidente. On l'écouta, sans doute, mais l'affaire ne devait pas tourner comme il l'espérait.

Sentant venir l'orage — car le patriarche Jean Calécas ne passait pas pour un ami des hésychastes — Palamas prit la précaution de faire approuver sa théologie par ses confrères de l'Athos, par ceux du moins qui y consentirent. Il se rendit à la Sainte Montagne vraisemblablement sur la fin de 1340 ou au début de 1341, exposa longuement sa doctrine, et son ami Philothée, le futur patriarche, en rédigea un précis que signèrent le Πρῶτος ou *Premier* des monastères athonites, plusieurs higoumènes et de nombreux moines. Ce fut le *tome hagioritique*, ὁ ἁγιορειτικὸς τόμος, dont il est souvent parlé dans l'histoire de la controverse palamite. En voir le texte dans la *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236. Muni de ce document, Grégoire n'était plus un isolé. Il avait derrière lui les principaux repré-

sentants de l'Athos. C'était une force considérable, avec laquelle le patriarche et l'empereur lui-même devaient compter.

On le vit bien au concile qui fut réuni, le 10 juin 1341, à Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur. Barlaam fut sacrifié, comme on l'avait décidé à l'avance, et il n'échappa à une condamnation qu'en promettant de ne plus attaquer les moines. Grégoire Palamas, au contraire, sans obtenir l'approbation de sa théologie, sortit grandi de ce débat public. Mais voici que la mort d'Andronic III, survenue quatre jours après le concile (15 juin 1341), retourna bientôt la situation contre les hésychastes par les complications politiques qu'elle amena. Sans doute, au mois d'août de la même année, un nouveau concile, présidé par l'ambitieux Jean Cantacuzène, tout dévoué à Palamas, donna raison à celui-ci contre les attaques d'Acindyne; mais le patriarche refusa d'y paraître et d'en sanctionner les décrets. On arriva à une formule de conciliation trop favorable à Palamas et aux siens, que Jean Calécas eut la faiblesse de signer. Ce fut le tome synodal, ὁ συνοδικὸς τόμος, qui se présente comme le résultat du concile de juin 1341, mais qui paraît approuver indirectement la théologie palamite. Le patriarche crut pouvoir éluder cette conséquence en ajoutant, à la fin du document, la défense, sous peine d'excommunication, de soulever à l'avenir des questions dogmatiques. Dans sa pensée, le tome synodal laissait intacte la question de fond sur l'orthodoxie des opinions et des formules de Palamas. C'était une solution disciplinaire destinée à clore le débat intempestivement soulevé par Barlaam. Mais trop de choses dans le décret favorisaient le théologien hésychaste pour que celui-ci résistât à la tentation de chanter victoire et d'enfreindre ainsi la prohibition patriarcale. Il alla répétant partout que le concile avait approuvé sa doctrine et ses écrits. Mal lui en prit, car la guerre civile ayant éclaté, sur ces entrefaites, entre l'impératrice régente, Anne de Savoie, et le grand domestique, Jean Cantacuzène, Palamas, qui était l'ami de ce dernier, fut soupçonné d'être hostile au successeur légitime et impliqué dans une accusation à la fois d'ordre religieux et d'ordre politique. Sommé de revenir à Constantinople, au début de 1342, il a une entrevue avec le patriarche, un peu avant Pâques. Jean Calécas essaie d'obtenir de lui la promesse de garder le silence sur sa théologie et d'obéir à la défense portée dans le tome synodal. Il se heurte à un refus. Quelques semaines plus tard, vers le mois de juin, Palamas, qui s'est retiré dans un couvent de la banlieue de Constantinople, est invité à comparaître devant un concile en vertu d'un décret impérial, que lui communiquent deux ecclésiastiques envoyés par le patriarche. Il fait répondre qu'il lui est impossible de se rendre seul au synode, mais qu'il est juste que les autres représentants du monachisme soient aussi convoqués. Puis il se retire à Héraclée. C'est là qu'on se saisit de lui, à l'automne de la même année 1342. Il est ramené à Constantinople, passe deux mois dans les dépendances de Sainte-Sophie, et en mai 1343, on l'interne au monastère de l'Incompréhensible, τοῦ Ἀκαταλήπτου, pour lui apprendre, dit Acindyne dans un écrit encore inédit, *Cod. Monacensis græc.*, *223*, fol. 54 v°, que Dieu est incompréhensible et ne saurait être vu par des yeux corporels.

Grégoire resta en prison jusqu'à l'arrivée de Jean Cantacuzène dans la capitale, en février 1347. C'est lui qui fut chargé de négocier la réconciliation entre le grand domestique et l'impératrice Anne. Il applaudit à la déposition de Jean Calécas, qui l'avait condamné et excommunié dans plusieurs synodes, et peu s'en fallut qu'il ne lui succédât sur le siège œcuménique. Après l'élection d'Isidore (17 mai 1347), il obtint du moins la métropole de Thessalonique. Mais bien des déboires l'attendaient dans l'exercice de sa charge pastorale. Repoussé une première fois par ses ouailles, en septembre 1347, il se retire à l'Athos, où il se rencontre avec le roi des Serbes, Étienne Douchan qui, n'ayant pas réussi à l'attirer dans ses États par les promesses les plus alléchantes, le contraint, du moins, de lui servir d'ambassadeur auprès de la cour de Constantinople. On le retrouve donc dans la capitale, à l'automne de 1348. Au début de 1349, il renouvelle sa tentative sur Thessalonique, qui lui ferme de nouveau ses portes. C'est alors que, sur l'avis de la Grande Église, il se retire dans l'île de Lemnos. Il y reste jusqu'à la prise de la capitale macédonienne par Cantacuzène (1350), et c'est alors seulement qu'il peut prendre possession de son siège.

Ses pérégrinations étaient loin d'être finies. En janvier 1351, il est de nouveau à Constantinople, et en juillet de la même année, il paraît au grand concile qui consacre sa victoire sur Barlaam et Acindyne et fait de sa théologie la doctrine officielle de l'Église byzantine. Quand il veut rentrer à Thessalonique trois mois après, l'empereur Jean V, brouillé avec Cantacuzène, lui en interdit l'entrée, et il est obligé de nouveau de se réfugier à l'Athos. Au bout de trois mois, il peut regagner sa ville épiscopale (1352). En 1353, une longue et grave « maladie d'entrailles » le conduit aux portes du tombeau. Il est à peine rétabli, qu'on l'appelle à Constantinople pour aider à la réconciliation de Jean V et de Cantacuzène. Mais le bateau qui le porte aux rives du Bosphore est pris par des corsaires turcs. Les infidèles s'emparent de ses bagages, le dépouillent de ses habits sacerdotaux, le réduisent en esclavage et lui font subir les plus honteuses avanies. Débarqué à Lampsaque, il est conduit successivement à Brousse et à Nicée. A plusieurs reprises, il a l'occasion d'exposer aux musulmans les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, comme il le raconte lui-même dans une lettre adressée à son Église, si toutefois la pièce est authentique. Enfin, au bout d'un an, des Serbes charitables paient sa rançon et le délivrent. Il arrive à Constantinople au moment où Jean V vient d'y remplacer Jean Cantacuzène, devenu moine, et où Calliste est monté sur le siège patriarcal pour la seconde fois (1355). L'heure est critique pour les palamites. Les condamnés du concile de 1351 ont recouvré leur liberté, et Jean V est assez mal disposé à l'égard des amis de son ancien rival. Il ne veut cependant rien brusquer, et comme il négocie une entente avec le pape, il cherche à se renseigner sur la querelle qui divise l'Église byzantine en deux factions ennemies. Il profite donc de la présence de Palamas pour le mettre aux prises avec le grand adversaire des palamites, Nicéphore Grégoras. Le légat pontifical, Paul, évêque de Smyrne, assiste à la conférence contradictoire et veut aussi connaître la doctrine nouvelle. Les relations qui nous en sont parvenues ne sont pas concordantes. Il semble que les deux protagonistes, en discutant sur Dieu et ses attributs, aient eu tour à tour leurs moments d'embarras et de silence. Le résultat fut que l'empereur se désintéressa personnellement de la question; mais la théologie de Palamas resta la doctrine officielle de l'Église byzantine. On l'avait déjà incorporée, en 1352, au *Synodicon* du dimanche de l'orthodoxie.

Les pourparlers unionistes qui sont entamés entre l'empereur et le représentant du pape suggèrent à Palamas d'écrire deux longues dissertations contre la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit. Il se permet, au début de la seconde, une lourde plaisanterie à l'adresse de l'Église latine, la première des Églises, qu'il compare à l'éléphant, le plus grand des animaux : ce géant, une fois tombé à terre, est inca-

pable se de relever; ainsi de l'Église latine, une fois tombée dans l'erreur. De retour à Thessalonique (1356), le théologien hésychaste consacre les dernières années qui lui restent à vivre à réfuter, dans un ouvrage en quatre livres, les écrits polémiques de Nicéphore Grégoras. Le 14 novembre 1359, il meurt, d'après Philothée, de la « maladie d'entrailles » qui avait déjà failli plusieurs fois l'emporter. Nicéphore Grégoras et Isaac Argyros précisent qu'il s'agit de l'iléus, et ils ne manquent pas, à ce propos, de faire une comparaison désobligeante avec le mal dont mourut Arius : Celui-ci, pour avoir rabaissé le Verbe au rang des créatures fut pris par en bas; Palamas, pour avoir osé élever une lumière créée à la hauteur de la divinité, fut puni par en haut. Cf. Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.* l. XXXVII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 485; Isaac Argyros, *Contra Palamam*, dans le *Cod. Vatic. græc. 1096*, fo. 112.

4° *Honneurs posthumes.* — Acclamé déjà de son vivant comme un grand défenseur de l'orthodoxie par une Église qui, après l'avoir excommunié comme hérétique, avait canonisé sa théologie, Palamas ne pouvait tarder d'être élevé sur les autels et honoré comme un grand saint. Son fidèle disciple, Philothée Kokkinos, redevenu patriarche en 1364, établit officiellement son culte dans la Grande Église, au synode de Constantinople de 1368, après une enquête sur les nombreux miracles qu'on disait avoir été opérés à son tombeau. De ces miracles, Nicéphore Grégoras nous rapporte qu'ils furent faits sur commande par la pieuse supercherie de disciples fervents, qui voulant auréoler leur maître et effacer le souvenir de sa fin ignominieuse, persuadèrent à de pauvres hères, moyennant finance, de se faire guérir de maladies plus ou moins imaginaires au tombeau de Palamas, à la suite de songes miraculeux. Nicéphore Grégoras, *op. cit.*, l. XXXVII, 10, col. 485-488. De fait, des quatorze miracles que, dans son *Panégyrique de Palamas*, Philothée nous présente comme ayant été accomplis pour glorifier son héros, neuf se passent en songe ou sont opérés à la suite d'une apparition de Palamas, pendant le sommeil. Le quatorzième, que le narrateur considère comme le principal de tous, la κορωνίς de la série, n'est autre chose que le ridicule rêve d'un moine de la grande laure de l'Athos, qui voit, pendant son sommeil, le chœur des Pères de l'Église réunis en synode et n'osant trancher la question mise en délibération, avant l'arrivée de Palamas, un instant retenu en audience auprès du Père éternel. Quand il arrive, tous les Pères se lèvent pour lui présenter leurs hommages et acceptent comme un oracle lumineux la solution qu'il donne. Philothée, *op. cit.*, *P. G.*, t. CLI, col. 635-654. Le lecteur peut lire le récit des autres prodiges. Il n'en trouvera aucun que, même supposée la réalité des faits, notre Congrégation des Rites pût retenir comme digne d'examen. Quatre sont des guérisons de constipation ou de dysenterie à la suite de bains, ou de frottement des reins contre le sépulcre de Palamas, ou de réception de l'*Euchalæon*. Un moine est guéri d'une enflure à un pied *après huit jours*. Un autre perd son mal de tête après une apparition de Palamas en songe. Un autre recouvre l'usage de trois doigts paralysés après les avoir longtemps frottés contre la paroi du tombeau. La réputation de thaumaturge du théologien hésychaste a été soigneusement entretenue dans la suite. Dosithée de Jérusalem, dans le Τόμος ἀγάπης (p. 29-31 des prolégomènes), déclare que le corps de Palamas est conservé intact dans l'église du martyr saint Démétrius, à Thessalonique, et qu'il opère des miracles. Lors de l'incendie de cet édifice en 1890, les restes de Grégoire ont eu quelque peu à souffrir. Ils sont actuellement vénérés dans la nouvelle cathédrale Saint-Grégoire Palamas, à Salonique.

En le canonisant, Philothée assigna à Grégoire Palamas, dans le calendrier byzantin, une place de choix. Passant par dessus les règles liturgiques, il lui consacra le deuxième dimanche de carême, et à l'office de ce dimanche substitua l'*acolouthie* du nouveau saint, qu'il composa lui-même. Cette innovation et cet office se sont maintenus jusqu'à nos jours dans toutes les Églises dissidentes issues de Byzance, y compris l'Église russe. Philothée, dans l'acolouthie en question, donne à son héros les louanges les plus hyperboliques. Il le salue comme la trompette de la théologie, la lyre tout harmonieuse du Saint-Esprit, la colonne inébranlable de l'Église, le fleuve de la sagesse, le défenseur de l'orthodoxie, le miroir de Dieu, la cime des docteurs. Et, dans le panégyrique qu'il a composé en son honneur, il va jusqu'à l'appeler « le défenseur, le gardien et le sauveur de l'Église universelle du Christ après le premier et unique Sauveur, ὁ τῆς κοινῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ προστάτης καὶ φύλαξ καὶ ῥύστης καὶ σωτὴρ μετὰ τὸν πρῶτον καὶ μόνον Σωτῆρα ». *P. G.*, t. CLI, col. 656 A. Le second dimanche de carême n'est pas le seul jour où l'Église grecque dissidente chante publiquement la gloire de Palamas. Au dimanche de l'Orthodoxie, on lui crie éternelle mémoire pour avoir abattu l'hérésie barlaamite, et on le célèbre encore le 14 novembre, jour anniversaire de sa mort.

Si nous nous en rapportons à Philothée, Grégoire Palamas fut un modèle de vertu et de sainteté du berceau à la tombe, orné par Dieu des charismes les plus merveilleux, semant les miracles sur ses pas, un esprit supérieur, un théologien incomparable. Si l'on écoute ses adversaires, qui furent nombreux et appartenaient à l'élite intellectuelle de la société byzantine, nous avons en lui un cerveau étroit et entêté, rebelle à l'autorité ecclésiastique, un illuminé qui se crut la mission d'éclaircir et de développer le symbole de la foi et l'enseignement des anciens conciles. Démétrius Cydonès lui applique le mot d'Aristophane : μετεωροφέναξ, le charlatan qui fait des dupes en discourant dans les nuées. Il y eut certainement chez lui quelque chose de l'illuminé, qu'une fausse mystique avait égaré dès sa jeunesse, et qui eut des faux mystiques l'imperturbable aplomb et le sentiment de l'infaillibilité personnelle. En voulant justifier à tout prix la prétention de certains hésychastes à voir Dieu dès cette vie, il inventa une théologie que réprouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élémentaire. Au demeurant, il ne manqua pas de qualités. Autant que nous pouvons en juger, ce fut une âme foncièrement religieuse. Ceux de ses écrits qui ont été composés en dehors de toute préoccupation polémique ne sont pas sans mérite littéraire et quelques-uns sont remarquables, nous le verrons, sous le rapport de la doctrine.

II. Écrits. — Nous avons de bonnes raisons de croire que la presque totalité des écrits publiés par Grégoire nous ont été conservés et qu'on les retrouve à peu près tous dans les manuscrits qui nous sont parvenus. Il y a d'abord le témoignage de Philothée, qui signale la plupart d'entre eux dans le panégyrique déjà cité. Par ailleurs, le culte public dont Palamas fut l'objet, aussitôt après sa mort, nous est un sûr garant du soin avec lequel on a dû conserver tout ce qui était sorti de sa plume.

Tous ces écrits sont d'ordre théologique. Nous les divisons en quatre catégories : 1° Les œuvres polémiques, qui sont de beaucoup les plus considérables; 2° Les œuvres morales et ascétiques; 3° Les œuvres hagiographiques et liturgiques; 4° Les œuvres perdues, douteuses ou apocryphes. Certains auteurs, comme Grégoire Papamikhaïl, *op. cit.*, p. 158 sq., 234 sq., distinguent les écrits proprement dogmatiques des

écrits polémiques, et rangent es ettres dans une section spéciale. En fait, des trois écrits dogmatiques signalés par Papamikhaïl, le premier est intimement lié à la polémique antibarlaamite, le second n'est pas de Palamas, le troisième est une homélie. Quant aux lettres, aucune n'est d'ordre purement littéraire. Elles appartiennent toutes soit aux œuvres polémiques, soit aux écrits ascétiques. Aucune liste claire et complète des œuvres du théologien hésychaste n'a été dressée jusqu'ici. Fabricius, éd. Harlès, dans le tome XI de sa *Bibliotheca græca*, (reproduit dans *P. G.*, t. CL, col. 771-786), donne, selon son habitude, un catalogue confus et fort difficile à débrouiller. Il n'est pas facile non plus de se retrouver dans la description très détaillée des quatre manuscrits du fonds Coislin *(cod. 97-100)* exécuté par Montfaucon, *Bibliot. Coisl.*, p. 150 sq., *P. G.*, t. cit., col. 799-838, où figurent presque toutes les œuvres de Palamas. Quant à la liste de Papamikhaïl, elle est incomplète et inexacte sur plusieurs points. Essayons de pratiquer quelques clairières dans ce fourré.

I. ŒUVRES POLÉMIQUES. — La plus grande partie de l'œuvre de Palamas appartient à la polémique. Cette polémique s'attaque à deux ennemis principaux, à savoir les Latins, puis les adversaires de la théologie nouvelle sur l'essence de Dieu et ses attributs mise en circulation par Palamas lui-même.

1° *Polémique antilatine.* — Il faut ranger sous cette rubrique six morceaux se rapportant tous à la procession du Saint-Esprit. Les trois premiers dans l'ordre chronologique sont constitués par trois lettres, l'une adressée à Acindyne, les deux autres à Barlaam. Elles furent écrites vers 1335, à l'occasion des dissertations du moine calabrais contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Palamas trouve que Barlaam fait aux Latins de dangereuses concessions et ne défend pas l'orthodoxie suivant la bonne méthode, attachant trop d'importance à la dialectique et négligeant l'argument d'autorité.

1. Πρὸς Ἀκίνδυνον ἔτι τοῖς εὐσεβέσι καὶ φίλοις ἐναριθμούμενον. Ὅτι Λατῖνοι λέγοντες καὶ ἐξ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, οὐκ ἔχουσι διαφυγεῖν τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτοῖς, ὅτι τοῦ ἑνὸς Πνεύματος δύο λέγουσιν ἀρχάς, καὶ ὅτι τοὺς θεολογικοὺς συλλογισμοὺς ἀποδεικτικοὺς μᾶλλον δεῖ καλεῖν ἢ διαλεκτικούς.

2. Τῷ φιλοσόφῳ Βαρλαὰμ οὐ καλῶς ἀπολογησαμένῳ περὶ ὧν ἔφη δύο ἀρχῶν, ἢ καθ' ἑλληνικὴς ἐποψίας.

3. Πρὸς τὸν Βαρλαὰμ γράφοντα ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων ἔλεγχος, ὅτι ἔστιν ἐφ' ὧν· καὶ ὅτι κυρίως ἀπόδειξις αὕτη, ἡ δὲ κατ' Ἀριστοτέλην ἀπόδειξις ἀσύστατον.

Ces trois lettres sont inédites. A.-P. Syrkou, dans sa préface au tome III de Porphyre Ouspenskii intitulé *Istoriia Athona (Histoire de l'Athos)*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. XXXIII-XXXIV, donne quelques extraits de la seconde. On les trouve dans le *cod. Coisl. 100*, XVe siècle, avec les trois autres opuscules suivants :

4. Λόγος ἀποδεικτικὸς πρῶτος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

5. Λόγος δεύτερος περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ· καὶ πρὸς τὰ παρὰ Λατίνων ἐκ τῆς θείας Γραφῆς εἰς συνηγορίαν αὐτῶν δῆθεν προτεινόμενα.

Ces deux dissertations furent composées à Constantinople en 1355-1356, alors que Palamas revenait de captivité et au moment où le légat pontifical, Paul, évêque de Smyrne, négociait l'union des Églises avec Jean V. Elles n'étaient certes pas de nature à favoriser le succès des pourparlers. Nicodème Métaxas les édita à Constantinople, en 1627, avec d'autres ouvrages de polémique antilatine, sous le titre : Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. I, p. 234-237. Cette publication est restée inconnue en Occident, et l'on n'en trouve pas trace dans la *Patrologie grecque* de Migne.

6. C'est vraisemblablement à la même époque que Palamas écrivit sa réfutation des Ἐπιγραφαὶ de Jean Beccos sous le titre : Εἰς τὰς παρὰ τοῦ Βέκκου ὑπὲρ Λατίνων ἐπὶ ταῖς συλλεγείσαις παρ'αὐτοῦ γραφικαῖς χρήσεσιν ἀντεπιγραφαί, δεικνῦσαι δυσσεβῶς ἐχούσας τὰς τοιαύτας ἐπιγραφὰς καὶ ἀντιθέτους οὔσας ταῖς συνειλεγμέναις τῶν ἁγίων ῥήσεσιν. Ces Ἀντεπιγραφαὶ ont été éditées par Hergenröther, avec la réfutation qu'en a écrite Bessarion, dans le t. CLXI de la *P. G.*, col. 234 sq.

2° *Polémique antibarlaamite.* — La majeure partie des écrits de Palamas est dirigée contre les adversaires de sa théologie. Pour leur répondre, le théologien hésychaste recourt à tous les genres littéraires : traités antirrhétiques, apologies personnelles, lettres, dialogues, florilèges patristiques, homélies, poésies, petits chapitres analogues aux centuries des auteurs ascétiques byzantins.

1. En tête de cette série polémique, il faut placer par ordre d'importance, non par ordre de date, la *Confession de foi*, Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, présentée au concile constantinopolitain d'août 1351, *P. G.*, t. CLI, col. 763-768 (d'après l'édition de Dosithée dans le Τόμος ἀγάπης), pour répondre aux attaques des antipalamites. Sur la fin, l'auteur résume brièvement sa doctrine sur l'essence de Dieu et ses opérations et sur la lumière thaborique. Des passages entiers de cette confession de foi se retrouvent dans l'Ὁμιλία περὶ πίστεως publiée par C. Simonidès dans son ouvrage : Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, Londres, 1858, p. 77-84, qui est la huitième des homélies de Grégoire par numéro d'ordre (cf. *P. G.*, t. CLI, col. 93-104), et dont il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité, quoi qu'en pense Papamikhaïl, *op. cit.*, p. 160 en note.

2. *Les neuf discours* ὑπὲρ τῶν ἡσυχαζόντων divisés en trois triades et dirigés contre Barlaam, dont nous avons déjà parlé plus haut, col. 1744. On les trouve réunis en plusieurs mss., notamment dans le *Coisl. 100*, fol. 103 v°-225. Un extrait de la première triade a été édité par Nicodème l'Haghiorite dans son ouvrage rarissime, Φιλοκαλία, Venise, 1782, que reproduit la *P. G.*, t. CL, col. 1101-1118; cf. Porphyre Ouspenskii, *op. cit.*, t. III, p. 688-691, qui donne aussi quelques courts extraits.

3. *Dix discours contre Acindyne*, contenus dans le *Coisl. 98*, du XVe siècle. Montfaucon, *op. cit.* (cf. *P. G.*, col. 807-828) décrit longuement les sept premiers en donnant le titre de chaque chapitre. Au livre IV, c. XXI et XXII, on trouve deux hymnes à l'adresse de la lumière du Thabor, Ὕμνος εἰς αὐτὸ τὸ φῶς, *P. G.*, col. 818-819. Le huitième est la *Lettre à Athanase, archevêque de Cyzique*, Πρὸς Ἀθανάσιον ἐρωτήσαντα περὶ τῶν Ἀκινδύνου συγγραμμάτων, εἰ τοῖς τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου συμφωνεῖ περὶ τοῦ Θεοῦ φωτὸς καὶ τῆς θείου χάριτος. *P. G.*, *ibid.*, col. 807 D. Il faut compter pour le neuvième le discours qui suit dans le manuscrit sous le titre : Λόγος δεύτερος. Ποσαχῶς ἡ θεία ἕνωσις καὶ διάκρισις, καὶ ὅτι μὴ κατὰ τὰς ὑποστάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς κοινὰς προόδους καὶ ἐνεργείας διάκρισιν ἐδιδάχθημεν ἐπὶ Θεοῦ. Le dixième est la *Lettre au moine Damien*, τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς Δαμιανῷ τῷ φιλοσόφῳ. Cf. la note du *Cod. Coisl. 100*, fol. 1. La plupart de ces discours, sinon tous, furent écrits par leur auteur durant ses quatre années d'incarcération (1343-1347), au témoignage même de Philothée, *Panégyrique*, *loc. cit.*, col. 611 BC. Toute cette masse, remplissant les fol. 1-210 du *Coisl. 98*, est encore inédite.

4. *Cinq discours contre l'impiété et les fraudes de Nicéphore Grégoras*, contenus dans le *Coisl. 100*, fol. 232-289, également inédits. Les quatre premiers sont signalés par Philothée, *loc. cit.*, col. 634-635. Ils furent composés à la demande du patriarche Calliste en 1358-1359. Le titre du premier mérite d'être signalé : Τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου ὡς ἀπό τινος ἑτέρου συγγραφεὶς περὶ τῆς τοῦ Γρηγορᾶ ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας. Cf. *P. G.*, t. CL, col. 836 C. Il faut compter pour le cinquième l'Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἐγκειμένης τῷ συνοδικῷ τόμῳ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ῥήσεως καὶ παρὰ τοῦ Γρηγορᾶ συκοφαντουμένης ὡς μὴ γνησίας. *P. G.*, *ibid.*, col. 837 B.

5. *Vingt et un opuscules ou lettres d'apologétique personnelle* remplissant le *Coisl. 99*, du XVe siècle, 182 fol., qu'énumère Montfaucon, *op. cit.*, cf. *P. G.*, t. CL, col. 827-834 A :

a) Ἀπολογία διεξοδικωτέρα περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως.

b) Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως, ἢ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφυοῦς ἁπλότητος.

c) Λόγος τρίτος, ὅτι Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἀθέως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν.

d) Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου.

e) Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις πρὸς τὸν ἀπὸ βαρλααμιτῶν ἐπιστρέψαντα Θεότιμον, ἢ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ'αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου. Ce dialogue, publié par C. F. Matthaei dans ses *Lectiones Mosquenses*, t. II, Leipzig, 1829, p. 7-37, est reproduit par Migne, t. CL, col. 909-960.

f) Ἀντίθεσις πρὸς ἃ συνέθηκεν ὁ Ἀκίνδυνος κατὰ τοῦ Παλαμᾶ δῆθεν, ὡς ἀληθῶς δὲ κατὰ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς καὶ τῶν εὐσεβῶν ἁπάντων. Cette réfutation est divisée en dix-neuf chapitres, dont Montfaucon donne les titres, *loc. cit.*, col. 829-831.

g) Lettre à Jean Gabras.

h) Lettre à Daniel, métropolite d'Aenos.

i) Deuxième lettre à Acindyne, envoyée de Thessalonique avant la condamnation de Barlaam par le synode de 1341. Cette lettre fut écrite dans les premiers mois de 1341. En voulant se laver du reproche de dithéisme, que lui a lancé Barlaam, Palamas ne fait que se compromettre davantage en appelant la grâce divine *une divinité inférieure, don de la divinité supérieure ou essence*, θεότης ὑφειμένη, δῶρον τῆς ὑπερκειμένης. Acindyne réfute longuement cette lettre dans le *Cod. Monacensis 223*, fol. 32-50, du XVe siècle.

j) Lettre au nomophylax Syméon, Τῷ πάντα καλῷ κἀγαθῷ καὶ σοφῷ νομοφύλακι.

k) Lettre au hiéromoine Paul Assanès.

l) Lettre au moine Arsène le Studite.

m) Réfutation de l'écrit d'Ignace, patriarche d'Antioche, contre Palamas: Ὅτι καὶ τὸ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ τοῦ Παλαμᾶ γράμμα ψεῦδός ἐστιν αὐτόχρημα καὶ τῷ συνοδικῷ τε καὶ ἁγιορειτικῷ τόμῳ διὰ πάντων ἀντίθετον. Ignace, patriarche d'Antioche, de passage à Antioche, à l'automne de 1344, s'associa à la condamnation de Palamas et d'Isidore, évêque élu de Monembasie, portée par Jean Calécas, le 4 novembre 1344. Le moine rebelle répond au pontife sur un ton hautain et plein de morgue. Il donne des détails sur son origine constantinopolitaine, sa première éducation, raconte les circonstances qui ont précédé et accompagné son arrestation à Héraclée et termine par un exposé succinct de son système. Le morceau est donc important pour l'histoire de la controverse.

n) Contre Jean Calécas et son exposé du tome synodal de 1341 : Ὅτι παρεξήγησίς ἐστι καὶ ἀνασκευὴ τοῦ τόμου σαφής, ἣν ὁ τοῖς βαρλααμίταις προσθέμενος πατριάρχης γράψας ἐξήγησιν τοῦ τόμου πρὸς ἀπάτην καλεῖ. La pièce est dans le ton de la précédente. sera question de cet *Exposé du tome* par Jean Calécas à l'article suivant.

o) Lettre au hiéromoine Philothée. Il s'agit du futur patriarche.

p) Lettre aux vénérables anciens de la Sainte Montagne, πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει σεβασμιωτάτους γέροντας.

q) Lettre à son propre frère Macaire.

r) Lettre au moine Bessarion.

s) Seconde lettre à son frère Macaire.

t) Autre discours contre Jean Calécas, dans le *Paris. 1238*, du XVe siècle, fol. 272 v°-281, incip. : Ὁ δυσσεβῶς ἡμῖν γραφόμενος.

u) Lettre à l'impératrice Anne Paléologine τῇ κρατίστῃ καὶ εὐσεβεστάτῃ δεσποίνῃ, τῇ Παλαιολογίνῃ, écrite en 1346, au moment où l'impératrice cherchait à se débarrasser du patriarche. Boivin l'a publiée en note dans son édition de l'*Histoire byzantine* de Grégoras, cf. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1011-1012, en note. Le même auteur donne quelques autres extraits des pièces signalées dans ce groupe aux col. 1031-1034, 1083.

En dehors de cette dernière lettre et du dialogue *Théophanès*, toute cette longue série est inédite. Plusieurs des morceaux qui la composent ont été écrits durant les quatre ans d'emprisonnement (1342-1347). D'autres, en particulier les deux dialogues et plusieurs lettres, datent de la fin de sa vie.

6. *Iambes contre Acindyne*, au nombre de 618, contenus dans le *Parisinus 1238*, fol. 41v°-48, du XVe siècle. Incipit : Ἀκίνδυνος μὲν ἐξ. Palamas a voulu répondre sur le même mètre à son adversaire, qui a écrit contre lui un poème polémique de 509 ïambes, édités par Allatius à la fin du t. I de la *Græcia orthodoxa* et reproduits dans la *P. G.*, t. CL, col. 843-862.

7. *Florilège scripturaire et patristique divisé en 16 chapitres*, ayant trait à l'essence de Dieu et à son opération, contenu dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 970*, fol. 278-355, et le *Paris. 1238*, fol. 1-41, tous deux du XVe siècle. Incipit : Οἱ θεολόγοι φασὶν ἐπὶ Θεοῦ.

8. Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς βαρλααμίτιδος λύμης, *Capita centum quinquaginta physica et theologica, ethica et practica et purgantia a Barlaamitica lue*, contenus dans le *Coisl. 100*, fol. 290-320, publiés d'abord par Nicodème l'Haghiorite dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1782, et reproduits dans la *P. G.*, t. CL, col. 1121-1226. Dans ce résumé, qu'il a écrit vraisemblablement sur la fin de sa vie, Palamas a condensé toute sa doctrine philosophique et théologique.

3° *Apologétique à l'adresse des musulmans.* — La conduite de Palamas durant sa captivité d'un an chez les Turcs ne pouvait qu'être l'objet d'investigations curieuses dans le camp de ses adversaires. Nicéphore Grégoras s'est fait l'écho des bruits malveillants qui circulèrent sur son compte à ce sujet. A les en croire, Grégoire subit de la part des infidèles les pires traitements et les plus honteuses ignominies. Conduit devant Hyrcan, il tint, par crainte de la mort, des propos indignes d'un chrétien. L'historien ajoute que, pour défendre la réputation de leur maître, ses disciples ont répandu des écrits envoyés par lui du lieu de sa captivité. *Hist. byzant.*, l. XXIX, 3-4, *P. G.*, t. CXLIX, col. 197-201.

Il nous est parvenu, en effet, deux écrits de Palamas qui répondent bien au signalement donné par Grégoras, à savoir une *Lettre à son Église envoyée d'Asie durant sa captivité*, Ἐπιστολὴ ἣν ἐξ Ἀσίας αἰχμάλωτος ὢν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν ἔγραψεν, et une autre lettre un peu plus courte, mais racontant les mêmes faits dans les mêmes termes, adressée au moine David

Dishypatos, Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Δαυὶδ μοναχὸν τὸν Δισύπατον τοῦ Θεσσαλονίκης, ὅτε ἑάλω. La première a été publiée par K. J. D. dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XVI, 1922, p. 7-21, d'après le *Cod. 1379* de l'université d'Athènes. Elle se trouve dans plusieurs autres manuscrits du XVe siècle et, fait suggestif, Philothée l'a insérée tout entière dans son *Panégyrique de Palamas*. Dans *P. G.*, t. CL, col. 626 B, elle est simplement indiquée, sans que le texte ait été reproduit. M. Treu a édité la seconde, d'après le *cod. 28* d'Upsal, dans le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνικῆς ἱστορίας, t. III, p. 229-234. Palamas y fait le récit de sa captivité chez les Turcs, parle des mauvais traitements dont il a été l'objet, insiste sur les mœurs dépravées des infidèles, signalant en particulier leur ἀνδρομανία, ce qui semble confirmer ce que raconte Grégoras, *loc. cit.*, col. 200, s'étend complaisamment sur les consolations qu'il a prodiguées aux chrétiens captifs avec lui, développe enfin assez longuement les entretiens apologétiques sur la religion chrétienne qu'il a eus avec les musulmans, et notamment avec le neveu d'Amurat. La lecture de ces pièces produit sur le lecteur une impression plutôt fâcheuse. On les trouve peu dignes d'un pontife écrivant à ses ouailles, et l'on y sent percer l'intention d'apologie personnelle dénoncée par Grégoras. Il est vraisemblable que le tout a été écrit après le retour d'Asie, et peut-être pas par Grégoire Palamas.

Aux deux lettres précédentes il faut joindre un autre morceau trahissant la même préoccupation de réhabiliter le captif, en rapportant la discussion sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation qu'il eut avec les *Khiones*, οἱ Χιόναι. Le titre est le suivant : Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου Θεσσαλονίκης πρὸς τοὺς ἀθέους Χιόνας διάλεξις συγγραφεῖσα παρὰ ἰατροῦ τοῦ Ταρωνίτου παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος. La pièce se trouve mélangée aux œuvres de Palamas dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 1239*, fol. 295-297 v°. Elle est datée du mois de juillet 1355, et a été publiée dans la revue grecque, Σωτήρ, t. XV, 1892, p. 240-246. Qu'étaient les Χιόναι ? Il n'est pas facile de le dire. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, Lyon, 1688, col. 1752, en fait le synonyme de Χιονάδης, qu'il traduit par *legis doctor apud Persas*. En fait, d'après le récit du Taronite, il s'agirait d'anciens Juifs convertis à l'islamisme. Turcs et Khiones n'écoutèrent que de fort mauvaise grâce Palamas essayant de résoudre leurs objections sur la Trinité et l'Incarnation, et à la fin un Khione le frappa à l'œil.

II. ŒUVRES MORALES ET ASCÉTIQUES. — 1° *Homélies.* — Grégoire Palamas fut un prédicateur remarquable. Ses homélies, au nombre de soixante-trois, forment un cycle presque complet pour les dimanches et les principales fêtes de l'année, et constituent son plus beau titre de gloire devant la postérité. La plupart furent prononcées devant les fidèles de Thessalonique, quelques autres à l'Athos.

La première de toutes en date fut débitée à la laure Saint-Athanase, vraisemblablement le 21 novembre 1333. C'est la 54e de la série, seconde pour la fête de l'entrée de Marie au temple. Cf. Philothée, *P. G.*, t. CLI, col. 581C. Celle qui vient la première dans les recueils manuscrits fut prononcée le troisième jour de l'arrivée de Palamas à Thessalonique, en 1350. Écrites en un style clair et simple, sans prétention littéraire, elles sont riches de contenu dogmatique, moral et ascétique, nourries de textes de l'Écriture. Si l'on excepte les deux homélies pour la fête de la Transfiguration, où l'auteur a cru bon de développer sa théorie sur la lumière thaborique incréée, elles se déroulent en dehors de toute controverse. Les cinq homélies mariales (deux pour l'entrée de Marie au temple, une pour chacune des fêtes de la Nativité, de l'Annonciation et de l'Assomption) comptent parmi les plus importantes et les plus originales. Toutes ces homélies sont éditées. Quarante et une parurent à Jérusalem, en 1857, par les soins du patriarche Cyrille sous le titre : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία. Quatre ans après, K. Sophoclès Oeconomos donnait les vingt-deux autres : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν, κτλ... τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβ', Athènes, 1861. Les dix homélies publiées par C. F. Matthaei : *Gregorii Thessalonicensis X orationes ex quinque codicibus manuscriptis*, Moscou, 1776 ; l'homélie Περὶ πίστεως, publiée par C. Simonidès, à Londres, en 1858; les deux qu'a cru découvrir le russe Arsenii et qui ont paru à Novgorod, en 1895, se retrouvent dans la collection des soixante-trois. Le *Paris. 1239*, fol. 1-248v°, du XVe siècle, les contient toutes à la file. La *P. G.*, t. CLI, col. 10-550, n'en donne que quarante-trois, soit les quarante et une de l'édition hiérosolymitaine et la première et la quatrième des dix publiées par Matthaei. Le véritable numéro d'ordre de ces deux dernières n'est pas 42 et 43, mais 46 et 49. Les dix de l'édition de Matthaei sont les homélies 6, 11, 12, 14, 15, 20, 26, 28, 46 et 49 de la série. L'homélie Περὶ πίστεως est la huitième. Les deux d'Arsenii sont la quarante-huitième et la cinquantième. Une traduction serbe de l'homélie sur l'Assomption, remontant au XIVe-XVe siècle, a été publiée dans la revue russe *Pravoslavnyi Sobiesiednik*, 1905, t. II, p. 1-18, avec la traduction russe en regard.

2° L'opuscule intitulé Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας, publié dans la *Philocalie*, p. 929 sq. et inséré dans la *P. G.*, t. CL, col. 1089-1102, est une brève explication du Décalogue éclairé par les lumières du Nouveau Testament.

3° Πρὸς τὴν σεμνοτάτην ἐν μοναζούσαις Ξένην περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν καὶ περὶ τῶν τικτομένων ἐκ τῆς κατὰ νοῦν σχολῆς, petit traité d'ascétique, qui ne présente rien de bien original; publié par Nicodème, dans la *Philocalie*, et reproduit par *P. G.*, t. CL, col. 1043-1088.

4° Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας κεφάλαια τρία, *P. G.*, *ibid.*, col. 1117-1122, également tirés de la *Philocalie* et signalés dans le *Paris. græc. 1239*, fol. 305 v°. Palamas y recommande le recueillement intérieur.

5° Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους, publié par C. Sophoclès dans son édition des vingt-deux homélies, p. 298-308. Le morceau est de même contenu que la lettre à la moniale Xénè, dont il reproduit textuellement plusieurs passages.

III. ŒUVRES HAGIOGRAPHIQUES ET LITURGIQUES. — 1° *Les œuvres hagiographiques* se réduisent à la courte biographie d'un saint hésychaste du IXe siècle, Pierre l'Athonite, Λόγος εἰς τὸν θαυμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος, où les données historiques n'abondent pas. C'est le premier écrit composé par Grégoire, au témoignage de Philothée, *P. G.*, t. CLI, col. 581 B; il doit dater de 1333-1334. Publié d'abord par les bollandistes, *Acta sanctorum*, juin t. II, ad diem 12, il est reproduit dans *P. G.*, t. CL, col. 995-1040.

2° *Œuvres liturgiques.* — Nous rangeons sous cette rubrique les quatre courtes prières que donnent plusieurs manuscrits sous le nom de Palamas, et que C. Sophoclès a jointes à son édition des homélies, p. 308-316. En voici les titres :

1. Εὐχὴ πρὸς τὸν Θεόν, ἣν πρὸ τῆς πύλης τῆς πόλεως ηὔξατο συνήθως, ὅτε τὴν ἀρχὴν ἔμελλεν εἰσελθεῖν. Après avoir rappelé le plan divin du salut du monde,

le pasteur prie pour son troupeau et demande à Dieu de le délivrer des factions et des luttes fratricides, dont Thessalonique fut si souvent le théâtre.

2. Ἑτέρα εὐχὴ ἐπὶ ἔθνους ἐπιδρομῇ, prière très courte qui implore la miséricorde de Dieu sur le peuple fidèle.

3. Ἑτέρα ἐπὶ ἀνομβρίᾳ. Le titre en indique le sujet.

4. Ἑτέρα εὐχὴ ἣν μετὰ τὴν χειροτονίαν ὀφθεὶς τοῖς βασιλεῦσι συνήθως ηὔξατο, prière récitée par Grégoire après son ordination épiscopale, au moment de se présenter, suivant l'usage reçu, devant le basileus pour lui baiser la main. Cf. Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, c. CCXXIX-CCXXXI, *P. G.*, t. CLV, col. 432-433, qui dénonce cette marque de servilité du sacerdoce à l'égard du pouvoir civil comme un intolérable abus.

IV. ŒUVRES PERDUES, DOUTEUSES OU APOCRYPHES. — Nous avons dit qu'à peu près tout l'héritage littéraire nous était parvenu. Quelques écrits cependant ne paraissent pas encore avoir été retrouvés dans les sources manuscrites, et sont peut-être perdus. Nous avons à signaler : 1° *La lettre à Ménas*, Ἐπιστολὴ πρὸς Μηνᾶν, rentrant dans la catégorie des œuvres polémiques, dont l'auteur de l'*Adversus Palamam* cite un passage, *P. G.*, t. CLIV, col. 840 D; 2° une série de discours sur le sacerdoce, Λόγοι περὶ τῆς ἱερωσύνης, prononcés par Grégoire, quelques jours après avoir pris possession de son siège (1350), devant son clergé réuni comme pour une sorte de retraite spirituelle. Philothée les signale dans son *Panégyrique*, *loc. cit.*, col. 619-620, et en résume brièvement le contenu.

Parmi les œuvres douteuses ou apocryphes nous avons trouvé les suivantes: 1. Ἔκθεσις τῆς τῶν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθύος, donnée à la fin du *Coisl. 98*, fol. 211-212v°, immédiatement avant le panégyrique de Palamas par Philothée, sans indication expresse d'origine nous paraît d'une authenticité douteuse. Elle est absente des principaux recueils manuscrits des œuvres de Grégoire.

2. Le curieux écrit intitulé : Προσωποποιΐα, χαρακτῆρι μικτῷ, διαλογικῷ καὶ μάλιστα δικανικωτέρῳ, τίνας ἂν εἴποι λόγους ἡ μὲν ψυχὴ κατὰ σώματος δικαζομένη μετ' αὐτοῦ ἐν δικασταῖς, τὸ δὲ σῶμα κατ' αὐτῆς· καὶ τῶν δικαστῶν ἀπόφασις, fut publié en 1535, à Paris, par G. Morel sous le nom de Grégoire Palamas, d'après le *cod. Paris. 2465*. L'éditeur ne remarqua pas que, dans le manuscrit, le nom de Palamas avait été barré, et l'erreur, depuis lors, est entrée dans le domaine commun. Ce n'est qu'en 1915 que A. Sonny, qui déjà, en 1894, avait élevé des doutes sur l'attribution à Palamas (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. III, 1894, p. 662, note 2), a restitué le morceau à son véritable auteur, Michel Acominatos, dans un article paru dans le *Vizantiiskoe Obozriénié*, t. I, p. 103-109. Le meilleur manuscrit contenant le texte est le *Laurentianus* LIX, *12*, qui est du XIVe siècle. La *P. G.*, t. CL, col. 959-988 et 1347-1372, donne séparément la traduction latine et le texte original. Albert Jahn, *Gregorii Palamæ, archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopeia*, Halle, 1881, a publié de cet opuscule une édition, avec notes critiques.

3. Le célèbre document palamite intitulé : Ὁ ἁγιορειτικὸς τόμος, *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236, n'est pas de la main de Palamas, mais, fut, comme nous l'avons dit plus haut, rédigé, vers 1339-1340, par Philothée Kokkinos. C'est, du reste, un résumé fidèle de la doctrine du théologien hésychaste sur la question de l'essence de Dieu et de son opération, sur la lumière thaborique et la grâce incréée.

4. Dans plusieurs manuscrits des œuvres de Palamas, vient sous son nom une *Relation de sa dispute avec Nicéphore Grégoras en présence de l'empereur Jean V et le légat pontifical, Paul de Smyrne*, en 1355. En réalité, cette pièce n'est pas de Palamas mais du protostrator Phacrassès, comme l'indique le titre suivant donné par plusieurs manuscrits, notamment par le *Dionysianus Athon. 194*, fol. 17 : Φακρασῆ τοῦ πρωτοστράτορος ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατὸν διήγησις, παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος τῆς ἐπὶ τοῦ παλατίου ἐνώπιον τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου γενομένης διαλέξεως τοῦ Θεσσαλονίκης, κυροῦ Γρηγορίου, καὶ Γρηγορᾶ τοῦ φιλοσόφου Νικηφόρου, Ἀκινδυνιανοῦ γεγονότος. Παρῆν τηνικαῦτα καὶ ὁ λεγάτος. Phacrassès est un ami de Palamas, et sa relation, d'ailleurs incomplète, comme il le dit lui-même, doit être lue avec précaution. Grégoras donne la contrepartie dans les livres XXX et XXXI de l'*Histoire byzantine*, *P. G.*, t. CXLIX, col. 233-330. Inutile de dire que lui non plus n'est pas exempt de partialité.

5. La διάλεξις πρὸς τοὺς ἀθέους χιόνας, déjà signalée plus haut, appartient à Palamas dans la même mesure et de la même manière que la διήγησις de Phacrassès.

6. Est totalement apocryphe un *Commentaire de l'épître aux Thessaloniciens* attribué à Grégoire par le fameux faussaire Nicolas Comnène Papadopouli, qui cite l'ouvrage à plusieurs reprises dans ses *Prænotiones mystagocicæ*, Padoue, 1696.

7. Le *Paris. græc. 3105*, du XVIe siècle, met sous le nom de Grégoire Palamas un *Dialogue entre un grec et un latin sur la primauté du pape et contre le concile de Florence.*

III. ORIGINE ET EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DE PALAMAS SUR L'ESSENCE DE DIEU ET SON OPÉRATION. — Bien qu'une faible partie seulement des écrits théologiques de Palamas soit éditée, il est facile pourtant de se faire une idée claire et complète de la doctrine à laquelle il a donné son nom.

Le palamisme, en effet, tient presque tout entier en ce simple énoncé : Il y a en Dieu *deux choses* réellement distinctes, quoique inséparables : l'essence et ce qui découle de l'essence; la nature et les propriétés, qualités, opérations, attributs subsistant dans cette nature et étant, comme elle, incréées et éternelles. Cette doctrine est répétée dans tous les ouvrages polémiques de Palamas. On en trouve un excellent résumé dans la dernière partie de l'opuscule intitulé : *Capita centum quinquaginta physica et theologica*, etc., *P. G.*, t. CL, 1168-1226, et aussi dans le dialogue intitulé Θεοφάνης, *ibid.*, col. 909-960. La *Confession de foi*, lue au concile de 1351, *P. G.*, t. CLI, col. 763-768, donne également, à la fin, l'essentiel du système, sans parler du τόμος ἁγιορειτικός, *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236, et du tome du concile de 1351, expression définitive du palamisme officiel avec les anathématismes qui en furent tirés, au synode de 1352, pour être joints à l'office du dimanche de l'Orthodoxie. *P. G.*, t. CLI, col. 717-764. N'y aurait-il que les titres des chapitres des principaux écrits polémiques de notre théologien rapportés par Montfaucon dans la description des manuscrits du *fonds Croislin*, n. *97-100*, *P. G.*, t. CL, col. 799-838, qu'on pourrait reconstituer le système sans trop de peine. La publication complète des œuvres de Palamas pourra mettre en lumière quelques détails nouveaux de cette étrange théologie; elle n'en révélera aucune ligne essentielle qui ne soit déjà connue. Avant d'en tracer l'exposé, il n'est pas sans intérêt d'en rechercher les origines lointaines dans la tradition byzantine antérieure et d'en raconter l'élaboration progressive sous la pression des syllogismes de Barlaam.

1° *Les origines.* — Elles doivent être cherchées dans la doctrine mystique des moines orientaux appelés hésychastes. On désignait par ce nom, dès le début du Ve siècle, la catégorie des cénobites qui, après un temps plus ou moins long passé dans la vie commune, menaient la vie solitaire dans une cellule ou une

retraite quelconque située dans les environs du monastère. Ils restaient ainsi isolés, s'adonnant à la vie contemplative les cinq premiers jours de la semaine. Le samedi, ils rentraient au monastère pour reprendre contact avec la communauté et célébrer avec elle l'office dominical. L'hésychaste est donc un cénobite qui a senti l'appel à la vie mystique et, du consentement de son supérieur ou higoumène, a renoncé à la vie commune pour mener une vie toute d'union à Dieu et de contemplation. Les hésychastes ne manquèrent jamais autour des monastères orientaux; mais ils furent plus ou moins nombreux suivant les époques et les endroits. C'est ainsi qu'au début du XIVe siècle, lorsque Grégoire, dit le Sinaïte, se rendit au mont Athos, il y trouva très peu d'hésychastes, si, du moins, il faut en croire son disciple et biographe, Calliste Xanthopoulos. Cf. J. Pomialooskii, *Vie de saint Grégoire le Sinaïte*, Saint-Pétersbourg, 1894 ; J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos, au XIVe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. v, 1902, p. 65-73. C'est lui qui y remit en honneur la vie contemplative. Palamas, nous l'avons vu, mena cette vie presque tout le temps qu'il passa à la Sainte Montagne et aux environs de Bérée, avant de se lancer dans la controverse avec Barlaam.

La vie hésychaste ne se conçoit guère et paraît difficilement supportable sans le don de contemplation et les grâces mystiques qui l'accompagnent. Il y a eu de vrais et grands mystiques parmi les hésychastes orientaux, et plusieurs ont écrit sur la vie contemplative des ouvrages remarquables, encore inconnus ou mal étudiés. Ces écrits ont fait la nourriture spirituelle des moines contemplatifs. Mais, comme ils sont pleins de métaphores pour décrire les phénomènes mystiques, leur lecture n'est pas sans danger pour des esprits ignorants ou mal équilibrés. Aussi voyons-nous de bonne heure apparaître, parmi les moines byzantins, une fausse mystique, à côté de la vraie. Dès le XIe siècle, un peu avant Michel Cérulaire, Syméon, dit le Nouveau Théologien, enseigne que le pouvoir d'absoudre les péchés est un charisme réservé aux parfaits gratifiés du don des miracles, et que le surnaturel en nous est nécessairement objet de conscience. D'après lui, n'est pas justifié, ne possède pas le Saint-Esprit et la grâce sanctifiante, quiconque n'expérimente pas en lui-même leur présence : rien de plus absurde, dit-il, que de se croire revêtu du Christ et de n'en rien sentir. Il ajoute que les cœurs purs voient Dieu dès ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie. Ils le voient spirituellement sous forme de lumière, « car Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation, φῶς ὁ Θεός, καὶ ὡς φῶς ἡ θέα αὐτοῦ ». Cf. J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, p. 101 sq., spécialement le discours de Syméon, p. 173, 209. Cette méthode de la lumière revient constamment sous la plume du Nouveau Théologien. Dans son traité des amours divins, il compare Dieu à un soleil lumineux et chaud qui descend dans les âmes purifiées pour les remplir de sa présence et de ses ineffables consolations. C'est cette lumière même qui est apparue à Étienne le premier martyr et à Saül persécuteur. Cf. *P. G.*, t. CXX, col. 507 sq.

Le but auquel doit tendre l'hésychaste est évidemment d'arriver à la jouissance de cette lumière. Syméon exige pour cela une rude ascèse et la mortification de toutes les passions. Mais bientôt d'autres auteurs se montrèrent moins difficiles. On chercha une méthode physique et facile de se procurer la vision de la lumière divine, ou tout au moins de la faciliter. On prit à la lettre et l'on matérialisa grossièrement certaines expressions des mystiques anciens. Saint Jean Climaque, par exemple, avait recommandé le souvenir habituel du Sauveur et avait dit : « Que le nom de Jésus soit collé à ta respiration. » D'autres avaient insisté sur le recueillement intérieur, la nécessité pour l'esprit de fuir les causes de distraction et de rentrer en soi-même. Vers le XII-XIIIe siècle, un moine athonite du nom de Nicéphore, que Palamas catalogue déjà parmi les saints anciens, *De hesychastis*, *P. G.*, t. CL, col. 1116 C D, mit en vogue une méthode physique et scientifique de la garde du cœur, dont nous avons déjà parlé plus haut et qu'il faut décrire maintenant un peu plus au long : « Tu sais, dit-il, que ce que nous respirons, c'est l'air. L'organe par lequel nous l'expirons n'est autre que le cœur, cause de vie et de chaleur pour le corps. Le cœur attire le souffle (πνεῦμα), afin de tempérer sa chaleur par la respiration et de se procurer ainsi la température convenable. L'agent de cette manœuvre, c'est le poumon, que le créateur a composé de tissus ténus, et qui, pareil à un infatigable soufflet, fait entrer et sortir l'air ambiant... Toi donc, assieds-toi, et recueillant ton esprit, fais-le passer par le canal du nez, qui véhicule l'air dans le cœur. Pousse-le et force-le à entrer dans le cœur avec l'air aspiré. Une fois qu'il aura pénétré là, tout ne sera plus que joie et allégresse. Comme un homme, de retour dans sa maison après un voyage, ne se tient plus de joie en revoyant sa femme et ses enfants, ainsi l'esprit, après s'être uni à l'âme, est rempli d'un plaisir et d'une joie ineffables. Aussi, frère, enseigne à ton esprit à ne pas sortir de là aussitôt. Car, dans les débuts, cette réclusion, ce resserrement à l'intérieur, lui est insupportable. Mais une fois habitué, il ne trouve plus de plaisir aux divagations extérieures. Car le royaume des cieux est au dedans de nous, et notre esprit le contemplant là et le recherchant par une prière pure, estime tout le dehors digne d'aversion et de haine... Mais une fois entré là, l'esprit ne doit pas rester silencieux : son occupation, sa méditation ininterrompue doit être ce cri : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi. Car cette invocation, préservant l'esprit des distractions, enlève à l'ennemi toute prise sur lui et le fait monter de jour en jour vers l'amour et le désir de Dieu. Oui si, malgré tes efforts, mon frère, tu ne peux pas entrer dans la région du cœur, comme je te l'ai recommandé, fais ce que je te dis, et Dieu aidant, tu trouveras ce que tu cherches. Tu sais que la raison de tout homme (τὸ λογιστικόν) est dans sa poitrine; car, même lorsque nos lèvres se taisent, au-dedans de notre poitrine nous parlons, nous délibérons et nous formons des prières et des psaumes et d'autres choses. A cette raison donc enlève toute pensée (tu le peux, si tu le veux), et donne-lui le « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi ». Efforce-toi de remplacer par ce cri intérieur toute autre pensée, et, à la longue, cela t'ouvrira sûrement l'entrée du cœur, comme l'expérience nous l'a appris à nous-mêmes. » *De cordis custodia*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 963-966. Cf. J. Hausherr, *op. et loc. cit.*, p. 102-104.

Un autre écrit, mis sous le nom de Syméon le Nouveau Théologien, qui existait déjà au début du XIIe siècle, intitulé : Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς, *Méthode de la sainte oraison et attention*, ou encore : Περὶ τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς, était bien connu à l'Athos, au début du XIVe siècle. Le passage caractéristique est le suivant : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis : Ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel: ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans des

entrailles pour y trouver le lieu du cœur, où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille! une félicité sans borne. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su; car il aperçoit l'air existant au centre du cœur, et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement; et dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, il la pourchasse et l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ. » Hausherr, *loc. cit.*, p. 164-165. Cf. *P. G.*, t. CL, col. 899; t. CLIV, col. 840 AB.

C'est, nous l'avons vu, la méthode du pseudo-Syméon que pratiquaient les hésychastes avec lesquels Barlaam entra en relation. Elle est décrite, avec des variantes de détail, et recommandée tant par Grégoire le Sinaïte, *Præcepta ad hesychastas*, col. 1329-1332, que par Grégoire Palamas, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, *P. G.*, t. CL, col. 1106-1107, 1110, 1112, 1114. Voilà où en était arrivée la mystique byzantine bien avant le XIVe siècle! Par un procédé mécanique, les hésychastes prétendaient arriver à la vision de la lumière divine et de Dieu lui-même. Interrogés par Barlaam sur la nature de la lumière en question, ils répondirent que c'était la lumière des théophanies dont parle l'Écriture, et spécialement l'éclat dont brilla Jésus-Christ sur le mont Thabor, au jour de sa transfiguration : cette lumière jaillissait de Dieu lui-même et était éternelle comme lui. Le moine calabrais répliqua que c'était là une grossière erreur : d'après lui, la lumière du Thabor avait été un phénomène d'ordre matériel et passager, produit miraculeusement, au moment même de la transfiguration, et aussitôt après dissipé et retourné au néant. Loin d'être incréé, éternel et d'ordre divin, cet éclat n'avait été qu'une apparence sensible sans consistance, ἴνδαλμα, φάντασμα, inférieur en dignité à la nature angélique, voire même à la pensée humaine. Celle-ci, en effet, est une lumière d'ordre spirituel, bien supérieure à toute lumière matérielle. Il ne fallait point voir dans la vision du Thabor une manifestation du royaume de Dieu promis aux saints, l'avant-goût de la félicité éternelle, car elle n'avait point dépassé l'ordre sensible, et les apôtres qui en avaient joui étaient encore fort imparfaits et non pleinement purifiés.

En entendant ces déclarations, les caloyers crièrent au blasphème. Les Pères de l'Église et les hymnographes de l'Église byzantine n'avaient-ils pas écrit des choses merveilleuses de la lumière du Thabor, l'appelant une lumière inaccessible, un resplendissement divin, la gloire même de la divinité ? Si Barlaam disait vrai, c'était l'effondrement de tous leurs rêves. Aussi prièrent-ils leur confrère déjà célèbre, Grégoire Palamas, de fermer la bouche au blasphémateur, qui allait jusqu'à traiter d'hérétique quiconque ne pensait pas comme lui.

Cependant, le moine calabrais n'avait encore rien publié contre les hésychastes, bien qu'il eût commencé à écrire quelque chose, tant contre leur méthode pratique d'arriver à la contemplation, que contre leur doctrine sur l'illumination divine et la nature de la lumière de la Transfiguration. Nous avons dit plus haut qu'on lui déroba des feuilles de son manuscrit, et que, pour réfuter ces extraits, Palamas composa sa première triade de discours en faveur des hésychastes, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, où, sans doute, Barlaam n'est pas encore nommé, mais où il est réfuté. Si les deux premiers discours visent à légitimer la méthode pratique d'oraison, le troisième entame déjà la question de la lumière du Thabor; cf. *P. G.*, t. CL, col. 835, 1101-1118. Réunissant un certain nombre de textes patristiques, Palamas s'appuie sur ces témoignages pour déclarer cette lumière divine et inaccessible, incréée et éternelle, φῶς θεῖον καὶ ἀπρόσιτον, ἄχρονον, ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον; cf. l'écrit du moine David Dishypatos, Ἱστορία διὰ βραχέων ὅπως τὴν ἀρχὴν συνέστη ἡ κατὰ τὸν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον πονηρὰ αἵρεσις, publié sans nom d'auteur par Porphyre Ouspenskii, *op. cit.*, t. III, p. 822. — Si cette lumière avait ces caractères, répondit Barlaam, c'était l'essence même de Dieu, car rien n'est incréé et éternel en dehors de l'essence divine. Vous enseignez donc que l'essence de Dieu est participable par les créatures et peut être vue par des yeux corporels : ποιεῖτε λοιπὸν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ μεθεκτὴν καὶ ὁρατήν. Or cette doctrine, c'est le dogme impie des massaliens. David, *ibid.* — Non pas, répliqua Palamas. Cette lumière est sans doute divine et incréée, et les saints Pères lui ont donné le nom de divinité, θεότης ; mais ce n'est pas l'essence de Dieu; c'est l'opération, la grâce, la gloire, l'éclat provenant de l'essence divine et communiqué aux saints. Tous les saints, en effet, hommes et anges, voient la gloire éternelle de Dieu, reçoivent la grâce et le don éternel; quant à l'essence de Dieu, personne, ni homme, ni ange, ne l'a vue ni ne peut la voir, οὐκ ἔστι δὲ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ χάρις, καὶ δόξα καὶ λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰς τοὺς ἁγίους πεμπομένη. — Si vous dites cela, riposta Barlaam, vous enseignez deux dieux, le dieu supérieur, représenté par l'essence invisible et imparticipable; et le dieu inférieur, représenté par l'opération et la grâce que reçoivent les saints de la part de Dieu. Vous êtes des dithéites : λοιπὸν δύο θεοὺς λέγετε, ὑπερκειμενον καὶ ὑφειμένον. *Ibid.*

Dans sa réponse, le théologien hésychaste maintint sa première affirmation : L'essence de Dieu est absolument invisible et imparticipable à toute créature; mais son opération, sa grâce divinisante est participée par les anges et par les hommes, tout en restant inséparable et indivisible de l'essence elle-même. C'est pour cela qu'il n'y a pas deux dieux, ni deux divinités. Et il recourut à la comparaison du soleil et de ses rayons. Nous distinguons dans le soleil le disque et les rayons partant du disque. Le disque ne peut être atteint par nos yeux et aveugle le téméraire qui veut le regarder fixement; mais nous jouissons des rayons qui partent de lui et en sont inséparables. Ainsi de l'essence de Dieu et de son opération. Et de même que le disque et les rayons ne font pas deux soleils mais un seul, de même l'essence de Dieu et sa lumière, sa grâce, son opération ne sont qu'un seul Dieu; cf. David *ibid.*, p. 822-823, qui développe longuement la comparaison d'après les ouvrages de Palamas.

2° *Développement de la doctrine.* — Telle fut la genèse du système qui, du nom de son auteur, s'appelle palamisme. Le point de départ fut la discussion sur la nature de la lumière parue au Thabor. Pour éviter l'erreur massalienne, qui prétend que Dieu peut être vu des yeux du corps, le théologien hésychaste posa carrément en Dieu deux choses réellement distinctes entre elles, quoique toujours inséparables : l'essence et son opération, ou ses opérations, propriétés et attributs. La comparaison du soleil et de ses rayons représente bien sa conception qu'il nous faut maintenant exposer plus en détail. Nous parlerons : 1. de l'idée centrale du système; 2. des formules audacieuses employées par Palamas pour l'exprimer; 3. des multiples différences établies entre l'essence divine et ses opérations ou attributs; 4. de la nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante; 5. des fondements philosophiques et théologiques du système; 6. des multiples erreurs renfermées dans le palamisme.

1. *Idée centrale du système palamite.* — Nous venons de voir que, pour repousser l'accusation de dithéisme lancée contre lui par Barlaam, Palamas a eu recours à la comparaison du soleil et de ses rayons. Pour lui, en effet, comme pour ses disciples authentiques, Dieu est semblable à un astre spirituel incréé et éternel, dans lequel il y a trois choses réellement distinctes et différentes, quoique inséparablement unies et réellement indivises, à savoir : *a)* un noyau central absolument invisible, inaccessible, imparticipable et indivisible, qui est l'essence divine considérée en elle-même; *b)* dans ce noyau central, trois points réellement distincts entre eux et du centre même, qui sont les trois hypostases ou personnes divines; *c)* une multitude de rayons réellement distincts entre eux, partant *ab æterno* du centre et des trois points comme de leur source et de leur principe commun, pour atteindre chacun à sa manière et suivant sa nature propre, sans subir aucun changement, les créatures apparues dans le temps. Ces rayons constituent l'opération, ἐνέργεια, ou plutôt les *opérations*, ἐνέργειαι, et les divers attributs de Dieu, *au moins* les attributs communément appelés *opératifs* et *relatifs;* cf. Palamas, Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά, 91, 92, *P. G.*, t. CL, col. 1185-1188. Un de ces rayons est la lumière divine ou grâce déifiante, qui apparut aux apôtres sur le Thabor, et dont la contemplation fait le bonheur des anges et des élus dans le ciel. *Ibid.*, 93, col. 1188 B.

Telle est l'idée fondamentale du système; tel est le Dieu de Palamas. Pour qui a présente à l'esprit cette conception, la lecture des écrits palamites n'offre plus d'obscurité. D'après cette théologie, Dieu n'est pas l'être infiniment simple, l'Acte pur en qui tout s'identifie réellement et qui condense éminemment en son unité les multiples perfections et points de vue que l'esprit créé est obligé de distinguer en lui pour en avoir quelque connaissance. C'est un esprit aux multiples puissances, perfections, opérations, qualités, qui, sans doute, ne sont jamais en puissance et brillent toujours comme les rayons d'un soleil éternel, mais qui sont réellement distinctes entre elles et de l'esprit d'où elles émanent. C'est un fourmillement de perfections autour d'un centre inaccessible.

2. *Les formules palamites.* — Les formules employées par Palamas répondent bien à ce concept.

En Dieu, il y a l'essence et ce qui est autour de l'essence; la nature et ce qui provient, émane de la nature. Il y a l'élément supérieur et l'élément inférieur et subordonné; la θεότης ὑπερκειμένη, qui est l'οὐσία, et la θεότης ὑφειμένη, qui est l'ἐνέργεια, ou plutôt les θεότητες ὑφειμέναι, car les opérations de Dieu, ses attributs sont multiples et variés, et rien n'empêche d'employer le pluriel. Dans sa seconde lettre à Acindyne, Palamas dit, par exemple, que « le don déifiant de l'Esprit est une divinité inférieure, don de la divinité supérieure : ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματός ἐστι θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης ». Ces multiples divinités ne font pourtant qu'un seul Dieu, parce qu'elles ne subsistent pas par elles-mêmes; elles ne sont ni des essences ni des hypostases; mais elles subsistent, elles sont enracinées dans l'unique essence ou divinité supérieure possédée par les trois personnes. Elles sont ἀνούσιοι, ἀνυπόστατοι; ou mieux ἐνούσιοι, ἐνυπόστατοι.

On ne peut pas dire, cependant, que ces θεότητες soient des accidents, au sens propre du mot, bien que quelques-uns leur donne ce nom. Ce sont des quasi-accidents, συμβεβηκός πως. Voici un passage caractéristique : « Dieu a quelque chose qui n'est pas substance, ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν οὐσία. Mais, de ce que cela n'est pas substance, il ne s'ensuit pas que ce soit un accident; car ce qui non seulement est stable mais encore exempt d'augmentation et de diminution ne saurait être catalogué parmi les accidents. Mais, du fait que ce n'est ni un accident ni une substance, cela ne veut point dire que ce soit un pur néant : c'est véritablement quelque chose d'existant. Ce n'est pas un accident, puisque c'est quelque chose d'absolument immuable. Ce n'est pas non plus une substance, puisque cela ne subsiste pas en soi. C'est, disent certains théologiens, quelque chose comme un accident, voulant seulement indiquer par là que ce n'est pas une substance : διὸ καὶ συμβεβηκός πώς ἐστι παρ' ὧν θεολόγων τοῦτο λέγεται, τοῦτο δεικνύντων μόνον, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐσία ». *Capita physica, theologica...* 135, *P. G.*, t. CL, col. 1216. Notre théologien ajoute : « Si Dieu agit par sa volonté, et non pas simplement par son être, autre chose donc est son vouloir et autre chose son être. Si donc la volonté divine est, en Dieu, autre chose que la nature, sans cependant être une substance, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas ? En aucune manière; mais elle existe en Dieu, qui n'a pas seulement une essence, mais aussi une volonté, par laquelle il agit. Cette volonté, on peut l'appeler un quasi-accident parce que ce n'est pas une substance; et on peut lui refuser le nom d'accident, parce qu'elle n'introduit aucune composition, aucun changement. Dieu donc possède quelque chose qui est substance, et quelque chose qui n'est pas substance sans cependant mériter le nom d'accident, à savoir la volonté et l'opération : ἔχει ἄρα ὁ Θεὸς καὶ ὃ οὐσία, καὶ ὃ μὴ οὐσία, κἂν εἰ μὴ συμβεβηκὸς καλοῖτο, τὴν θείαν δηλονότι βουλὴν καὶ ἐνέργειαν. » *Ibid.*, col. 1216 D.

Palamas repousse l'adage de la théodicée orthodoxe : *Dieu est ce qu'il a.* Pour lui, autre chose est le possesseur, autre chose ce qui est possédé; autre chose est l'essence, autre chose l'opération; autre chose l'intelligence, autre chose la volonté; autre chose la bonté, autre chose la justice, et ainsi de tous les attributs, qui se distinguent *réellement en Dieu*, et de l'essence et entre eux, bien qu'ils soient toujours nécessairement unis à l'essence et dans l'essence, et qu'ils ne soient *séparables* que par une opération de notre esprit, κατ'ἐπίνοιαν. Il ne faut pas, en effet, confondre *distinction* et *séparation*, διαφορὰ καὶ διαίρεσις. Il y a, en Dieu, des distinctions réelles, indépendantes de l'opération de notre esprit; il n'y a en lui aucune séparation réelle, mais tout ce qu'il est et tout ce qu'il a reste inséparablement et éternellement uni.

3. *Multiples différences entre l'essence divine et ses opérations ou attributs.* — Pour montrer que autre chose est l'essence divine, autre chose ses opérations et attributs, Palamas s'est plu à donner de longues énumérations des propriétés de l'une et des autres.

a) L'opuscule *Adversus Palamam* publié par Arcudius sous le nom de Démétrius Cydonès, *P. G.*, t. CLIV, col. 835-864 (il n'est pas de cet auteur, mais vraisemblablement du moine Niphon), relate jusqu'à vingt-quatre différences ou modes de distinction, τρόποι διακρίσεως, établis par Grégoire Palamas et ses disciples entre l'essence divine et son opération. Manuel Calécas, *De essentia et operatione*, *P. G.*, t. CLII, col. 316-317, donne une liste de différences encore plus riche. Contentons-nous de signaler les principales :

1° La divinité supérieure est essence et hypostase : la divinité inférieure n'est ni essence, ni hypostase. 2° L'essence de Dieu est le possesseur, τὸ ἔχον; l'opération, la chose possédée, τὸ ἐχόμενον. 3° L'essence se dit seulement au singulier; l'opération supporte et le singulier et le pluriel. 4° L'essence est la cause, le principe, αἰτία; les opérations sont les effets, ἀποτελέσματα, effets provenant de Dieu, non par voie de création, mais par voie de production, de procession physique. 5° L'essence est invisible et incompréhensible; l'ἐνέργεια est visible même par l'œil corporel

surélevé par la puissance de Dieu, et elle est connaissable et compréhensible. 6° La première est absolument immobile; la seconde est mobile et mouvement, τὴν δ'ἐνέργειαν κινουμένην καὶ κίνησιν. 7° L'une est imparticipable, l'autre participable par les créatures. 8° L'essence ne présente en elle-même aucune différence; les opérations diffèrent et de l'essence et entre elles; c'est pourquoi la première est au-dessus de tout nom, tandis que les secondes peuvent être désignées par un nom spécial. 9° L'essence est absolue, sans relation, inimitable; les opérations sont relatives et imitables. 10° L'essence est immortelle en elle-même; l'opération n'est immortelle qu'à cause de l'essence; par elle-même elle peut disparaître, si on la considère du côté de la créature, ἡ ἐνέργεια διὰ μὲν τὴν οὐσίαν ἀθανατός, δι'αὐτὴν δὲ νέκρωσις. 11° L'essence, en tant qu'imparticipable, l'emporte infiniment sur l'opération, qui est participable, καὶ τὸ μὲν, ὡς ἀμέθεκτον, ἀπειράκις ἀπείρως ὑπέρκειται· τὸ δ'ὡς μεθεκτόν, ἀπειράκις ἀπείρως ὑφεῖται. Cf. *P. G.*, t. CLII, col. 316 D; t. CLIV, col. 848 A, où l'on trouvera plusieurs citations des écrits de Palamas.

b) Malgré ces multiples différences, l'essence et les opérations ont cependant quelques attributs et quelques noms en commun. La première et les secondes font partie du Dieu unique, sont divines, et par le fait sont également incréées et éternelles. On peut les désigner par le nom de θεότης et même par celui de Θεός. Un point capital pour Palamas est que l'opération, l'ἐνέργεια divine, peut recevoir le nom de θεότης; et comme il est possible de distinguer un nombre infini d'opérations et d'attributs, il est permis de parler de plusieurs θεότητες. Attaqué par ses adversaires sur cette terminologie, au concile de 1351, il parut, un instant, renoncer à l'emploi du pluriel; mais ce fut une concession de pure forme et passagère. Dans le décret final du concile, on maintint que, d'après les Pères, l'opération divine pouvait être appelée θεότης; cf. *P. G.*, t. CLI, col. 725 D, 730-731; 742-745.

4. *La nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante.* — Si, dans l'ordre historique du développement du système, la question de la lumière du Thabor vient en première ligne, comme nous l'avons montré plus haut, une fois ce système pleinement élaboré, elle ne fait figure que de détail, de partie rentrant dans le tout. Mais cette partie est importante, car Palamas a greffé sur la lumière thaborique toute la question du surnaturel, de la divinisation des créatures par la grâce et la gloire.

Qu'est, en effet, pour lui la lumière dont resplendit Jésus sur le Thabor ? C'est une ἐνέργεια divine de premier ordre; c'est le rejaillissement, la splendeur, la gloire, la forme, μορφή, la beauté, la lumière essentielle de Dieu, la grâce déifiante, ἡ θεοποιὸς χάρις, le royaume des cieux promis aux anges et aux hommes. Comme les autres ἐνέργειαι, celle-ci est incréée et éternelle. C'est par elle que nous devenons participants de la nature divine, comme l'enseigne saint Pierre. Les apôtres, sur le Thabor, purent la contempler de leurs yeux corporels par un effet de la puissance divine; car leurs forces purement naturelles, ni l'œil du corps, ni le regard de l'esprit ne seraient capables de cette vision. Palamas reconnaît donc la nécessité d'une surélévation des facultés naturelles pour contempler l'éclat jaillissant de la divinité. Mais cette surélévation elle-même est une opération divine incréée : οὐ μόνον τὸ φῶς ἄκτιστον, ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις καθ'ἣν ὁρᾶται. *P. G.*, t. CL, col. 818 A, 1224 A. D'après notre théologien, la grâce de la divinisation ne pose rien de créé dans l'âme déifiée. Tout part de Dieu et est éternel et incréé. La lumière divine est à la fois ce qui est vu et ce par quoi elle est vue.

Au demeurant, la lumière divine, la grâce déifiante se diversifie et se diffuse dans les créatures sans subir de division en elle-même, ἀμερίστως μεριζομένη. Elle est participée de diverses manières et à des degrés inégaux, suivant la capacité et les dispositions de ceux qui la reçoivent. C'est pourquoi elle est à la fois une et multiple. Ces opérations et puissances divinisatrices, αἱ τοῦ Πνεύματος δυνάμεις τε καὶ ἐνέργειαι, sont innombrables. Le prophète Isaïe en énumère sept, parce que, chez les Hébreux, le nombre sept est synonyme de beaucoup. C'est une grossière hérésie de déclarer créés ces dons de l'Esprit, car ce sont des processions, des manifestations et des opérations ou énergies physiques du même Esprit, éternelles et incréées comme lui : πρόοδοι γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἐκφάνσεις καὶ ἐνέργειαι φυσικαὶ τοῦ ἑνὸς Πνεύματός εἰσι. *Capita theologica*, 69-71, *P. G.*, t. CL, col. 1169-1172.

Cette divinisation des créatures par des puissances incréées permet de leur attribuer, par une sorte de communication des idiomes, les propriétés mêmes de ces puissances et de ces opérations de l'Esprit. Ceux qui participent à la lumière divine soit dès ici-bas, soit dans l'autre vie, — il n'y a entre les deux visions qu'une question de degré, — sont appelés dieux, éternels et incréés. Palamas écrit : « Non seulement cette grâce est incréée, mais incréé est également son effet : οὐ μόνον δὲ ἡ τοιαύτη χάρις ἄκτιστός ἐστι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἄκτιστόν ἐστι... Paul était créé tant qu'il ne vivait que de la vie naturelle reçue par création; mais du jour où il vécut de la vie divine et éternelle du Verbe habitant en lui, il devint incréé par la grâce... Comment la grâce ne serait-elle pas incréée, alors que ceux qui y participent sont tous incréés et dieux ? ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι πάντες χάριτι, ὥσπερ δὴ καὶ θεοί. » *Lettre à Acindyne*; cf. *Adversus Palamam*, *P. G.*, t. CLIV, col. 860-861.

A la question de la nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante est intimement liée celle de la nature de la béatitude des saints dans le ciel. C'est un dogme de la théologie palamite que Dieu considéré en lui-même, c'est-à-dire dans son essence et sa nature, est absolument invisible et inaccessible à toute créature, ange ou homme. Le *Deum nemo vidit unquam* de l'Écriture ne s'applique pas seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre surnaturel. La divinisation des créatures intelligentes par la grâce ne les rend nullement capables de voir Dieu face à face, tel qu'il est en lui-même. Palamas oublie le *Videbimus eum sicuti est* de la première épître de saint Jean. Ce que les anges fidèles et les saints contemplent dans le ciel, ce qui les béatifie, ce n'est pas la vision même de Dieu en trois personnes considéré dans son être intime, c'est la vision de la gloire, de l'éclat, de la lumière qui jaillit, resplendit de l'essence divine et de chacune des trois personnes. Les apôtres, au Thabor, eurent donc un commencement de vision béatifique. La lumière thaborique, c'est le royaume même de Dieu promis aux élus. Six jours avant la Transfiguration, Jésus-Christ n'avait-il pas prédit que quelques-uns de ceux qui l'écoutaient alors ne goûteraient pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume ?

5. *Fondements philosophiques et théologiques du système.* — Le système de Palamas est incontestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la période antérieure.

De ce caractère de nouveauté le théologien hésychaste et ses disciples ont eu conscience et ils n'ont pas fait difficulté de le reconnaître. Ils se sont posés en révélateurs de mystères cachés jusqu'à eux dans

les sources de la foi, Écriture et Tradition. C'est ce que déclare ouvertement l'auteur du τόμος ἁγιορειτικός, Philothée Kokkinos, au début du document : la révélation palamite est assimilée à la révélation évangélique. Ce que les mystères révélés dans l'Évangile, et en particulier le dogme de la Trinité, ont été par rapport à la loi mosaïque, les arcanes de l'hésychasme, dévoilés par ceux qui les ont expérimentés, le sont par rapport à la loi évangélique. Sous la loi mosaïque, les prophètes seuls eurent connaissance des mystères révélés par le Verbe fait chair. Sous la loi évangélique, les secrets de la vie future sont manifestés à ceux qui, ayant renoncé pleinement au monde, s'adonnent à la vie contemplative, à l'ἡσυχία, « qui par une exacte vigilance et une prière sincère, s'élevant au-dessus d'eux-mêmes, passent en Dieu, et par l'union mystique et ineffable qu'ils contractent avec lui, sont initiés aux choses qui surpassent tout entendement : καὶ διὰ προσοχῆς ἀκριβοῦς καὶ προσευχῆς εἰλικρινοῦς ὑπὲρ ἑαυτοὺς γενόμενοι καὶ γεγονότες ἐν Θεῷ, διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν μυστικῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως, τὰ ὑπὲρ νοῦν ἐμυήθησαν. » *P. G.*, t. CL, col. 1228C. Au témoignage d'Acindyne, Ἔκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων, dans le *cod. Monacensis 223*, fol. 23v°, Palamas avouait enseigner une théologie nouvelle inconnue des anciens Pères : « Ce sont, disait-il, des mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour et qui se trouvent indiqués seulement en énigme dans la sainte Écriture, tout comme ce qui regardait le Christ avant son incarnation, μυστήρια γὰρ εἶναι ταῦτα μέχρι τοῦ παρόντος ἀπόκρυφα, ἐν μόνοις αἰνίγμασι κείμενα παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ, ὥσπερ καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πρὶν σαρκωθῆναι αὐτόν. » D'après le même Acindyne, au métropolite de Ténédos, qui leur disait qu'il fallait se contenter du symbole de la foi, les palamites répondirent, — c'était en 1344 — : « Le symbole suffit aux porchers mais non à des hommes spirituels : ἀκούσας παρ'αὐτῶν χοιροβοσκοῖς ταύτην ἀρκεῖν τὴν πίστιν, οὐ πνευματικοῖς ἀνδράσι. » Acindyne, Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν σύνοδον, *cod. cit.*, fol. 55.

De même, à la première session du concile de 1351, la théologie nouvelle fut présentée comme un développement légitime de la définition du VIe concile, ἥτις οὐδὲ προσθήκη ἂν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτυξις οὖσα τῆς οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου. *P. G.*, t. CLI, col. 722 B. Et au concile de 1368, le tome de ce même concile de 1351 fut acclamé comme la colonne de l'orthodoxie, la règle infaillible des dogmes de la foi, le *développement et le commentaire des saints Évangiles et du symbole divin*, καὶ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων καὶ τοῦ θείου συμβόλου ἀνάπτυξιν καὶ ἐξήγησιν. *P. G.*, *ibid.*, col. 714 C; cf. col. 702 D.

Un peu plus tard, Marc d'Éphèse, dans ses Κεφάλαια συλλογιστικὰ περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. A ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases, il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant pour cela les folles attaques de l'hérésie : καὶ γὰρ οὐδ' ἦν εὔλογον τοῖς μήπω καθαρῶς τὴν τῶν ὑποστάσεων παραδεξαμένοις ἔτι καὶ τὴν τῶν ἐνεργειῶν ἐπιφορτίζειν διάκρισιν. » W. Gass, *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas*, 2e appendice, Greifswald, 1849, ne donne pas ce passage, que nous tirons du *Canon Oxoniensis 49*.

Il faut reconnaître que l'audace de Palamas n'était pas petite d'oser présenter d'emblée une pareille quantité d'innovations dans une Église où le conservatisme doctrinal et l'attachement aux antiques formules étaient poussés à l'extrême. Aussi verrons-nous cette théologie soulever une longue tempête et n'arriver à s'imposer comme doctrine officielle que par l'appui de la force brutale. Tout ce que Palamas pouvait recueillir dans la tradition antérieure comme fondement *lointain* et *équivoque* de son système, c'était : 1° Le langage anthropomorphique habituellement reçu sur Dieu et ses perfections, langage nécessairement impropre et faux, si on le prend à la lettre, et que le philosophe et le théologien corrigent dans leur esprit par des sous-entendus sauvegardant la transcendance absolue de l'être divin; 2° des expressions également anthropomorphiques, entremêlées de métaphores, de synecdoques et d'autres figures habituelles aux orateurs et aux poètes, sur la lumière du Thabor; 3° la doctrine de certains Pères grecs, spécialement des adversaires d'Eunomius et d'Aétius, sur l'incompréhensibilité de Dieu; 4° le langage figuré des mystiques byzantins sur la vision de la lumière divine et la divinisation de l'homme par la grâce.

Ces éléments équivoques, le théologien hésychaste et ses disciples les ont, en effet, utilisés. Tout d'abord, il est visible que Palamas se fait de Dieu une conception anthropomorphique. Il le conçoit sur le modèle de l'âme humaine avec ses diverses facultés et énergies. Il admet en lui ce que nos théologiens appellent la composition métaphysique réunissant une substance et des accidents émanant physiquement de cette substance et subsistant en elle, quoique lui étant inséparablement unis et ne pouvant subsister hors d'elle. La transcendance de l'être divin lui échappe. Il croit que Dieu est une essence à la manière des créatures, alors qu'il est au-dessus de toute essence. Du même coup il détruit l'absolue simplicité de l'être divin, et admet en lui une foule de distinctions réelles mineures. Sans doute, nous l'avons entendu plus haut nous dire que les opérations, les attributs émanant de l'essence divine, ces θεότητες ὑφειμέναι dont il parle si souvent, n'étaient pas de vrais accidents; mais cela vient de ce qu'il se fait de l'accident une conception particulière. Il concède, du reste, que ce sont des quasi-accidents et cela suffit pour nous révéler la grosse erreur philosophique de son système. Cette erreur originelle perce à chaque page de ses écrits et spécialement par les comparaisons auxquelles il a recours pour nous manifester sa pensée. C'est, par exemple, celle du soleil et de ses rayons, que tous les palamites affectionnent, et celle de l'esprit humain avec ses multiples pensées ou facultés, qui revient si souvent. De même, nous dit Palamas, que l'âme humaine ne perd pas sa simplicité par le fait qu'il y a en elle multiplicité de pensées ou de puissances; de même la simplicité divine n'est pas détruite par la multiplicité des opérations et perfections émanant de son essence et réellement distinctes de celle-ci et entre elles. Un être n'est dit composé, σύνθετος, que lorsqu'il est formé de choses existant ou pouvant exister séparément dans la réalité, c'est-à-dire, pour parler le langage de nos théologiens, dans le cas d'une distinction réelle majeure. Deux choses font que Dieu reste simple malgré la multiplicité de ses opérations réellement distinctes : c'est que ces opérations sont inséparables de son essence, et

qu'elles sont toujours en acte, éternelles et immuables : Πῶς δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνθεωρουμένη τῷ Θεῷ φεύγει τὴν σύνθεσιν· Ἐπειδὴ μόνος ἀπαθεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν, ἐνεργῶν μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πάσχων κατ'αὐτήν, οὐδὲ γινόμενος, οὐδὲ ἀλλοιούμενος. » *Capita theologica*, 128, *P. G.*, t. CL, col. 1212 A. En d'autres termes, d'après Palamas. pour qu'il y ait composition vraie, il faut qu'il y ait séparabilité réelle, et non pas simplement séparabilité mentale, κατ'ἐπίνοιαν, des éléments composants.

On a rapproché du platonisme, ou plutôt du néoplatonisme, la conception palamite de la divinité; cf. Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XXXV, *P. G.*, t. CXLIX, col. 425-428. Il y a, en effet, quelque ressemblance lointaine entre les deux systèmes. Des deux côtés l'essence divine est considérée comme inaccessible, invisible et n'entrant pas par elle-même directement en contact avec les créatures. Mais, alors que les philosophes néo-platoniciens placent entre Dieu et le monde des êtres intermédiaires, idées abstraites, puissances mal définies (par exemple les δυνάμεις de Philon), ou bien éons, Palamas fait tout entrer en Dieu et nous parle de la θεότης ὑπερκειμένη et des θεότητες ὑφειμέναι. Ce qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper, c'est que le théologien hésychaste platonise sans le savoir. Il ne faut point voir en lui un philosophe. Bien au contraire, lui et les siens ont en horreur la sagesse profane et les syllogismes de Barlaam et de Grégoras. Pour se défendre contre leurs adversaires qui les attaquent au nom des principes de la raison, ils se posent en théologiens, et en appellent à l'autorité de l'Écriture et des Pères. La question qu'ils ont soulevée doit se résoudre selon eux, non d'après les principes de la philosophie, mais par ceux de la théologie, c'est-à-dire par voie d'autorité. Aussi voyons-nous Palamas, dès le début de la querelle sur la nature de la lumière thaborique, opposer à Barlaam une collection choisie de textes patristiques. Les citations des Pères reviennent continuellement dans les écrits palamites, et la controverse qu'ils ont suscitée a roulé presque tout entière sur l'exégèse de ces textes. Les antipalamites ont été obligés d'accepter la lutte sur ce terrain. C'est donc fausser la perspective de cette controverse que de la présenter, à la suite de quelques historiens, comme une lutte entre deux courants philosophiques : platonisme et aristotélisme; ou encore : réalisme et nominalisme. La polémique a été essentiellement d'ordre religieux et théologique. Elle a surtout fait appel à des arguments d'ordre positif, empruntés à l'Écriture sainte et aux Pères; et, si la scolastique spéculative y a eu sa part, elle a été introduite par les citations patristiques. Deux courants théologiques se sont affrontés : l'un aux allures novatrices, se présentant comme révélateur de secrets encore inconnus, ou mal éclaircis, contenus dans le dépôt révélé; l'autre conservateur, s'en tenant au symbole de la foi et aux définitions des anciens conciles et rejetant toute discussion sur des problèmes dogmatiques nouveaux. Le courant proprement philosophique n'a guère été représenté que par Barlaam, qui fut lâché par tout le monde, dès que le débat prit un caractère public, et par le hiéromoine Prochoros Cydonès, un traducteur et un disciple de saint Thomas d'Aquin, qui donna beaucoup de fil à retordre au patriarche Philothée.

Palamas avait-il donc si beau jeu sur le terrain de la théologie positive ? Non pas certes. Mais il pouvait y faire figure de combattant plus facilement que sur le terrain de la philosophie, où il était battu d'avance. Il pouvait d'abord, comme nous l'avons dit, se réfugier derrière les anthropomorphismes du langage courant, que les Pères, comme tout le monde, ont employés, sans toujours y mettre expressément les correctifs qui s'imposent. Aussi, lui et les siens ont-ils pu composer des florilèges patristiques très nourris de passages vagues et sans portée, qu'ils ont tirés à eux par une exégèse sophistique et toute subjective. Ces florilèges n'ont aucune valeur probante pour le système qu'ils ont pour but d'étayer. On est étonné, en les parcourant, de la cécité exégétique de leurs auteurs et de l'aplomb avec lequel ils mettent en ligne quantité de textes qui n'ont rien à voir avec leurs théories. Sans doute, sur la lumière thaborique, certains Pères ont parlé d'une manière assez obscure. On trouve, par exemple, dans les homélies de saint Jean Damascène et de saint André de Crète, dans les écrits de saint Maxime, chez d'autres encore des expressions qui, à première vue, paraissent favoriser en quelque façon la théologie nouvelle; mais ce n'est qu'une apparence, et les théologiens antipalamites n'ont pas eu beaucoup de peine à dissiper ces équivoques verbales. Ils ont pu, à leur tour, réunir bon nombre de passages où l'absolue simplicité de Dieu est expressément enseignée et les distinctions palamites explicitement condamnées. Signalons, par exemple, un extrait de saint Nicéphore, tiré du *Premier Antirrhétique contre Constantin Copronyme*, 41, *P. G.*, t. C, col. 304-305, faussement attribué par les deux partis à saint Théodore Graptos, qui revient perpétuellement dans les écrits polémiques de l'époque et a mis à la torture Palamas et les siens; plusieurs passages de saint Maxime, du pseudo-Denys et d'autres, que Nicéphore Grégoras a réunis dans sa discussion avec Nil Cabasilas, *Hist. byzant.*, l. XXII-XXIV, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1328-1433.

Palamas abuse spécialement de l'autorité des Pères, quand il cherche à établir la distinction réelle qu'il met entre l'essence divine et son opération par les passages où les Pères prouvent contre les hérétiques la distinction réelle des personnes divines entre elles. Pour lui, en effet, les deux distinctions vont de pair et sont de même ordre. Il raisonne de la manière suivante : si la simplicité de Dieu n'est pas détruite par la distinction réelle des personnes divines entre elles, elle n'est pas ruinée non plus par la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations et attributs. Ce raisonnement sous-entend une autre affirmation de notre théologien : c'est que non seulement les personnes diffèrent entre elles, mais chacune d'elles diffère réellement de l'essence. Il y a entre l'essence et chaque personne la même distinction et différence qu'entre l'essence et l'opération; cf. le dialogue *Theophanes*, *P. G.*, t. CL, col. 929 A, et *Capita theologica*, 135, *ibid.*, col. 1216 C : τῶν ὑποστάσεων ἑκάστη μήτε οὐσία ἐστὶ μήτε συμβεβηκός; cf. aussi sa *Confession de foi*, *P. G.*, t. CLI, col. 766 BC. D'après lui, de même qu'on dit : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ἐνέργεια, on doit dire aussi : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ὑπόστασις. C'est faire la confusion de l'absolu et du relatif, et compromettre encore davantage la simplicité de l'être divin.

Le théologien hésychaste va également chercher chez les Pères les textes qui proclament l'incompréhensibilité de Dieu pour en conclure que l'essence divine est absolument invisible, inaccessible, imparticipable aux créatures, même déifiées par la grâce. Il oppose de même les textes scripturaires qui tantôt disent que personne n'a jamais vu Dieu, tantôt promettent sa vision face à face, tel qu'il est. Il déduit de là que Dieu est absolument invisible quant à l'essence, mais qu'il est visible quant à son opération. La vision de Dieu face à face doit s'entendre de la contemplation de quelque chose qui sort de Dieu, non de l'essence de Dieu elle-même. Par cette doctrine, il satisfait les aspirations des mystiques et leur promet la vision de Dieu dès ici-bas, c'est-à-dire de sa lumière et de sa gloire, sans tomber dans le messalianisme. De ces considérations il déduit la règle d'herméneutique

suivante, qu'il applique aussi bien aux textes de l'Écriture qu'à ceux des Pères : « Quand tu lis que Dieu est incommunicable et inaccessible, entends-le de son essence. Quand tu lis, au contraire, qu'il se communique aux créatures, qu'il est vu face à face, entends-le de son opération. » Cf. *Theophanes, loc. cit.*, col. 937 D, 938 B; *Capita theologica*, 149, 150, *ibid.*, col. 1224-1225. Comme nous l'avons dit plus haut, l'invisibilité de l'essence divine, même pour les esprits bienheureux et les élus, est pour Palamas un axiome, qu'admettent avec lui un grand nombre de Byzantins, en dehors de toute controverse. Cette opinion se fondait sur plusieurs textes des Pères grecs, qu'il faut, sans doute, entendre soit de la vision par les seules forces naturelles, soit de l'incompréhensibilité proprement dite de l'être divin. Comme le disent nos théologiens, Dieu est vu tout entier par les bienheureux, puisqu'il est simple; mais il ne peut être vu totalement par aucune créature, *totus videtur, sed non totaliter*. Les Byzantins dont nous parlons ne paraissent pas avoir fait cette distinction nécessaire. Palamas tirait de là quelque soutien pour sa théorie, et pouvait mettre dans l'embarras ceux de ses adversaires qui acceptaient son postulat.

Il croyait aussi trouver un appui dans la définition du VI[e] concile œcuménique proclamant l'existence en Jésus-Christ de deux natures et de deux opérations, et nous avons vu que le concile de 1351 présentait la nouvelle doctrine comme un développement, ἀνάπτυξις, de cette définition. On y arrivait par ce raisonnement : Le concile proclame deux natures et deux opérations : si l'opération humaine est réellement distincte de la nature humaine, il faut aussi que l'opération divine soit réellement distincte de la nature divine ; sans cela, les termes de la définition ne tiendraient plus. Cet argument revient surtout dans les écrits palamites.

Enfin notre théologien ne manquait pas de recourir à d'autres raisonnements théologiques cousus de subtils sophismes. Il disait, par exemple : Si, en Dieu, l'opération ne diffère pas de l'essence, en lui engendrer, γεννᾶν, sera la même chose que créer, ποιεῖν. Il n'y aura donc aucune différence entre le Fils et le Saint-Esprit, d'une part, et les créatures, de l'autre. *Capita theologica*, 96 et sq., *loc. cit.*, col. 1189. Il triomphait aussi de ses adversaires en leur prêtant le pur nominalisme, et en leur faisant nier que Dieu soit une nature agissante. Or saint Maxime avait dit : Une nature sans activité est un pur néant. Barlaam et Acindyne étaient donc des athées. Ils étaient aussi des polythéistes, parce qu'en affirmant que les opérations de Dieu étaient créées, ils unissaient le créé et l'incréé en un tout monstrueux.

6. *Des multiples erreurs renfermées dans le système palamite.* — Si Palamas et les siens accusaient leurs adversaires d'erreurs imaginaires, ces derniers reprochaient aux novateurs de ressusciter à peu près toutes les anciennes hérésies, et ils n'avaient pas trop de peine à le démontrer sans avoir besoin de travestir leur pensée.

En s'attaquant, en effet, à l'absolue simplicité de l'être divin, Palamas adultérait gravement la notion de Dieu et, celle-ci une fois compromise, à quelles monstrueuses erreurs n'aboutit-on pas par voie de déduction logique ? On peut voir les spécimens de ces déductions dans les deux documents anonymes publiés par Allatius dans son ouvrage, *De libris ecclesiasticis Græcorum dissertatio II*, et reproduits par Migne, *P. G.*, t. CL, col. 846-876. Par le même procédé, Nicéphore Grégoras a accusé Palamas de pervertir la notion du mystère de l'incarnation et de nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, *Hist. byzant.*, l. XXIV, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1425-1433. Nous ne suivrons pas cette piste dialectique, qui pourrait nous mener fort loin. Qu'il nous suffise de noter les erreurs contenues explicitement dans l'énoncé des thèses palamites comparées à la doctrine catholique.

a) Comme nous l'avons déjà dit, l'erreur fondamentale du système est d'admettre en Dieu une composition de nature et de personnes, de substance et d'accidents, d'essence et de propriétés physiques découlant de l'essence, d'élément primaire et d'élément secondaire. Cette erreur, loin d'être atténuée par la terminologie, est au contraire mise par elle en un relief criard, intolérable aux oreilles pies. Pareil langage était jusque-là inouï dans l'histoire de la théologie chrétienne. Deux siècles pourtant avant Palamas, le théologien latin Gilbert de la Porrée avait enseigné la même erreur que lui sur la distinction réelle entre l'essence divine et les personnes divines. S'il n'avait point admis, à ce qu'il semble, de distinction réelle entre l'essence et les attributs, il en posait une entre Dieu et la divinité; ce qui ressemble un peu à la divinité supérieure et à la divinité inférieure de Palamas. On sait qu'il fut condamné au concile de Reims (1148); cf. l'article GILBERT DE LA PORRÉE, t. VI, col. 1350-1358. Deux propositions de ce concile s'opposent directement à la doctrine palamite : *Credimus Deum nonnisi sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse... Credimus et confitemur solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum æternum esse,* NEC ALIQUAS OMNINO RES, *sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo, quæ sint ab æterno, quæ non sint Deus.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbol. et defin.*, n. 389, 391. La même erreur de la distinction réelle entre l'essence divine et chaque personne de la Trinité fut soutenue par l'abbé Joachim de Flore et condamnée par le quatrième concile de Latran (1215) : *Credimus et confitemur quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.* Denzinger, *op. cit.*, n. 432. Quant à la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, qui est proprement le dogme palamite, elle est explicitement rejetée par la profession de foi du XV[e] concile de Tolède (688), approuvée par le pape Sergius I[er] : *Hoc est Deo esse, quod velle ; hoc velle, quod sapere ; quod tamen de homine dici non potest. Aliud quippe est homini id, quod est sine velle, et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere...* Denzinger, *ibid.*, n. 294. Le palamisme se heurte enfin à l'affirmation dogmatique du concile du Vatican : *Deus est substantia spiritualis omnino simplex*, Denzinger, n. 1782; de sorte que cette doctrine considérée dans son principe fondamental n'est pas seulement une grave erreur philosophique; c'est aussi, du point de vue catholique, une véritable hérésie.

b) Erronées et proches de l'hérésie sont les autres thèses palamites sur la grâce déifiante incréée, les dons du Saint-Esprit incréés, la puissance, la lumière par laquelle on voit la gloire de Dieu (c'est-à-dire la lumière de gloire) incréée; sur la négation du don incréé ou de l'inhabitation des personnes divines dans l'âme du juste. Pour Palamas, en effet, les personnes divines, pas plus que l'essence divine, n'entrent en relation directe avec les créatures. Ce qui est donné au juste, ce n'est pas la personne même du Saint-Esprit, mais son opération. Tout cela est inconciliable avec la doctrine catholique sur la justification, codifiée par le concile de Trente, sess. VI; cf. Denzinger, *op. cit.*, n. 799, 809, 821. Ajoutons que la théorie de la grâce incréée et la conséquence qu'en tire Palamas par rapport à l'homme justifié, à qui il décerne

les épithètes d'incréé et d'éternel : ἄκτιστος, ἀΐδιος, ἀτελεύτητος, frisent le panthéisme et paraissent assimiler l'union à Dieu par la grâce à l'union hypostatique.

c) Affirmer que l'essence et les personnes divines sont absolument invisibles même aux anges et aux élus dans le ciel, et que la béatitude consiste essentiellement non à voir Dieu tel qu'il est, mais à contempler une lumière incréée et éternelle jaillissant de la divinité est une hérésie opposée à la définition prononcée par le pape Benoît XII, le 29 janvier 1336, juste à la veille de la controverse entre Barlaam et Palamas. Cf. Denzinger, n. 530, et l'article Benoit XII, t. II, col. 657-696.

d) Reste la question de la possibilité pour un œil corporel de voir, par un miracle de la toute-puissance divine, soit la lumière divine incréée (thèse de Palamas), soit l'essence même de Dieu. Ce problème a été examiné par les théologiens catholiques pour ce qui regarde la vision de Dieu. Un tout petit nombre s'est prononcé pour l'affirmative. La plupart s'en tiennent à la réponse de saint Thomas, *Summa theologica*, Ia, q. XII, a. 3. L'affirmative ne saurait être qualifiée d'hérésie, mais elle fait l'effet d'un non-sens philosophique.

IV. Doctrine de Palamas sur d'autres points de dogme. — La question de l'essence divine et de son opération n'a pas absorbé toute l'activité théologique de Palamas. Il a laissé sur plusieurs autres points de dogme des affirmations intéressantes, des aperçus remarquables et parfois nouveaux, qu'il nous faut brièvement signaler.

1° *Sur Dieu.* — Parmi tous les attributs divins Palamas accorde la primauté à la bonté. C'est la bonté qui constitue l'essence de Dieu, οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. *Capita theologica*, 34, *P. G.*, t. CL, col. 1141 D. Tout ce qu'on peut concevoir de bon se trouve en lui; ou plutôt lui-même est cela, et quelque chose au-dessus de cela. μᾶλλον δὲ ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ὑπὲρ ἐκεῖνό ἐστι. *Ibid.* Très affirmatif sur la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, sa gloire ou sa lumière, le théologien hésychaste tient un langage embarrassé et contradictoire, quand il s'agit de la distinction entre l'essence et les attributs *négatifs* ou *quiescents*. C'est ainsi que, dans le passage que nous venons de citer, il identifie avec l'essence la bonté, la vie, la sagesse, l'éternité, la béatitude : La vie, dit-il, est en lui, ou plutôt, il est lui-même la vie, car la vie est chose bonne, et la vie est bonté en lui. La sagesse aussi est en lui, ou plutôt il est lui-même la sagesse, car la sagesse est bonté en lui; ainsi en va-t-il de tout ce qu'on peut concevoir comme bon. Et en lui, il n'y a pas de différence entre la vie, la sagesse et la bonté et autres perfections semblables, car cette bonté concentre et réunit en elle-même dans une unité très simple toutes les perfections, et elle est conçue et dénommée par tout ce qui est bon : καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορὰ ζωῆς, καὶ σοφίας, καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων· πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως καὶ ἁπλουστάτως συμπεριβάλλει. *Ibid.*, col. 1141 D. Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Cette suprême bonté n'est pas seulement tout ce qu'on conçoit véritablement comme bon; mais en tant qu'ineffable et incompréhensible, elle est audessus de tout cela sans perdre son unité et sa surnaturelle simplicité. » *Ibid.*, col. 1144 A. Ailleurs, *Theophanes*, col. 945 BC, il paraît placer une distinction réelle entre l'essence et les attributs énumérés plus haut. Tout cela donne l'impression du discoureur dans les nuages, qui ne sait pas trop ce qu'il dit et patauge dans le mystère. Cette instabilité de pensée, cette tendance marquée à la contradiction a été signalée par plusieurs contemporains, qui reprochent souvent à notre théologien de nier ce qu'il a d'abord affirmé et de faire des dérobades opportunes pour échapper à l'étreinte de ses adversaires.

Dans son homélie sur la parabole du festin des noces, la 41e de la série, *P. G.*, t. CLI, col. 513-526, Palamas touche, en passant, à la question de la prédestination; mais il le fait en prédicateur répondant à une objection courante, non en théologien cherchant à sonder le mystère. L'objection est celle-ci : Pourquoi Dieu a-t-il créé les méchants, dont il a prévu le châtiment éternel? La réponse est celle-ci : Dieu appelle tous les hommes au salut, et veut le salut de tous; mais il respecte la liberté des créatures raisonnables, qui consiste à pouvoir choisir entre le bien et le mal. Reprocher à Dieu d'avoir créé les méchants revient à dire qu'il n'aurait pas dû produire à l'existence les créatures raisonnables. La malice des méchants ne devait pas empêcher Dieu de créer les bons, d'autant qu'un seul juste vaut plus qu'une multitude de pécheurs. Ceux qui devaient devenir mauvais par leur faute ont été créés à cause des bons, διὰ τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τοὺς ἐσομένους κακοὺς ἐδημιούργησεν, col. 520 B. Au même endroit et ailleurs, notre théologien enseigne explicitement le petit nombre des élus : ὀλίγων ὄντων τῶν ἐκλεκτῶν ἔσεσθαι μελλόντων, αὐτὸς διὰ τὸ ὑπερβάλλον τῆς αὐτοῦ φιλανθρωπίας ἅπαντας ἐκάλεσεν, col. 520 C. Cf. *Hom.*, LV, éd. Sophoclès, p. 192-194.

2° *Sur la Trinité et la procession du Saint-Esprit.* — Fait remarquable dans l'histoire de la théologie grecque et byzantine, et, à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie identique à celle de saint Augustin et de saint Thomas : Dieu est esprit, νοῦς, et comme esprit il a un Verbe qui l'exprime, λόγος, et un Souffle, πνεῦμα, qui est comme l'amour ineffable du Père vers le Verbe engendré, et dont le Verbe et Fils du Père se sert lui-même en se tournant vers le Père : ἐκεῖνο τὸ Πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτου Λόγου οἷόν τις ἔρως ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ Γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα Λόγον· ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Πατρὸς ἐπέραστος Λόγος καὶ Υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν Γεννήτορα. *Capita theol.*, 36, *loc. cit.*, col. 1144-1145. Le Verbe de Dieu ne trouve en nous son image, ni dans la parole extérieure, λόγος προφορικός, ni dans la parole intérieure, λόγος ἐνδιάθετος, mais dans la raison en acte, dans l'acte de connaissance, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐμφύτως ἡμῖν, ἐξ οὗ γεγόναμεν παρὰ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς κατ' εἰκόνα οἰκείαν, ἐναποκείμενον τῷ νῷ λόγον, τὴν ἀεὶ ὑπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν. *Op. cit.*, 35, col. 1144 C. La même doctrine des deux processions par voie de connaissance et par voie d'amour est exposée et développée à propos de l'âme humaine considérée comme l'image vivante de la Trinité. Tout comme Dieu, notre âme est intellectuelle, douée d'un verbe et d'un souffle, νοερά, λογικὴ καὶ πνευματική; elle connaît et elle aime. Elle est même la seule à avoir un νοῦς, un λόγος et un *souffle vivifiant*, μόνη νοῦν ἔχουσα, καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ζωοποιόν ; souffle vivifiant, parce qu'elle donne la vie au corps. Sous ce dernier rapport, elle exprime mieux l'image divine que l'ange. L'ange, sans doute, a le νοῦς, le λόγος et l'amour du νοῦς pour le verbe, ἔρως τοῦ νοῦ πρὸς τὸν λόγον; mais il n'a pas le souffle, l'esprit vivifiant, ne possédant aucun corps pour lui donner la vie. *Op. cit.*, 37, 38, 39, col. 1145-1148. Ces considérations sont vraiment curieuses et originales sous la plume d'un théologien byzantin de la première moitié du XIVe siècle. Palamas les a-t-il trouvées tout seul, ou les a-t-il empruntées? Nous pensons que l'idée-mère lui est venue de saint Augustin par la traduction du *De Trinitate* de Maxime Planude, peut-être de saint Thomas par la traduction du *Contra gentes* de Démétrius Cydonès, terminée la veille de Noël 1354. Les *Capita physica et theologica*, en effet, où nous trouvons l'exposé de la théorie, paraissent bien être un des derniers écrits du théologien hésychaste, et il n'est pas impossible que la traduction de Cydonès lui soit parvenue. Au demeurant,

si l'idée centrale est un emprunt, les développements sur l'âme et l'ange, images de la Trinité, paraissent bien lui appartenir.

Admettant la spéculation augustinienne et thomiste sur les processions divines, Palamas aurait dû, semble-t-il, aboutir à la procession du Saint-Esprit *ab utroque.* Mais la tradition de l'Église byzantine lui barrait le droit chemin de la logique. Aussi, tant dans les *Capita theologica* que dans les écrits polémiques contre les Latins, maintient-il le dogme photien de la procession du Saint-Esprit du Père seul. A en croire Philothée, *Panégyrique*, col. 627 CD, ses deux discours contre la doctrine catholique seraient si originaux et si bien étoffés, qu'ils laisseraient bien loin derrière eux toutes les productions antérieures de la polémique byzantine sur le même sujet, et que celles-ci, en comparaison, ne sont que jeux d'enfant et faibles commencements, οἷον τοὺς πρὸ αὐτοῦ πρὸς Λατίνους ὁμοῦ πάντας παιδιὰν ἀποδεῖξαι καὶ πρόσχημα διαλέξεως. L'éloge nous paraît plus qu'hyperbolique. Rien, en effet, ou à peu près rien, dans ces pièces, et aussi dans les 'Αντεπιγραφαί, qui ne se rencontre ou expressément, ou équivalemment, chez les polémistes antérieurs. Toute l'originalité du théologien hésychaste a consisté à faire jouer, dans la question présente, sa fameuse distinction entre la personne du Saint-Esprit et son énergie ou grâce ou opération D'après lui, la personne du Saint-Esprit n'est ni envoyée, ni donnée, mais seulement sa grâce et son opération. C'est seulement à ce point de vue qu'on peut dire que le Saint-Esprit vient du Fils, ἐκ τοῦ Υἱοῦ : οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, εἰ μὴ τὴν χάριν εἴπῃς Πνεῦμα καὶ τὴν ἐνέργειαν. *Deuxième discours, éd. cit.*, p. 71; cf. p. 12. Pourquoi cela ? Parce que la mission, ἀποστολή, est commune aux trois personnes. Cette mission consiste dans la manifestation du Père, du Fils et du Saint-Esprit : non de leur essence, qui est absolument invisible et indicible, mais de leur grâce, vertu et opération, qui est commune aux trois : κοινὸν ἔργον ἡ ἀποστολή, δηλονότι ἡ φανέρωσις Πατρός, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος· φανεροῦται δὲ οὐ κατ'οὐσίαν.., ..., ἀλλὰ κατὰ τὴν χάριν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἥτις κοινή ἐστι.. *Confession de foi, P. G.*, t. CLI, col. 766.

Comme ses prédécesseurs, il est fort embarrassé pour expliquer la formule des Pères grecs : ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα. A leur exemple, il en donne les interprétations les plus fantaisistes. Ou bien il le traduit par : *avec le Fils*, σὺν τῷ Υἱῷ, μετὰ τοῦ Υἱοῦ — il n'admet pas, comme d'autres, μετὰ τὸν Υἱόν, *après le Fils* — (cf. *1er discours*, p. 25, 41; *2e discours*, p. 63: οὐ μετὰ τὸν Υἱὸν κατὰ τὴν ὕπαρξιν, ἀλλὰ μετὰ τοῦ Υἱοῦ; et p. 93 : οὐκ εἰς τὴν ἐκ, ἀλλ' εἰς τὴν σύν πρόθεσιν τὴν διά νοήσομέν τε καὶ μεταληψόμεθα); ou bien il le rapporte à la procession temporelle ou mission, ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ τοῖς ἁγιαζομένοις ἐγγίνεται, ἡνίκα ἂν δέοι (cf. *1er discours*, p. 26; *2e discours*, p. 94); ou bien il l'entend de la consubstantialité, τὸ ἀπαραλλακτόν, ἕνωσις κατ'ουσίαν καὶ ὁμοβουλίαν. *Contre les* ἐπιγραφαὶ *de Veccos, P. G.*, t. CLXI, col. 244-245.

Quant aux textes patristiques qui portent *a Patre Filioque procedit, provenit, profunditur*, s'il s'agit des formules grecques : ἐκ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, προχεῖται, προέρχεται, il nie qu'elles soient équivalentes pour le sens à celle-ci : ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται. *Sixième* ἀντεπιγραφή, *loc. cit.*, col. 265 BC; s'il s'agit de la formule latine, il s'en tire à bon compte par le dilemme suivant : « Ou tu falsifies le texte, ou tu l'interprètes mal et tu expliques sans le secours de l'Esprit ce qui a été dit par l'intermédiaire de l'Esprit; ou tu préfères une opinion particulière à la doctrine commune : ἢ παραχαράττεις αὐτός, ἢ παραλογίζῃ καὶ παρεξηγῇ. μὴ μετὰ τοῦ Πνεύματος ἑρμηνεύων τὰ εἰρημένα διὰ τοῦ Πνεύματος· οὐ μὴν ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο θείημεν, ὅπερ οὐκ ἔστιν, οὐ προσδεκτέα μᾶλλον τὰ κοινῇ παραδεδομένα τῶν ἰδίως εἰρημένων ἑκάστῳ. » *Premier discours*, p. 41. Il admet pourtant que le Saint-Esprit passe éternellement à travers le Fils, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ διήκει ἀϊδίως, *ibid.*, p. 94, tout en repoussant l'idée que le Fils jouerait, dans le cas, le rôle de canal inerte ou d'instrument, διαβατικῶς τε καὶ παροδικῶς, ἢ ὡς δι' ὀργάνου. *Ibid.*, p. 95.

Il n'arrive pas à comprendre comment les Latins peuvent dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, tout ce qui est commun, dans la Trinité, l'étant aux trois personnes. C'est pourquoi, malgré leurs affirmations, ils posent en fait deux principes du Saint-Esprit : ce qui est absolument inacceptable. *Premier discours*, p. 16-17, 39. Barlaam, en combattant les Latins, avait émis comme plausible l'hypothèse d'un principe subalterne, subordonné à un premier principe et venant de lui, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή. Il n'y aurait, disait-il, aucun inconvénient à poser deux principes du Saint-Esprit, à savoir le Père et le Fils, le Fils étant subordonné au Père et venant de lui : μηδὲν ἄτοπον εἶναι εἴ τις δύο μὲν ἀρχὰς λέγει, τὸν Πατέρα δηλονότι καὶ τὸν Υἱόν, μὴ μέντοι γε ἀντιδιῃρημένας μηδὲ ἀντιθέτους ἀλλήλαις, ἀλλὰ τὴν ἑτέραν ὑπὸ τὴν ἑτέραν, ἢ ἐκ τῆς ἑτέρας. Palamas repousse énergiquement cette conception, qu'il prête à tort aux Latins dans sa *Première lettre à Acindyne*, dont P. Ouspenskii, *L'Athos*, éd. Syrkou, t. III, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 710-712, donne de longs extraits.

Pour mieux ruiner le dogme catholique, il pose en principe que l'ordre des personnes divines, tel qu'il est donné dans la formule baptismale, n'est point basé sur l'ordre éternel des processions divines, mais est purement accidentel et rappelle simplement l'ordre chronologique de la manifestation extérieure des personnes divines, le Fils ayant été révélé aux hommes avant le Saint-Esprit. Dans l'Écriture et les écrits des Pères, le Fils n'occupe pas toujours le second rang : οὐκ ἀναγκαίως οὐδ' ἀεὶ μετὰ τὸν Υἱὸν παρὰ τῆς θεοπνεύστου τίθεται γραφῆς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. *Premier discours*, p. 34, 35-37; cf. 'Αντεπιγραφαί, *loc. cit.*, col. 257 D.

Enfin, il cherche à justifier l'addition du mot μόνου faite par les théologiens photiens à la formule du symbole ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, au lieu de : ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, par la comparaison avec la génération éternelle du Fils : De même, dit-il, que dans la formule : τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, il faut sous-entendre μόνου (engendré du Père *seul*), de même ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα équivaut à ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, et l'on ne trahit pas la doctrine du symbole en disant : *Le Saint-Esprit procède du Père seul.* Du reste, les Orientaux se sont bien gardés d'attenter à la lettre du symbole en ajoutant μόνου à ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, tandis que les Latins n'ont pas craint d insérer le *Filioque* dans la formule de foi commune. Palamas développe longuement cette petite trouvaille. *Premier discours*, p. 6-12.

3° *L'état primitif, le péché originel et ses suites.* — Sur l'état primitif de l'homme au paradis terrestre, sur l'existence, la nature et les suites du péché originel notre théologien a une doctrine très ferme et, certains détails de système mis à part, tout à fait orthodoxe.

A la suite de plusieurs Pères grecs et théologiens anciens, il distingue nettement dans Adam innocent la nature et la surnature. La nature est appelée le τὸ κατ'εἰκόνα; la surnature est le τὸ καθ' ὁμοίωσιν. Le τὸ καθ'ὁμοίωσιν est essentiellement constitué par le don de la grâce divine, que *Dieu infusa au premier homme en même temps que l'âme.* La grâce elle-même entraînait avec elle ce que nos théologiens appellent le préternaturel : immortalité, immunité de la concupiscence, etc. : 'Ο Θεὸς τὸν 'Αδάμ, τὸν ἡμέτερόν ποτε προπάτορα, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἑαυτοῦ κτίσας, κακίαν οὐδεμίαν

ἐνέθηκεν αὐτῷ, ἀλλὰ μετὰ τῆς ψυχῆς ἐνέπνευσεν αὐτῷ καὶ τὴν τοῦ Θείου Πνεύματος χάριν συντηροῦσαν αὐτὸν ἐν καινότητι καὶ περιέπουσαν αὐτῷ τὴν ὁμοίωσιν. » *Hom.*, LIV, éd. Sophoclès, p. 185. Cf. *Hom.*, L, *P. G.*, t. CLI, col. 509 D, où il est parlé de l'ἀθανασία et de l'ἀπάθεια de nos premiers parents. Il va sans dire que la grâce est identifiée avec la lumière divine, la δόξα de la divinité, dont les apôtres eurent la vision sur le Thabor.

Le péché originel n'a pas seulement nui à Adam et à Ève en leur infligeant la double mort de l'âme et du corps, mais aussi à tous leurs descendants. Par ce péché, notre nature a été privée du καθ' ὁμοίωσιν, c'est-à-dire de la grâce, de l'illumination divine et des dons qu'elle portait avec elle; mais elle a gardé intact le τὸ κατ' εἰκόνα, qui est inamissible : τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεῖαν ἀποβαλόντες, τὸ κατ' εἰκόνα οὐκ ἀπωλέσαμεν, καὶ τοῦτ' ἔχει ἀμεταποίητον. *Capita theologica*, 39, *P. G.*, t. CL, col. 1148 B; cf. 66-67, col. 1168 CD.

Par le même péché, qui est appelé ἡ προγονικὴ ἀρὰ καὶ καταδίκη, *ibid.*, 55, col. 1161 B, et ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ προγονικὴ ἡμῶν ἁμαρτία, *Hom.*, XXXI, *P. G.* t. CLI, col. 388 C, nous perdons la vie de l'âme avant celle du corps. Le non baptisé est soumis au démon, τὸν βεβαπτισμένον τοῦ ἀβαπτίστου καὶ τῷ διαβόλῳ συντεταγμένου διακρινοῦμεν. *Hom.*, XXX, *ibid.*, col. 384 C. Par sa transgression, Adam, dépouillé de la grâce et de la ressemblance divine, est devenu vieux et sujet à la corruption, incapable d'engendrer des fils semblables à Dieu, mais procréant seulement des rejetons vieux et corrompus comme lui, μηδὲ γεννᾶν δυνάμενος ὁμοίους τῷ Θεῷ, ἀλλ' ὁμοίους ἑαυτῷ παλαιοὺς καὶ διεφθορότας· σύνεστι γὰρ τοῖς ἑτοίμοις εἰς φθορὰν ἡ παλαίωσις. *Hom.*, LIV, éd. Sophoclès, p. 186. L'universalité du péché originel, qui est transmis par la génération charnelle, est clairement affirmée en de nombreux endroits. Cf. *Hom.*, XVI, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 192 CD, 193 BC; *Hom.*, LII, Sophoclès, p. 124; *Hom.*, LIX, *ibid.*, p. 230. Suite du péché originel, la concupiscence n'est pas peccamineuse dans les baptisés. Elle est laissée pour nous exercer à la vertu, pour nous éprouver, nous corriger, nous faire sentir la misère de ce monde : κἂν ἔτι πρὸς γυμνασίαν, πρὸς δοκιμήν, πρὸς διόρθωσιν, πρὸς κατάληψιν τῆς ταλαιπωρίας τοῦ αἰῶνος τούτου τῷ κάτω βρίθοντι φορτίῳ τῆς φθειρομένης σαρκὸς βαρύνωνται, ἀλλ' ἀοράτως ἐνδεδυμένοι Χριστόν εἰσιν. *Hom.*, XVI, *P. G.*, col. 200-201; cf. col. 213 D. Après saint Jean Damascène et plusieurs anciens Pères, Palamas considère le mariage comme une suite du péché originel. *Hom.*, XLIII, Sophoclès, p. 22 : εἰς τὸ ἡμέτερον γένος ἡ τῆς ἐντολῆς παρακοὴ τὸν γάμον εἰσήνεγκε. Cf. *Hom.*, LII, *ibid.*, p. 124; *Hom.*, XVI, *P. G.*, t. CLI, col. 192 C.

4° *L'incarnation.* — La nécessité de l'incarnation pour la réparation adéquate du péché est enseignée par notre théologien en plusieurs endroits de ses écrits. Cf. *Capita theologica*, 53, *P. G.*, t. CL, col. 1160 C; *Hom.*, LIX, Sophoclès, p. 230; *Hom.*, XVI, *P. G.*, t. CLI, col. 189 sq., où le caractère hypothétique de cette nécessité est bien expliqué. Quant à la question : « Si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné ? » Palamas répond assez clairement, à un endroit, par la négative : « O profondeur de la sagesse et de la miséricorde de Dieu! s'écrie-t-il, si notre nature n'était devenue sujette à la mort par le péché, nous n'aurions pas été enrichis en fait des prémices de l'immortalité; notre nature n'aurait pas été placée à la droite de la grandeur du Très-Haut dans les cieux, au-dessus de toute puissance et de toute principauté, » *Capita theologica*, 54, *loc. cit.*, col. 1160 D; ce qui veut dire que, sans le péché du premier homme, nous n'aurions pas eu le Christ. Ailleurs, il paraît insinuer le contraire, quand il déclare que c'est par l'intermédiaire de la Mère de Dieu que les anges ont été élevés à la participation de la vie divine; ce qui suppose que la grâce des anges a été méritée par Jésus-Christ : Marie seule, dit-il, est la frontière du créé et de l'incréé, et personne ne peut parvenir jusqu'à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. Et aucun des dons divins ne peut arriver soit aux anges, soit aux hommes, si ce n'est par son intermédiaire : οὐκοῦν αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως, καὶ οὐδεὶς ἂν ἔλθοι πρὸς Θεόν, εἰ μὴ δι' αὐτῆς τε καὶ τοῦ ἐξ αὐτῆς μεσίτου · καὶ οὐδὲν ἂν ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ δωρημάτων, εἰ μὴ διὰ ταύτης, γένοιτο καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. *Hom.*, LII *(In præsentationem Deiparæ, II)*, Sophoclès, p. 159; cf. *Hom.*, XXXVII *(In dormitionem)*, *P. G.*, t. CLI, col. 472 A. Palamas dit encore que Marie est la cause de ce qui l'a précédé, αὕτη καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς αἰτία, *P. G.*, *ibid.*, col. 473 A; Sophoclès, *loc. cit.*, p. 162. Il est vrai que, sans se contredire, on peut, comme l'a fait saint Thomas dans la dernière période de sa vie, soutenir d'une part que l'incarnation du Verbe a été décrétée à cause de la chute d'Adam, et de l'autre, que Dieu a rattaché toute grâce octroyée aux anges et aux hommes aux mérites de Jésus. Telle paraît avoir été la vraie position de Palamas.

A l'humanité du Christ, dès le premier instant de la conception, notre théologien accorde l'éclat, la gloire divine qui resplendit sur le Thabor. Cela équivaut à dire que l'âme sainte du Sauveur, tout en ayant une chair passible, a été plongée dans les splendeurs de la vision béatifique dès le premier instant de son existence. D'après lui, en effet, la gloire du Thabor n'est autre chose que la grâce et la gloire, le royaume de Dieu, l'objet de la béatitude des saints; ce ne fut pas un phénomène sensible. Cette gloire de la divinité transparaissait à travers l'humanité du Verbe comme à travers un cristal, pour ceux qui avaient les yeux du cœur purifiés. A ce signe, la Vierge Mère reconnut son Fils; à cet éclat il fut reconnu par Siméon et Anne. Au Thabor, le corps du Sauveur fut comme la lampe portant la gloire de la divinité, gloire commune au Verbe et à son humanité : τὴν ἐναλλαγὴν εἶδον, οὐχ ἣν ἀρτίως, ἀλλ' ἣν ἐξ αὐτῆς τῆς προσλήψεως ἔλαβε τὸ ἡμέτερον φύραμα θεωθὲν τῇ ἑνώσει τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ... Καὶ κοινὴ μὲν τῆς τοῦ Λόγου θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τοῦ ὄρους ἡ θεία λαμπρότης ἀρτίως ἀνεφάνη. *Hom.*, XXIV *(In transfigurationem, I)*, *P. G.*, t. CLI, col. 433 BD; *Hom.*, XXXV *(In transfigurationem, II)*, *ibid.*, col. 448 A.

5° *La mariologie.* — Philothée parle à plusieurs reprises dans son panégyrique, de la grande dévotion qu'avait Grégoire pour la Mère de Dieu. Nous n'avons pas de peine à le croire sur ce point après avoir lu les magnifiques homélies doctrinales que Palamas nous a laissées sur les vertus et les privilèges de la sainte Théotocos. Nous avons déjà exposé, à l'article IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, t. VII, col. 943-945, sa doctrine sur la sainteté originelle de Marie. Il nous reste à résumer brièvement son enseignement sur quelques autres questions de la théologie mariale. Inutile de parler de la maternité divine, de la virginité perpétuelle, de la parfaite sainteté, tous dogmes reçus depuis les premiers siècles dans l'Église grecque.

Palamas nous présente d'abord la Vierge comme le chef-d'œuvre du créateur : « Voulant créer une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a fait véritablement Marie toute belle. Il a réuni en elle les beautés partielles qu'il a distribuées aux autres créatures et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt il a fait d'elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre

jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier. *Hom. in dormitionem*, *P. G.*, t. CLI, col. 468 AB, passage répété dans l'*Hom.*, II, *in præsentat.*, Sophoclès, p. 139-140. Marie fait comme la frontière entre le créé et l'incréé, αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως. *In dormit.*, *loc. cit.*, col. 472 B. Dieu lui a départi sans mesure les dons divins, et a versé en elle la totalité des charismes de l'Esprit-Saint. *In præsentat.*, II, Sophoclès, p. 163, 141; *In dormit.*, col. 469 A.

Elle a joui de l'usage de la raison dès le sein maternel, thèse insinuée, au XIe siècle, par Jacques le Moine, et qui a de plus en plus la faveur des théologiens catholiques (cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 10-33) : εἶχε τὴν κριτικωτάτην γνώμην ἡ παρθένος καὶ πρὸ γενέσεως. *In præsent.*, II, Sophoclès, p. 150. Conformément à la tradition byzantine communément reçue, mais que venait pourtant de mettre en doute Nicéphore Grégoras, Palamas ne fait aucune difficulté d'admettre que Marie, dès l'âge de trois ans, ait été introduite dans la partie du temple appelée le Saint des Saints, et qu'elle soit restée là jusqu'à l'âge nubile, nourrie par les anges d'une nourriture céleste. Quand Joachim et Anne l'amenèrent au grand prêtre, elle était déjà remplie des grâces divines et avait le parfait usage de sa raison. Elle s'offrit d'elle-même au Seigneur, s'élevant spontanément sur les ailes du divin amour, αὐτοφυῶς ἐπτερωμένη πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα. *In præsentat.*, I, Sophoclès, p. 128.

Ayant été préservée par l'intervention du Saint-Esprit du péché originel, elle a évidemment ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence. Plus pure, même quant au corps, que les esprits incorporels, elle est restée inaccessible à tout désir, à toute pensée charnelle. Vierge de corps et d'âme, elle a possédé la chasteté parfaite et a gardé à l'abri de toute souillure les facultés de son âme comme les sens de son corps. *In præsentat.*, I, *loc. cit.*, p. 128-129; *In præsentat.*, II, p. 167; *In annuntiat.*, *P. G.*, t. CLI, col. 172 AB.

Mère immaculée du Verbe incarné, comblée des grâces divines, la Vierge n'aurait pas dû mourir. Elle s'est soumise pourtant à cette humiliation, tant pour montrer qu'elle était bien fille d'Adam, ἵν' ἐκείνου θυγάτηρ οὖσα δειχθῇ, que pour imiter son divin Fils. Sa mort, du reste, n'a été que de quelques heures. Elle n'avait pas besoin, comme son Fils, de séjourner quelque temps dans le tombeau; aussi s'en échappa-t-elle sans retard pour gagner les demeures éternelles, où elle partage seule avec Jésus les privilèges de la résurrection glorieuse : διὰ τοῦτο πρὸς τὸν ὑπερουράνιον εὐθὺς ἀνελήφθη χῶρον ἀπὸ τοῦ τάφου... ἔχει καὶ τοῦτο νῦν ὑπὲρ πάντας, τὸ μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι, καὶ μόνη μετὰ σώματος κατ' οὐρανὸν σὺν τῷ Υἱῷ καὶ Θεῷ διαιτᾶσθαι. *In dormit.*, *P. G.*, t. CLI, col. 461C, 465-468.

Le nom de Marie signifie souveraine, κυρία. *Hom. in annuntiat.*, *P. G.*, col. 172 A. Elle l'est vraiment, en effet, et reine des anges et des hommes; et non seulement leur reine, mais leur médiatrice commune, par laquelle les premiers, comme les seconds, ont reçu la grâce et la gloire : Marie, dit notre théologien, est la cause de ce qui l'a précédé; elle préside à ce qui est venu après elle; elle procure les biens éternels, αὕτη τῶν πρὸ αὐτῆς αἰτία, καὶ τῶν μετ' αὐτῆς προστάτις, καὶ τῶν αἰωνίων πρόξενος. *In dormit.*, col. 173 A; *In præsent*, II, p. 162. Elle est le principe, la source et la racine des biens ineffables. C'est par son intermédiaire que les phalanges célestes et incorporelles atteignent avec nous Dieu, nature inaccessible, et participent à sa béatitude, σὺν ἡμῖν καὶ αὗται δι' αὐτῆς μόνης μετέχουσί τε καὶ ψαύουσι Θεοῦ. Personne ne peut aller à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. De même qu'on ne peut jouir de la lumière d'une lampe en verre ou en toute autre matière transparente, si ce n'est pas cette lampe, de même tout mouvement vers Dieu, toute impulsion vers le bien venant de lui est irréalisable sans l'intermédiaire de la Vierge, ce chandelier qui porte Dieu et répand les rayons de sa lumière. *In dormit.*, col. 472; *In præsentat.*, II, p. 158-159.

6° *La grâce.* — Nous avons déjà exposé plus haut la nature de la grâce d'après Palamas. Il la conçoit comme le rayonnement incréé de l'essence divine qui est communiqué, à des degrés divers, aux anges et aux hommes pour les déifier.

De cette grâce il proclame l'absolue nécessité tant pour vaincre les passions, *Hom.*, XLIII, Sophoclès, p. 28, que pour acquérir n'importe quelle vertu. Si Dieu cesse son concours, tout ce qui vient de nous devient péché, car le Seigneur l'a dit : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* : πᾶν εἶδος ἀρετῆς ἐν ἡμῖν ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ ἡμῖν προσγίνεται· τοῦ Θεοῦ δὲ μὴ ἐνεργοῦντος ἐν ἡμῖν, ἁμαρτία πᾶν τὸ παρ' ἡμῶν γινόμενον. *Hom.*, XXXIII, *P. G.*, col. 416-417.

7° *L'Église.* — Palamas ne s'occupe point de l'Église dans ses écrits. Sa révolte contre le patriarche Calécas et les synodes qui l'ont condamné montre qu'il ne croyait pas à l'infaillibilité de l'Église byzantine, lorsque celle-ci n'était pas de son avis. Dans sa *Confession de foi*, il reçoit les sept conciles œcuméniques et tout autre concile réuni pour confirmer la piété et la vie évangélique. Dans cette dernière catégorie il place les synodes qui ont condamné Barlaam et Acindyne. L'Église romaine est pour lui la première et la plus grande des Églises; mais elle est faillible comme les autres Églises particulières. Nous avons cité plus haut, col. 1740, la lourde plaisanterie qu'il s'est permise à son égard. Quant à la primauté de saint Pierre sur les autres apôtres, il l'enseigne explicitement en plusieurs endroits et notamment dans son *panégyrique des saints apôtres Pierre et Paul* (*Hom.*, XXVIII), *P. G.*, t. CLI, col. 353-364. Pierre est pour lui le coryphée des coryphées établi par le Christ lui-même, κορυφαῖος τῶν κορυφαίων ὑπὸ τοῦ κοινοῦ Δεσπότου κατέστη, *Hom.*, V, *ibid.*, col. 69 B; le fondement qui porte l'Église, ἣν ὡς θεμέλιος ὁ Πέτρος βαστάζει. *Hom.*, XXVIII, col. 361 B. Il le compare à Adam, père et tête du genre humain, et l'appelle le chef suprême et le père de la race des fidèles, πατέρα τοῦ γένους τῶν ὄντως θεοσεβῶν, τὸν ἀρχηγέτην τοῦ τῶν θεοσεβῶν γένους. *Ibid.*, col. 356-357. Après sa résurrection, le Christ lui confia le gouvernement de son Église, qu'il lui avait promis auparavant, τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας τὴν προστασίαν κεκλήρωται. *Ibid.*, col. 364 A. A un endroit, notre théologien paraît égaler saint Paul à saint Pierre : Pierre et Paul, dit-il, sont les pères communs et les chefs de tous ceux qui sont appelés par le Christ : apôtres, martyrs, pontifes, etc. L'Église du Christ est portée par eux deux : κοινοὶ πατέρες εἰσὶ τῶν ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένων, ἀποστόλων, μαρτύρων... Ὑπ' ἀμφοτέρων ἡ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία βαστάζεται. *Ibid.*, col. 361 B, 365 B. Cependant, il ne donne nulle part à Paul le titre de ἀρχηγέτης τοῦ γένους τῶν πιστῶν. Tout en proclamant ainsi, avec l'antique tradition, la primauté d'autorité de Pierre, Palamas n'a pas perçu la conséquence qui en découle logiquement. Il n'a pas vu que Pierre devait avoir un successeur de sa primauté jusqu'à la consommation des siècles.

8° *Les sacrements.* — Palamas a une belle homélie sur l'eucharistie, la 56e de la série, éd. Sophoclès, p. 200-212. Il y affirme très clairement la présence réelle, p. 205-208, et insiste sur la pureté de conscience requise pour la communion, pureté qu'il faut recouvrer par la confession de ses péchés au père spirituel, quand on a eu le malheur de la perdre, ἀναγκαῖον ἕκαστον ὑμῶν, ἀδελφοί, πνευματικὸν ἔχειν πατέρα, καὶ προσιέναι τούτῳ μετὰ πίστεως, καὶ ταπεινοῦσθαι ἐνώ-

πιον αὐτοῦ, καὶ ἐξαγγέλλειν τὰ τῆς καρδίας πονηρὰ πάθη. *Ibid.*, p. 201. Il parle des fruits merveilleux de la communion bien faite, p. 209. Celui qui communie indignement reçoit sans doute le don divin, mais ne le conserve pas avec lui : Jésus s'envole du cœur souillé, πάσχει μὲν οὐδὲν τὸ θεῖον δῶρον· ἀπαθὲς γάρ· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῶν ἀφανῶς ἀφίσταται, p. 205. Par cette dernière expression nous voyons que Palamas, à la suite de saint Jean Damascène et de beaucoup de théologiens byzantins, enseigne la permanence de la présence eucharistique du Sauveur dans l'âme en état de grâce. Ces théologiens, en effet, ignorent notre théologie des accidents eucharistiques, et l'œil de leur foi n'aperçoit dans le sacrement qu'une seule chose : le corps de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même tout entier.

9° *Les fins dernières.* — Contrairement à beaucoup de théologiens byzantins, qui retardent jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe et reprochent aux Latins d'enseigner la béatitude immédiate des âmes saintes aussitôt après la mort, Palamas affirme très explicitement en plusieurs endroits de ses homélies que les justes reçoivent leur récompense sans retard : « Les esprits des justes, dit-il, possèdent maintenant dans les cieux la gloire ineffable dont on peut avoir dès ici-bas comme un avant-goût : οἷον προοίμιον τῆς μελλούσης ἐκείνης ἀπορρήτου δόξης, ἣν καὶ νῦν ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς τῶν δικαίων τὰ πνεύματα. *Hom.*, XXV, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 325 B; cf. *Hom.*, XXXV, col. 448 B : ἑωράκασι καὶ νῦν οἱ τῷ Ἰησοῦ συναναβάντες. Inutile de rappeler que notre théologien se trompe sur l'objet de la vision béatifique.

V. Doctrine morale et ascétique. — Dans ses homélies, son opuscule intitulé Δεκάλογος, et ses écrits spirituels, Palamas nous livre une doctrine morale et ascétique d'une grande élévation, où le théologien catholique ne trouvera pas grand'chose à reprendre, si l'on excepte toutefois ce qui regarde la méthode d'oraison des hésychastes.

Nous avons dit plus haut en quoi consistait cette méthode. Plus peut-être par esprit de contention et de corporation que par conviction personnelle bien arrêtée, Grégoire, dès le début de sa querelle avec Barlaam, a couvert de son approbation le procédé mécanique du moine Nicéphore et du pseudo-Syméon pour arriver au recueillement intérieur et par là à la contemplation de la lumière divine. Il a, du reste, une manière à lui de l'expliquer et d'en justifier la légitimité et l'utilité. Il part du principe que, pour arriver à la contemplation de la lumière divine, il faut mater l'homme animal, la concupiscence vicieuse qui nous porte au péché. Il faut aussi combattre les divagations de l'esprit, c'est-à-dire de la faculté spirituelle et raisonnable de notre âme, du νοῦς. Le νοῦς considéré en lui-même et dans son essence, a son siège non dans l'encéphale, comme le pensent quelques-uns, non dans le milieu du ventre, comme opinent certains autres, mais dans le cœur, dont il se sert comme d'un instrument, ἡμεῖς δὲ ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὀργάνῳ τὸ λογιστικὸν ἡμῶν εἶναι ἐπιστάμεθα. *De hesychastis*, *P. G.*, t. CL, col. 1105 C. L'essence du νοῦς réside là et n'en sort pas; mais il n'en va pas de même de son opération, ἐνέργεια. Par elle, en effet, il se répand, au dehors, sur les objets sensibles. Il s'agit de faire cesser cet éparpillement des pensées et de les ramasser au dedans, de ramener le νοῦς opératif à son centre, à son siège naturel, c'est-à-dire de le faire rentrer, de l'enfermer dans le cœur pour qu'il ne divague plus; en un mot il s'agit de se recueillir. Le recueillement, tous les Pères, depuis saint Macaire jusqu'à saint Jean Climaque, le recommandent instamment. C'est du recueillement qu'on veut parler quand on recommande, surtout aux commençants, d'enfermer leur esprit au dedans de leur corps, c'est-à-dire dans le cœur. Ceux qui critiquent cette expression, sous prétexte que le νοῦς n'est pas séparé de l'âme, ψυχή, ignorent que autre chose est l'essence du νοῦς, autre chose son opération, ἀγνοοῦσι, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἄλλο μὲν ἡ οὐσία νοός, ἄλλο ἡ ἐνέργεια, *ibid.*, col. 1108 D. Aux commençants donc qui veulent arriver au recueillement il faut recommander de fixer le regard sur eux-mêmes, pour faire rentrer leur esprit à l'intérieur par le moyen de la respiration, εἰς ἑαυτοὺς βλέπειν καὶ διὰ τῆς ἀναπνοῆς εἴσω πέμπειν τὸν οἰκεῖον νοῦν. *Ibid.*, col. 1109 C. L'esprit, en effet, s'évade facilement par la respiration. C'est pourquoi certains recommandent de la ralentir, phénomène qui se produit naturellement quand on est attentif. C'est dur, au début, mais le procédé est efficace, comme le savent ceux qui l'ont expérimenté. Pour augmenter son efficacité et pour empêcher les yeux d'errer çà et là, il sera très utile, en imprimant à la tête un mouvement circulaire, de concentrer les regards sur la poitrine ou le nombril comme sur un appui solide. Le mouvement circulaire du dehors facilitera l'enroulement de l'esprit dans son centre, qui est le cœur. Depuis la chute d'Adam, en effet, l'homme intérieur est porté naturellement à se modeler sur les attitudes extérieures du corps. Et, si la force de la bête intelligente réside dans le nombril et le ventre, où la loi du péché exerce son empire et trouve sa pâture, pourquoi ne pas opposer, sur ce point même, à la loi du péché la loi de l'esprit en s'armant de la prière ? N'est-ce pas le moyen d'empêcher l'esprit mauvais, chassé par le baptême, de revenir à son ancien domicile avec sept autres esprits pires que lui? Πῶς οὐκ ἂν συντελέσειέ τι μέγα τῷ σπεύδοντι συστρέφειν τὸν νοῦν εἰς ἑαυτόν, ὡς μὴ κατ' εὐθεῖαν, ἀλλὰ τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανῆ κινεῖσθαι κίνησιν τῷ μὴ τὸν ὀφθαλμὸν ὧδε κἀκεῖσε περιάγειν, ἀλλ' οἷον ἐρείσματί τινι τοῦτον προσερείδειν τῷ οἰκείῳ στήθει, ἢ τῷ ὀμφαλῷ: *Ibid.*, col. 1112 B.

Telle est la curieuse apologie que trouva Palamas pour justifier ceux que le Calabrais Barlaam poursuivait de ses sarcasmes et traitait d'*omphalopsyques*. Il va plus loin, et déclare que le prophète Élie a été l'initiateur de la méthode de recueillement des hésychastes, parce qu'il pria en mettant la tête entre les genoux, le jour où il obtint de Dieu la fin de la longue sécheresse. Ceux que Barlaam appelle ὀμφαλόψυχοι ne font qu'imiter le publicain, qui n'osait lever les yeux au ciel. Ceux qui les attaquent sont, sans doute, atteints de la maladie de l'orgueilleux pharisien. *Ibid.*, col. 1114. Il termine en couvrant la pratique hésychaste du patronage de Syméon le Nouveau Théologien et du moine Nicéphore parmi les anciens, de Théolepte de Philadelphie, du patriarche Athanase († 1310) et de plusieurs autres parmi les contemporains. *Ibid.*, col. 1114-1118.

Mise à part cette bizarrerie, notre théologien disserte sur la morale chrétienne et la vie spirituelle en homme qui a lu les homélies des Pères grecs et les écrits ascétiques et mystiques des grands représentants du monachisme oriental. Comme pratiques ascétiques il recommande surtout la pauvreté, le jeûne et la prière continuelle. Parmi les vertus, il donne la première place à la charité, insiste ensuite sur l'humilité et l'esprit de pénitence et de componction. Pour l'homme spirituel le but à atteindre est l'union avec Dieu par l'oraison continuelle. On n'y arrive que par la purification du cœur et le recueillement intérieur. Notons que, dans l'opuscule sur le décalogue, il proscrit absolument le serment, au moins le serment privé. *P. G.*, t. CL, col. 1093 B. Il recommande l'abstention des œuvres serviles le dimanche et les jours de fête, la communion hebdomadaire, la confession fréquente et la direction spirituelle, *ibid.*, col. 1093-1096 : σπεύσεις

διὰ παντὸς τοῦ βίου πνευματικὸν πατέρα ἔχειν καὶ ἐξαγγέλλειν αὐτῷ πᾶν ἁμάρτημα καὶ πάντα λογισμόν, καὶ λαμβάνειν παρ'αὐτοῦ τὴν ἰατρείαν καὶ τὴν ἄφεσιν. Le père spirituel dont il parle n'est pas un moine quelconque, mais un prêtre qui a reçu le pouvoir d'absoudre.

I. Vie de Palamas. — Comme nous l'avons dit, la source principale pour la vie de Palamas est le Λόγος ἐγκωμιαστικὸς de Philothée Kokkinos, publié en tête de l'édition hiérosolymitaine des homélies et reproduit par Migne, *P. G.* , t. cli, col. 551-656. De cette biographie Athanase de Paros fit paraître à Vienne, en 1784, une traduction en grec moderne, accompagnée de l'office de saint Palamas au second dimanche du carême, d'un office paraclétique à chanter à la procession de ses reliques, d'une autre παράκλησις à chanter en tout temps, et de plusieurs autres pièces. Voir une description de ce curieux et rarissime ouvrage au titre interminable dans la *Bibliographie des acolouthies grecques* de Mgr L. Petit, Bruxelles, 1926, p. 101-102, et dans l'article de A. Papadopoulos-Kérameus, *Byzantinische Zeitschrift*, t. viii, 1899, p. 71-73. Il n'y a pas grand'chose à tirer de l' Ἐγκώμιον composé par le patriarche Nil, qu'on trouve dans les mêmes recueils que le *Panégyrique* de Philothée; dans la *P. G.*, col. 655-678.

Les écrivains contemporains parlent de Palamas en des sens divers suivant leur attitude prise dans la controverse hésychaste. Voir Jean Cantacuzène, *Histor.*, l. II, c. xxxix, *P. G.*, t. cliii, col. 661-672; c. xl, *ibid.*, col. 672-682; l. III, c. xxxiv, col. 900; c. c, col. 1297; l. IV, c. iii, *P. G.*, t. cliv, col. 33; c. xv, col. 121; Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XV, c. x, *P. G.*, t. cxlviii, col. 1032; c. xii, col. 1041; l. XVIII, col. 1141, 1156; l. XIX, c. i, col. 1180, 1184; l. XX, c. ii, v, col. 1234, 1254; l. XXI, c. ii, iii, col. 1274, 1284; l. XXIX, *P. G.*, t. cxlix, col. 197-201; l. XXX, col. 240-265, 292-293; l. XXXI, col. 309-330; l. XXXVII, col. 485-488; Acindyne, *Discours au patriarche Jean et à son synode sur les origines de la querelle entre Palamas et Barlaam*, dans le *cod. Monacensis 223*, fol. 51-55; Grégoire Palamas, *Réfutation de l'écrit d'Ignace d'Antioche contre Palamas*, dans le *cod. Coisl. 99*, fol. 143-151.

En dehors de ces sources contemporaines, on peut consulter les études suivantes, où il est question non seulement de Grégoire Palamas mais aussi de la controverse hésychaste prise dans son ensemble : J. Stein, *Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts*, dans l'*Oesterreichische Vierteljahresschrift für die katholische Theologie*, t. xii, Vienne, 1873; Théodore Ouspenskii, *Otcherki po istorii vizantiiskoi obrazovannosti* (*Aperçu sur l'histoire de la civilisation byzantine*), Saint-Pétersbourg, 1892, la meilleure étude parue sur les origines de la controverse, publiée d'abord en articles séparés dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, t. cclxxix (1892), p. 1-64 et 348-427, et complétée dans les notes et appendices de l'opuscule intitulé : *Synodik ve nédiélou pravoslaviia*, Odessa, 1893; K. Th. Radtchenko, *Contribution à l'histoire du mouvement philosophique et théologique à Byzance et en Bulgarie au XIVe siècle*, Lemberg, 1902; Thémistocle, Ch. Stavrou, Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ' ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες, Leipzig, 1905; Grégoire Papamikhaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Saint-Pétersbourg et Alexandrie, 1911; malgré son titre, cette monographie ne s'occupe pas seulement de Palamas, mais de toute la controverse hésychaste; bien que tendancieuse, renfermant de nombreuses inexactitudes, superficielle pour ce qui regarde l'exposé des doctrines de Palamas et de ses adversaires, cette étude est cependant celle où l'on trouvera le plus de renseignements sur la personne et les œuvres du théologien hésychaste. L'auteur a utilisé les sources russes et a réuni une bibliographie abondante mais chaotique sur l'hésychasme athonite et la controverse du xive siècle; L. Petit, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. v, 1902, p. 92-93, courte notice sur l'épiscopat de Grégoire.

II. Éditions des écrits de Palamas. — Nous avons indiqué, au § ii de l'article, les éditions des écrits de Palamas publiés jusqu'à ce jour. Inutile de répéter ici ce qui a été dit. Déjà au xviie siècle, Dosithée de Jérusalem avait songé à une édition complète des œuvres de notre théologien; Cf. Τόμος ἀγάπης, p. a et 571. Ce que Dosithée avait projeté, Nicodème l'Haghiorite († 1809) faillit le réaliser sur la fin du xviiie siècle. Ce moine laborieux avait réuni en trois volumes tous les écrits de Palamas qu'il avait pu trouver dans les bibliothèques de l'Athos. Ce recueil, qui ne devait pas être complet, à en juger par le contenu actuel des manuscrits athonites — il y manquait sûrement la *lettre à Ménas*, de l'aveu de Nicodème lui-même — fut confisqué, en 1798, par la police autrichienne à l'imprimerie grecque de Vienne qui s'était chargée de l'impression et qui publiait en secret les proclamations et les chants patriotiques de Rigas de Phères invitant les chrétiens de la péninsule balkanique à se révolter contre les Turcs. C'est cette publication clandestine qui motiva la perquisition et la fermeture de l'imprimerie. Un certain Constantin Vezyroulés réussit à se procurer le tome premier du manuscrit de Nicodème, qui finit par arriver à la bibliothèque de la Grande Laure, à l'Athos. Les deux autres volumes ont disparu. Le prologue de cette édition, qui ne présente pas grand intérêt, a été publié dans l' Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. iv, 1883, p. 93-101. Aux indications déjà données sur les éditions des écrits de Palamas ajoutons celle-ci : que le Δεκάλογος et l' Ὁμολογία τῆς πίστεως ont été insérés par Athanase de Paros dans l'ouvrage signalé plus haut, Vienne, 1784, p. 138 sq.

Les principaux recueils manuscrits des œuvres de Palamas paraissent être les *codd. Coisl. 97-100*, si bien décrits par Montfaucon, *Bibliot. Coisl.* p. 150 sq., et les *codd. Paris. 970*, *1238*, et *1239* du *fonds grec*. Tous ces manuscrits sont du xve siècle. Faisons remarquer que les trois morceaux qui terminent le *cod. Paris. 970*, mis par H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. i, Paris, 1886, p. 189, sur le compte d'un anonyme, appartiennent bien à Palamas et correspondent aux trois premiers discours apologétiques portés dans le *Coisl. 99*, fol. 2-36; cf. *P. G.*, t. cl, col. 827-829.

III. Doctrine de Palamas. — Nous ne connaissons aucune étude où le système de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération, avec toutes les conséquences qu'il entraîne pour ce qui regarde la grâce et la gloire, les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, soit exposé et critiqué. Les théologiens qui en ont parlé se sont généralement arrêtés à ce qui concerne directement la distinction entre l'essence et les attributs divins, et ont tiré le peu qu'ils en disent de Petau, *Dogmata theologica*, *De Deo*, l. I, c. xii-xiii; l. II. c. vii. Ce théologien montre bien que les palamites prenaient à contresens la doctrine des Pères grecs; mais ce qu'il rapporte de l'histoire de la controverse et du système même de Palamas est fort incomplet et mêlé d'inexactitudes. Sur les origines lointaines du système et la méthode d'oraison hésychaste voir la bonne étude de Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, parue dans *Orientalia christiana*, t. ix, 1927, p. 101-210. Dans une récente note, *Orientalia christiana*, t. xx, p. 179-182, le P. Hausherr croit pouvoir identifier le moine Nicéphore avec le pseudo-Syméon. Nicéphore aurait vécu au xive siècle et aurait été un des maîtres de Palamas. Nous avons montré que c'était une erreur, Palamas distinguant bien Syméon de Nicéphore et les rangeant tous les deux parmi les saints anciens, *P. G.*, t. cl, col. 1116 C. Voir aussi d'I. Hausherr, l'*Introduction à la Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos*, t. xii des *Orientalia christiana*, Rome, 1928. Porphyre Ouspenskii, *Vostok khristianskii, Athon*, éd. P. A. Syrkon, t. iii, Saint-Pétersbourg, 1892, outre les nombreux documents d'ordre doctrinal et historiques qu'il a réunis sur la controverse palamite, p. 683-861, résume assez bien en quelques propositions le système de Palamas, p. 233-238. Papamikhaïl, *op. cit.*, c. iv, p. 154-238, donne une analyse trop sommaire et peu suggestive des ouvrages publiés. Cette analyse ne saurait dispenser le théologien de la lecture directe des écrits en question; elle insiste surtout sur l'enseignement moral et ascétique, et s'étend longuement sur la Προσωποποιία, qui est un ouvrage apocryphe.

Sur la doctrine mariale de Palamas, voir notre étude : *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, dans la *Revue augustienne*, t. xvii, 1910, p. 145-161. Nous rectifions dans le présent article ce qui a été dit, p. 157-158, sur l'opinion de Palamas relativement au motif de l'incarnation. Le système de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération est éclairé par les documents officiels promulgués pendant la controverse, dont il nous faut maintenant parler.

M. Jugie.

PALAMITE (CONTROVERSE). — I. Considérations préliminaires. II. Les faits et les documents conciliaires (col. 1778). III. Le palamisme, doctrine officielle de l'Église byzantine (col. 1793). IV. Les principaux défenseurs du palamisme aux XIV-XVe siècles. Le palamisme mitigé (col. 1795). V. Les principaux adversaires du palamisme. Leur doctrine sur la lumière thaborique (col. 1802). VI. Le palamisme et l'Occident catholique (col. 1809). VII. Le palamisme dans l'Église gréco-russe, à partir du XVIe siècle jusqu'à nos jours (col. 1811). VIII. La controverse palamite et l'apologétique catholique (col. 1817).

I. Considérations préliminaires. — Nous avons parlé, dans l'article Palamas, des origines lointaines et de ce qu'on peut appeler la première phase de la controverse hésychaste ou palamite. Les origines sont à chercher dans la fausse mystique qui a commencé à se glisser dans le monachisme byzantin, à peu près à l'époque où l'Église byzantine elle-même rompait les derniers fils qui la rattachaient à l'Église romaine et maintenaient tant bien que mal l'union très lâche, à laquelle on s'était habitué depuis plusieurs siècles. L'occasion prochaine a été la polémique entre Barlaam et les hésychastes athonites représentés par Grégoire Palamas. Nous avons montré comment, harcelé par la logique rigoureuse du moine calabrais, le défenseur des hésychastes avait été amené à inventer une théologie nouvelle sur l'essence de Dieu et son opération, à distinguer dans l'Être divin un élément primaire et un élément secondaire, à imaginer une lumière divine éternelle et incréée, mais réellement distincte de l'essence de Dieu. Cette première phase de la controverse, qui avait duré près de quatre ans (1338-1341), se termina par le concile tenu à Sainte-Sophie de Constantinople, le 10 juin 1341. Ce concile, nous l'avons à peine signalé. Il est nécessaire d'en parler un peu plus longuement, car il est d'une importance capitale pour la compréhension des événements qui ont suivi.

L'histoire de la querelle, après ce concile, devient, en effet, très compliquée et passablement obscure. De purement religieux qu'il était, le débat, à partir de ce moment, revêt aussi une couleur politique. L'empereur Andronic III est mort, le 15 juin, quatre jours après le synode, laissant pour successeur un enfant. L'ambitieux Jean Cantacuzène, non satisfait de son titre de grand-domestique, veut prendre en main les rênes du gouvernement, que lui disputent l'impératrice-mère et le patriarche Jean Calécas. Il rêve de se faire associer à l'empire, et se laisse bientôt proclamer basileus à Didymotique (26 octobre 1341). Pour mieux réussir dans ses desseins et contrecarrer l'influence du patriarche qui, peu de temps après le concile, a été obligé de sévir contre Palamas, il s'appuie sur la faction des hésychastes et sur tous les prélats mécontents. Il devient lui-même un fervent partisan de la théologie nouvelle, qu'il fera bientôt triompher par la force. Enfin, lorsqu'il est obligé de se retirer des affaires, il se mêle d'écrire l'histoire des événements dont il a été le principal artisan, et le fait avec une partialité habilement dissimulée, qui a trompé bien des historiens.

Le parti antipalamite trouve aussi son historien en la personne de Nicéphore Grégoras; mais ce n'est pas à lui non plus qu'il faut demander un récit impartial, tellement il est atteint de la maladie de l'égocentrisme. C'est pourtant principalement sur ses dires, ainsi que sur ceux de Cantacuzène, qu'on a bâti jusqu'ici l'histoire de la controverse palamite. Cette histoire est complètement à refaire avec l'appoint des documents inédits, dont la masse énorme, conservée dans d'excellents manuscrits des XIVe et XVe siècles, constitue à elle seule une bibliothèque. De cette masse nous avons pu consulter des morceaux de choix, patiemment réunis par Mgr Louis Petit. Ces pièces donnent la clef de bien des énigmes, et nous révèlent par quelle voie le palamisme réussit à devenir la doctrine officielle de l'Église byzantine.

Le peu de documents publiés, les seuls qu'ont utilisés la plupart de ceux qui, jusqu'ici, se sont mêlés d'écrire l'histoire de cette querelle, conseillait d'éviter les généralisations hâtives, les vues synthétiques et les constructions systématiques. Plusieurs, cependant, n'ont pas eu cette sagesse. Ils nous ont parlé soit de la lutte de deux courants philosophiques, baptisés des noms d'aristotélisme et de platonisme, ou de nominalisme et de réalisme; soit de l'opposition de deux cultures, la culture latine représentée par Barlaam et ceux qui, après lui, ont attaqué Palamas, et la culture proprement byzantine que représenteraient les palamites; soit de l'antagonisme de deux partis ecclésiastiques, le parti des moines et celui du clergé séculier; soit enfin de la rivalité entre les adversaires de l'union avec les Latins et ceux qu'on appelait les *Latinophrones*, c'est-à-dire qui avaient des tendances unionistes. De ces généralisations on peut dire qu'aucune n'est complètement vraie et qu'aucune n'est complètement fausse. Tour à tour, suivant les phases du conflit et les personnages qui y ont été mêlés, un de ces points de vue a prédominé sans que les autres aient été complètement exclus. Dans le fond, comme nous l'avons dit plus haut, à l'article Palamas, col. 1750 sq., la querelle a été avant tout d'ordre théologique. Deux méthodes pour arriver à la connaissance de Dieu et des choses divines se sont affrontées : la méthode scientifique et rationnelle, prenant ses principes tant dans les lumières de la raison que dans les données traditionnelles authentiques, représentées par la doctrine des Pères et les définitions des conciles œcuméniques, et la méthode expérimentale et mystique, prétendant arriver à la connaissance de Dieu et à l'union avec lui par les pratiques de l'ascèse et les illuminations intérieures de la grâce, et interprétant les données traditionnelles d'après l'expérience mystique. C'est pour cela que le palamisme, comme nous l'avons montré par quelques textes suggestifs, n'a pas craint de se présenter comme un développement et une manifestation de vérités implicitement et obscurément contenues dans le dépôt traditionnel. C'est ce qui explique la résistance tenace qu'il a rencontrée dans un milieu séculairement hostile à toute innovation ou développement en matière doctrinale, résistance qui n'a pu être vaincue que par l'emploi de la force brutale.

II. Les faits et les documents conciliaires. — *1. Les deux conciles de 1341 et le tome synodal.* — La première question qu'il nous faut élucider, avant de poursuivre l'histoire de la controverse amorcée dans l'article précédent, est la provenance et la véritable portée d'un document, sur lequel Grégoire Palamas et ses partisans se sont appuyés pour résister ouvertement à l'autorité ecclésiastique, dès la fin de l'année 1341 et jusqu'à la déposition du patriarche Jean Calécas (février 1347). Nous voulons parler du *tome synodal* de 1341, ὁ συνοδικὸς τόμος, qui porte dans les manuscrits d'origine palamite le titre suivant : « Συνοδικὸς τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς ἐξελεγξάσαις καὶ ἀποβαλλομέναις τὴν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσέβειαν μεγάλαις συνόδοις, ἐν αἷς οὐχ ἡ Ἐκκλησία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ σύγκλητος καὶ οἱ καθολικοὶ παρῆσαν τῶν Ῥωμαίων κριταί, προκαθημένου καὶ τοῦ θειοτάτου βασιλέως ἕως οὗ περιῆν. » Ce titre est curieux sous plus d'un rapport. Il nous présente le document comme étant le résultat de plusieurs synodes, qui ont rejeté l'impiété de Barlaam et d'Acindyne et qui ont été réunis du vivant et sous la présidence

d'Andronic III Paléologue. En fait, en lisant la pièce, on s'aperçoit qu'il n'y est question que du synode tenu dans l'église Sainte-Sophie, le 10 juin 1341, quatre jours avant la mort d'Andronic (15 juin), et que Barlaam seul est nommé. Le titre est donc faux, mais pas complètement cependant. Éclaircissons le mystère. Et commençons d'abord par parler de ce fameux concile de juin 1341, où les accusations de Barlaam contre les hésychastes furent rejetées et son opinion sur la nature de la lumière thaborique condamnée comme contraire à la doctrine des Pères.

Nous avons dit qu'à son retour de l'ambassade d'Avignon (1339), Barlaam, après une courte halte à Constantinople pour rendre compte de sa mission, avait regagné Thessalonique, et avait refait son ouvrage contre les hésychastes, en l'intitulant : Κατὰ Μασσαλιανῶν. Sans retard, Palamas avait répondu à cette nouvelle édition par une troisième triade de discours contre le moine calabrais. Dans ces derniers opuscules, le théologien hésychaste accentuait ses nouveautés hétérodoxes, tant pour le fond de la doctrine que pour les formules. Dès qu'il les eut en main, Barlaam reprit le chemin de la capitale et alla dénoncer son rival au patriarche. Il alla aussi trouver Acindyne pour solliciter son appui dans la lutte contre les hésychastes et leur défenseur. Mal lui en prit, car Acindyne, à ce qu'il nous raconte lui-même dans son *Discours au patriarche Jean et à son synode*, écrit en 1344, le rabroua vertement, lui faisant remarquer que ce n'était pas à lui, étranger, de se mêler de critiquer et de réformer les abus de l'Église byzantine, οὐ τὸν Βαρλαὰμ προσήκειν ἐρευνᾶν τὰ ἡμέτερα καὶ διορθοῦν. *Monacensis græc. 223*, fol. 51 v°. Puis, avec quelques moines, le même Acindyne se rendit chez le patriarche. On examina les écrits de Palamas, apportés par Barlaam, et on y trouva de telles énormités théologiques, qu'on ne voulut point croire qu'elles fussent authentiques. On pensa que le Calabrais les avait inventées. On lut aussi l'ouvrage de ce dernier contre les moines, et il apparut qu'il n'était pas à l'abri de toute critique. Le patriarche chargea Acindyne de l'examiner et d'en écrire, au besoin, une réfutation. C'est ce qui fut fait. Acindyne trouva Barlaam répréhensible sur deux points : Il parlait de la lumière du Thabor d'une manière peu respectueuse, en enseignant qu'elle était inférieure en dignité non seulement aux anges, mais même à l'esprit humain et à ses concepts, alors que les Pères de l'Église en avaient dit des choses si merveilleuses. De plus, ses critiques de la méthode de prière des hésychastes étaient fort exagérées, et ces bons caloyers ne méritaient pas qu'on les traitât de massaliens ou de bogomiles. D'accusateur, le moine calabrais risquait fort de passer au rang d'accusé, car Acindyne l'attaquait ouvertement et défendait Palamas. Il alla même jusqu'à publier plusieurs dissertations contre lui.

Mais, sûr de ce qu'il avançait, Barlaam ne se laissa pas déconcerter par ce premier insuccès. Il continua à dénoncer Palamas par toute la ville et le présenta même comme tenant des conciliabules au mont Athos et à Thessalonique, contrairement aux saints canons, ὡς ἄρα ὁ Παλαμᾶς παρασυναγωγὰς ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ ποιεῖ κἀν τῇ Θεσσαλονίκῃ παρὰ τοὺς θείους καὶ ἱεροὺς κανόνας. *Ibid.* De ces conciliabules de Palamas nous connaissons au moins celui dont parle Philothée dans son *Panégyrique*, c'est-à-dire cette réunion des principaux athonites où fut élaboré un autre document palamite déjà signalé, le τόμος ἁγιορειτικός. Devant cette accusation positive et grave par elle-même, qui fut portée à ses oreilles non seulement par le Calabrais, mais par plusieurs autres, Jean Calécas se décida enfin à agir. Une lettre synodale assez dure de ton fut envoyée à l'archevêque de Thessalonique pour qu'il fît diriger sur Constantinople le moine Palamas. Barlaam lui-même fut chargé de la faire parvenir à destination. Acindyne en eut connaissance et, trouvant le procédé peu délicat pour son ami Palamas, eut l'audace d'écrire au patriarche pour lui faire des remontrances sur la sévérité de la missive. Il se présenta ensuite lui-même au prélat, ajoutant qu'on aurait dû au moins envoyer un exemplaire de la lettre à Palamas lui-même pour ménager son amour-propre. Le patriarche se laissa convaincre et résolut de n'adresser la lettre synodale qu'à Palamas. Mais il était trop tard. Quand on demanda à Barlaam de rendre la lettre qui lui avait été remise pour le métropolite de Thessalonique, il répondit que l'expédition était déjà faite. Jean Calécas poussa alors la condescendance jusqu'à faire envoyer un exemplaire du document à Palamas lui-même par l'intermédiaire d'Acindyne. Ainsi le coup serait quelque peu amorti pour le défenseur des hésychastes.

Le pli avait à peine pris la direction de Thessalonique qu'Acindyne reçut de Palamas lui-même la fameuse lettre où celui-ci lui exposait tout au long son système sur l'essence de Dieu et son opération, la lumière et la grâce incréée. On y lisait en particulier la phrase suivante : *La grâce déifiante du Saint-Esprit est une divinité inférieure, don de la divinité supérieure*, ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματός ἐστι θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης. Acindyne alors ouvrit les yeux et comprit que les accusations de Barlaam n'étaient pas des racontars, mais la vérité pure. Il résolut pourtant de mettre tout en œuvre pour épargner à son ami une condamnation certaine et se fit fort d'obtenir de lui la suppression d'une terminologie offensive des oreilles pies.

Justement, quelques jours après, Palamas débarquait à Constantinople et prenait logement chez lui. On s'entretint des accusations de Barlaam. On parla aussi de la lettre qu'Acindyne avait reçue peu de jours auparavant. Une discussion s'engagea. Acindyne fit remarquer à son ami que sa doctrine était opposée à celle des Pères; mais il ne réussit pas à le convaincre. Tout ce qu'il put obtenir de lui, ce fut la promesse d'effacer de ses écrits les expressions choquantes, après qu'on se serait débarrassé de Barlaam, cet ennemi commun de toute la corporation des moines, κοινὸν ἐπηρεαστὴν ὄντα τοῦ σχήματος τοῦ ἡμετέρου. En attendant, Acindyne s'engagea à garder le silence sur les innovations doctrinales du nouveau théologien, qui ne présenta au patriarche que la partie de ses écrits où il n'y avait rien à reprendre au point de vue dogmatique.

Le plan concerté par Acindyne pour faire condamner Barlaam réussit. Nous apprenons, en effet, par un document encore inédit, conservé dans le *Vatic. græc. 2335*, et composé vers 1370 sous forme de projet de concile contre la doctrine palamite, au nom du patriarche d'Antioche, que, dans une réunion privée, tenue avant le synode public, l'empereur, le patriarche et quelques membres éminents du Sénat décidèrent de donner à la future assemblée un caractère purement disciplinaire. On écarterait systématiquement toute discussion d'ordre dogmatique. On ferait semblant de ne voir en l'affaire qu'une pure querelle entre moines et l'on réglerait le différend à l'amiable. Barlaam serait débouté de son action en diffamation contre les hésychastes, et on l'inviterait à se réconcilier avec Palamas. Quant au débat doctrinal, il serait remis à plus tard. Un nouveau synode se réunirait en temps opportun pour le trancher. En attendant, on défendrait, sous les peines les plus sévères, d'agiter des questions dogmatiques. On espérait ainsi étouffer l'affaire et faire l'économie d'une controverse toujours dangereuse pour la paix et l'unité de l'Église : Βουλὴν βουλεύον-

ται, dit notre document, οἰκονομῆσαι τὰ τοῦ πράγματος καὶ τὴν ὑπονοουμένην ἔριν διαλύσασθαι δι'εἰρήνης. Le récit de Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XI, c. x, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 761, laisse entendre la même chose et donne les raisons qui firent prévaloir ce dessein : τὰ μὲν τῆς ἐγκαλουμένης θεολογίας σιωπῇ κρύπτεσθαι δεῖν ἐνομίσθη.

Ce programme fut exécuté de point en point. Réuni à Sainte-Sophie le 10 juin 1341, sous la présidence de l'empereur en personne — car Barlaam avait refusé de comparaître devant le synode patriarcal en l'absence du souverain, ayant eu vent sans doute du complot tramé contre lui (cf. le τόμος συνοδικός, *P. G.*, t. CLI, col. 680-681) — le synode, auquel assistèrent le Sénat au complet et de nombreux curieux, régla l'affaire en une journée. Barlaam fut d'abord invité à développer contre Grégoire Palamas et les hésychastes les accusations qu'il avait formulées contre eux dans son rapport écrit au patriarche. Au lieu d'aborder tout de suite le point précis qu'on lui indiquait, il crut habile d'entamer au préalable la question dogmatique de la nature de la lumière thaborique. On l'arrêta net. Il eut beau insister. On ne lui permit pas de développer ses arguments contre la théologie de Palamas. Il prit alors le parti de garder le silence et l'on fit lire à son adresse le canon 64 du concile *in Trullo* et le canon 19 du concile de Chalcédoine défendant aux simples particuliers, clercs ou laïques, de se mêler d'enseigner les vérités religieuses et d'agiter les questions de dogme, les évêques seuls ayant pouvoir légitime d'enseigner dans l'Église. Puis on donna connaissance de son accusation écrite contre les moines, à laquelle Grégoire Palamas fut invité à répondre. Celui-ci fit brièvement l'histoire de sa querelle avec le moine calabrais et se garda bien de se compromettre en parlant de ses θεότητες. Pour achever la défaite de l'accusateur des hésychastes, on lut quelques passages de son livre intitulé *Contre les massaliens*. A sa doctrine sur la lumière thaborique on opposa, non tous les textes patristiques qui se lisent dans le τόμος συνοδικός, mais seulement des extraits des discours de saint Jean Damascène et de saint André de Crète sur la Transfiguration. Cf. l'*Explication du τόμος par le patriarche Jean*, *P. G.*, t. CL, col. 900 D. Cette simple confrontation suffisait à établir la témérité de son langage. On lut aussi les passages les plus faibles de son accusation touchant la méthode de prier des hésychastes. Tout le monde en vit le peu de fondement. Enfin, l'empereur asséna au Calabrais le coup de grâce en réfutant lui-même quelques-uns de ses arguments, spécialement sur la prière : *Seigneur Jésus*, etc.

Barlaam, qui était perspicace, vit la manœuvre. Il devina l'*économie*, comme disent les Grecs, dont on lui faisait faire les frais, et eut le bon esprit d'entrer dans les vues pacifiques de l'empereur et du patriarche. Il promit de cesser ses attaques contre les moines et évita ainsi l'excommunication. Mais la défense qu'on lui fit de continuer la polémique fut aussi intimée à Grégoire Palamas, aux siens et à tous les fidèles. On interdit à quiconque, sous peine d'excommunication, de dogmatiser sur des questions nouvelles. Un prochain synode dirimerait, s'il y avait lieu, la question doctrinale soulevée par Barlaam.

Tel fut le synode du 10 juin 1341. Il se plaça uniquement sur le terrain pratique et disciplinaire, et n'aborda pas la question de fond qui mettait aux prises Barlaam et Palamas. Il se proposa uniquement de fermer la bouche à l'accusateur et d'arrêter toute discussion ultérieure. Il ne promulgua aucun tome dogmatique, et le τόμος συνοδικὸς n'est pas son œuvre. Le seul document officiel qui résulta de ses délibérations fut la lettre encyclique par laquelle le patriarche Jean ordonna la destruction des écrits de Barlaam dirigés contre les moines. Cette lettre, qui nous a été conservée (cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1241), ne porte malheureusement pas de date. Selon toute vraisemblance, elle fut publiée peu de jours après le synode, alors que Barlaam avait déjà repris le chemin de l'Occident, s'il est vrai qu'il partit dès le lendemain même du synode, comme l'affirme le tome du concile palamite de février 1347 : τὴν δ'ὑστεραίαν ᾤχετο φεύγων ἀδήλως. *Codex Dionysianus Athonensis 147*, fol. 265.

Quatre jours après ce concile de juin 1341, l'empereur Andronic mourait sans laisser d'indication précise sur la constitution du conseil de régence qui s'imposait, le successeur légitime Jean V étant encore un enfant. Les compétitions et les intrigues commencèrent autour de l'impératrice-mère, Anne de Savoie. L'ambitieux Jean Cantacuzène prétendait prendre en main la direction des affaires. Le patriarche contrecarra ses projets et une rupture devait bientôt s'ensuivre avec la guerre civile. Cependant Palamas et les moines qui l'avaient accompagné au concile étaient toujours là. Barlaam ayant pris la fuite, ils triomphaient bruyamment et attendaient le second synode qui devait statuer sur la question dogmatique. Au lieu de tenir la promesse qu'il avait faite d'effacer de ses écrits les expressions malsonnantes, oublieux également de la défense portée par le synode, Palamas prêchait ouvertement sa théologie dans ce qu'elle avait de plus cru. De vives altercations s'ensuivirent avec Acindyne. Le patriarche arriva à les réconcilier une première fois. Mais la querelle s'envenima. La colère des amis du novateur se tourna alors contre Acindyne qu'on traita de barlaamite. Des menaces de mort furent proférées contre lui, et deux des moines de son couvent faillirent être écharpés. Le patriarche essaya encore d'arrêter les disputes en faisant comparaître devant son synode les deux antagonistes. Il fit lire à leur adresse un passage significatif de saint Basile raillant les téméraires qui veulent scruter l'essence de Dieu, alors qu'ils sont incapables d'expliquer les phénomènes les plus simples de la nature. Rien n'y fit. Le démon de la dispute était entré dans l'âme des mystiques. Ils réclamaient à cor et à cri le synode promis, qui devait, dans leur pensée, sanctionner de son autorité la théologie de leur patron, Palamas.

L'ambitieux Cantacuzène entendit leurs plaintes. Au moment où il rêvait de jouer au basileus, une occasion propice s'offrait à lui de faire une démonstration publique de son autorité. Un concile, en tout égal au premier, se réunirait à Sainte-Sophie sous sa présidence. Acindyne y remplacerait Barlaam, et les hésychastes auraient leurs apaisements. La question dogmatique y serait abordée et résolue. Ainsi fut fait. Un second synode fut convoqué par Cantacuzène à Sainte-Sophie, et se tint dans la partie de l'édifice réservée aux catéchumènes, au mois d'août de cette même année 1341. Mais ce fut un conciliabule, non un concile, car le patriarche refusa d'y paraître, et ce fut contre sa volonté que l'assemblée se réunit. *Explication du τόμος par Jean Calécas*, *P. G.*, t. CL, col. 901 A. C'est ce qui explique pourquoi la plupart des historiens contemporains font le silence autour de ce synode. L'astucieux Cantacuzène embrouille le récit avec le premier concile de juin, et ne craint pas de le faire convoquer par le patriarche lui-même, *Histor.*, l. II, c. XL, *P. G.*, t. CLIII, col. 676-689. Le tome du concile palamite de février 1347 nous en parle également, ainsi que le tome anonyme du patriarcat d'Antioche signalé plus haut. Les métropolites et les sénateurs crurent devoir s'y rendre. Les détails nous manquent sur ses délibérations. Tout ce que nous en savons, c'est qu'on y discuta sur la théologie de Palamas. Acindyne était pré-

sent et attaqua ouvertement la doctrine de son ancien ami. Palamas se défendit, et donna vraisemblablement lecture du fameux *tome hagioritique*, ὁ τόμος ἁγιορειτικός, composé par Philothée en 1339 et signé par les principaux représentants du monachisme athonite. Nous avons dit, à l'article PALAMAS, col. 1749, que ce document était un résumé des principales thèses palamites. S'il fallait ajouter foi à Cantacuzène, *loc. cit.*, col. 673 B, Palamas l'aurait présenté déjà au synode de juin. C'est une erreur manifeste, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut. Acindyne fut condamné comme infecté de l'hérésie barlaamite, τελέως καταδίκῃ καθυποβληθέντος ὡς δυσσεβοῦς καὶ τῷ Βαρλαὰμ σαφῶς ὁμοφρονοῦντος δειχθέντος, dit le tome synodal de février 1347. On dut vraisemblablement rédiger quelque tome dogmatique, où le palamisme le plus cru était enseigné, et on vint le présenter à la signature du patriarche. Celui-ci refusa catégoriquement et considéra comme non avenu tout ce qui avait été fait. Plusieurs prélats, du reste, avaient protesté contre les nouveautés doctrinales du théologien hésychaste, et s'étaient rangés à la doctrine d'Acindyne.

Cependant les athonites continuaient à s'agiter. Leur réputation commençait à baisser dans l'opinion publique. Acindyne nous apprend que tout le monde les condamnait et leur disait des choses désagréables, ἅτε παρὰ πάντων ἤδη κατεγνωσμένοι καὶ κακῶς ἀκούοντες. Patronnés par Cantacuzène, ils insistèrent pour qu'on leur délivrât un document officiel garantissant leur orthodoxie et leur réputation : ἐγκείμενοι ᾐτοῦντο γράμμα αὐτοῖς γενέσθαι, ὥστε μὴ ἀπόβλητοι εἶναι δοκεῖν. Acindyne, *loc. cit.* Cf. Jean Calécas, *Explication du* τόμος, *loc. cit.*, col. 901 B : Ἐζήτησε ἔπειτα καὶ ἠνάγκασεν, ἵνα ποιήσωμεν γράμμα τοῖς μοναχοῖς. Le patriarche finit par accéder à leur demande : il consentait à la publication d'une décision officielle portée au nom du synode du 10 juin et relatant ce qui y avait été fait, c'est-à-dire la condamnation des écrits de Barlaam contre les moines et la défense absolue d'agiter des questions dogmatiques. Mais qui allait rédiger le document ? Le clan palamite s'en chargea avec la collaboration de certains des prélats qui avaient assisté au conciliabule de Cantacuzène. De leur commune entente sortit ce qu'on a appelé le Συνοδικὸς τόμος commençant par les mots Ἐπαινετὸς ἀληθῶς ὁ εἰπών, *P. G.*, t. CLI, col. 679-692. Il se présente comme un récit officiel, fait par le patriarche, de ce qui s'est passé au synode du 10 juin. On n'y rencontre pas la moindre allusion au conciliabule du mois d'août. Nulle part la doctrine palamite n'y est formellement discutée ou approuvée, mais tout est habilement disposé et agencé pour donner l'impression d'une approbation tacite et indirecte. Au début, par exemple, on raconte que Barlaam a accusé les hésychastes d'enseigner que l'essence de Dieu était participable et que les moines se sont défendus en répondant que ce n'était pas l'essence de Dieu qui était participable, mais la grâce incréée, éternelle et déifiante du Saint-Esprit, οὐ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ τὴν ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον καὶ θεοποιὸν χάριν τοῦ Πνεύματος. Puis, quand il s'agit de réfuter l'opinion du Calabrais sur la nature de la lumière thaborique, au lieu de rapporter simplement les extraits des homélies de saint Jean Damascène et de saint André de Crète, qui furent réellement lus au concile du mois de juin, on aligne une longue enfilade de textes patristiques, tout ce que Palamas avait pu trouver de mieux en faveur de sa doctrine sur la lumière divine éternelle et incréée. Cette longue suite de passages constitue donc une véritable interpolation. Sans doute aucun d'eux n'enseigne explicitement ce que les Palamites veulent y trouver; mais il y a des expressions vagues et ambiguës, des métaphores et des synecdoques qui paraissent appuyer la thèse de Palamas. Sans doute aussi, le tout est cité directement dans le but de combattre Barlaam, qui faisait de la lumière thaborique un phénomène matériel, une apparition transitoire d'une lumière miraculeusement produite par Dieu et aussitôt évanouie, inférieure par conséquent en dignité à la lumière intellectuelle de l'ange ou de l'esprit humain; mais l'ensemble va naturellement appuyer la doctrine des hésychastes.

Quand la pièce fut rédigée, on la présenta à la signature du patriarche. Celui-ci s'aperçut bien de la fraude, et refusa d'abord son approbation, déclarant que le document ne rendait pas la vraie physionomie du concile du 10 juin, et avait un caractère tendancieux au point de vue doctrinal : οὐκ εὔλογον εἶναι προβαλλόμενος ἐφ' οἷς οἰκονομικῶς ἡ σύνοδος διεπράξατο, τόμον προβῆναι συνοδικόν, dit le tome du patriarche d'Antioche. Acindyne, du reste, était là pour lui dévoiler la perfidie des palamites, lui qui écrira trois ans plus tard : « Le tome fut rédigé, et Palamas y glissa frauduleusement son hérésie, en partie du moins, contre la volonté du patriarche : γέγονε τοίνυν ὁ τόμος, καὶ παρεμβλήθη δολίως παρὰ τὴν σὴν γνώμην ἐν τῷ τόμῳ ἐκ μέρους τὰ ἑαυτοῦ παρ' αὐτοῦ. » *Loc. cit.*, fol. 53 v°. Jean Calécas, cependant, finit par céder devant les instances des partisans secrets de Cantacuzène et, comme malgré lui, apposa sa signature. Il crut parer à l'équivoque doctrinale que présentait la pièce et à l'abus que pourraient en faire les partisans de Palamas, en ajoutant, à la fin, la défense sévère, sous peine d'excommunication, de dogmatiser à l'avenir sur quoi que ce soit, soit verbalement, soit par écrit. Il dira plus tard que, dans sa pensée, le tome visait simplement à repousser les accusations de Barlaam contre les moines et sa doctrine sur la lumière thaborique. Les textes patristiques cités ne tendaient qu'à cela, et l'on n'en avait donné aucune interprétation officielle : ὑπὲρ ὧν δὴ κεφαλαίων καὶ τὰ ῥητὰ τῶν ἁγίων ἐτέθησαν ἐπεξεργασίας πάσης χωρὶς καὶ ἐπεξηγήσεως. *Explication du tome, loc. cit.*, col. 901 C.

Avec le patriarche, plusieurs métropolites souscrivirent le document; mais d'autres refusèrent, parmi lesquels Athanase de Cyzique, qui ne signa qu'en 1346, au moment de se joindre à la faction des prélats mécontents qui allaient se rebeller contre le patriarche et bientôt le déposer. D'autres signatures postérieures, que rapportent les manuscrits en appendice au tome, s'expliquent de la même manière, et certains historiens ont eu tort de s'appuyer sur ces additions postérieures pour contester l'authenticité du document. Cette authenticité, du reste, est tout à fait relative. La pièce est authentique en ce sens qu'elle a été signée par le patriarche et plusieurs métropolites. Mais : 1° Elle n'a pas été rédigée par le synode du 10 juin 1341. 2° Elle donne un récit tendancieux et interpolé de ce qui s'est passé et fait dans ce synode; 3° Elle respire l'air du conciliabule palamite du mois d'août, après lequel Palamas et les siens l'ont composée. Ainsi s'explique le titre donné par les manuscrits : Συνοδικὸς τόμος γεγραμμένος ἐπὶ ταῖς ἐξελεγξάσαις καὶ ἀποβαλλομέναις τὴν τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου μεγάλαις συνόδοις.

II. LE TOME HAGIORITIQUE. — Nous avons déjà parlé plus d'une fois de ce document, que l'on trouve dans la *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236. Composé au mont Athos, dès 1339, par Philothée Kokkinos, encore simple moine, sous la dictée, pour ainsi dire, de Palamas, il vise directement Barlaam, et résume la théologie nouvelle de Palamas sur la grâce et la lumière divine incréée, la distinction réelle entre l'essence de Dieu et ses opérations éternelles et incréées, le siège du νοῦς dans le cœur ou le cerveau, l'influence du corps sur

l'âme, et vice versa. La pièce a l'allure d'un manifeste doctrinal collectif des moines athonites, comme si ces derniers étaient investis d'un magistère officiel dans l'Église. Le dernier signataire, Jacques, évêque de Hiérisos et de la Sainte-Montagne, déclare que les athonites ne recevront à leur communion que ceux qui accepteront la doctrine contenue dans le tome. Bien plus, au début, cette doctrine est présentée comme une manifestation de mystères contenus implicitement dans l'Évangile et les écrits des Pères et révélés expérimentalement aux contemplatifs.

Comme nous l'avons dit plus haut, il est vraisemblable que les hésychastes exhibèrent pour la première fois cette profession de foi, non au concile du 10 juin 1341, mais au conciliabule du mois d'août, présidé par Cantacuzène. D'après Nicéphore Grégoras, *Histor. byzant.*, l. XXXVII, *P. G.*, t. CXLIX, col. 480, elle n'aurait été divulguée que vers 1344. En comparant le témoignage de cet historien avec un passage de Palamas dans sa *Réfutation du tome d'Ignace d'Antioche*, *Coisl. 99*, fol. 147, nous concluons que les athonites partisans de Palamas l'envoyèrent, sur la fin de 1344, à l'impératrice Anne et aux principaux magistrats, sans doute en réponse à la lettre que le patriarche leur écrivit en novembre 1344, pour leur notifier la condamnation de Palamas. Cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1269-1273. En réponse à cette bravade, le gouvernement impérial fit appréhender tous les signataires, qui furent réunis en un seul endroit. On les somma d'abjurer la doctrine de Palamas. Ceux qui refusèrent furent expulsés de la Sainte-Montagne. Grégoras, *ibid.*

Après le triomphe du parti palamite en 1347, le τόμος ἁγιορειτικὸς est considéré comme l'expression de la vraie doctrine, et c'est sans doute par allusion à cette pièce que le tome synodal de 1341 reçoit parfois, à partir de cette époque, le titre de ὁ συνοδικὸς καὶ ἁγιορειτικὸς τόμος, comme si les deux documents n'en faisaient qu'un. Au concile de 1351, dont nous parlerons tout à l'heure, le τόμος ἁγιορειτικὸς fut officiellement approuvé. *P. G.*, t. CLI, col. 757 CD. Sur son attribution à Philothée, voir *P. G.*, t. CLII, col. 329 A; t. CLIV, col. 861 D.

III. LE PATRIARCHE JEAN CALÉCAS ET ACINDYNE CONTRE PALAMAS (octobre 1341-février 1347). — Avec la promulgation du tome synodal se clôt la première phase de la controverse palamite. On pouvait espérer que Grégoire Palamas et les siens se tiendraient pour satisfaits, après avoir obtenu un document qui leur était si favorable et que, dociles à la défense finale, ils garderaient le silence sur les étranges doctrines et formules que la polémique avec Barlaam leur avait fait inventer. Mais il n'en fut rien.

Acindyne nous raconte que, aussitôt en possession du tome, Palamas se mit à publier partout que sa doctrine et ses écrits avaient été approuvés par l'Église, et qu'il fallait les accepter sous peine d'excommunication, καὶ διϊὼν τὴν οἰκουμένην σχεδὸν ἔλεγε κεκυρῶσθαι πάντα αὐτοῦ τὰ συγγράμματα συνοδικῶς. *Monac. 223*, fol. 54. Bien plus, il composa de nouvelles dissertations dogmatiques, où sa théorie sur l'essence de Dieu et ses opérations revenait avec les mêmes formules hérétiques qui se lisaient dans ses précédents ouvrages. A cette désobéissance manifeste il ajouta des critiques publiques de la politique suivie par le patriarche contre Cantacuzène, le protecteur des hésychastes. Mis au courant de tout par Acindyne, qui à partir de ce moment devint son conseiller intime et joua le premier rôle dans la lutte contre l'hérésie nouvelle, Jean Calécas se décide à sévir et à user contre le moine rebelle de sa double autorité religieuse et civile. Palamas est mandé à Constantinople. Il arrive sur la fin du carême de 1342, et a une entrevue privée avec le patriarche, qui lui demande de renoncer à ses nouveautés dogmatiques. Il refuse catégoriquement d'obéir. Une sommation canonique suit, qui l'appelle à comparaître devant le synode patriarcal. Il se dérobe et compte sur son ami, le moine Isidore, pour prendre sa défense. Le synode se réunit vraisemblablement dans le courant de juin 1342. Isidore justifie la conduite de Palamas en se fondant sur le tome synodal, qu'a signé le patriarche. Celui-ci, d'accord avec les membres du synode, condamna au feu les écrits du novateur comme scandaleux et semant partout la discorde. Cette sentence est confirmée par un nouveau synode qui se tient quelque temps après (probablement en septembre 1342) au palais impérial et auquel assistent les sénateurs.

De ces deux premiers synodes, qui ont condamné les écrits de Palamas, mais non directement sa personne, il ne nous reste que le souvenir, que nous a conservé Acindyne, *op. cit.*, fol. 54 v°. L'excommunication contre le rebelle ne fut portée que deux ans après, le 4 novembre 1344, après qu'il avait déjà passé deux ans en prison. Il fut, en effet, arrêté à Héraclée, où il s'était réfugié, à l'automne de 1342, et après quelques semaines passées dans les dépendances de Sainte-Sophie, il fut enfermé dans le monastère de l'Incompréhensible, ἡ μόνη τοῦ Ἀκαταλήπτου, où il resta jusqu'au triomphe de Cantacuzène. L'excommunication fut motivée par la propagande qu'il ne cessait de faire dans sa retraite, en faveur de sa théologie, tant par la plume que par la parole. Le texte même de la sentence ne nous est pas parvenu, mais il nous reste plusieurs documents officiels de Jean Calécas qui nous la signalent, et nous apprennent que la sentence atteignit également tous les partisans de Palamas, et nommément le fameux Isidore, alors évêque élu de Monembasie. Ces documents sont : 1. Une lettre encyclique à tous les fidèles, leur annonçant la condamnation de Palamas, d'Isidore et de leurs partisans (*Incip.* : Ἡ μετριότης ἡμῶν ἀναδεδεγμένη), dans *P. G.*, t. CL, col. 891-894, d'après l'édition d'Allatius, *De perpetua consensione, etc.*, l. II, c. XVI, 5, II; 2. Une lettre aux moines athonites, écrite aussitôt après le synode du 4 novembre, dans *P. G.*, t. CLII, col. 1269-1273. Le patriarche, après avoir parlé de la condamnation de Barlaam en 1341, raconte la contumace de Palamas, son emprisonnement et, sans mentionner expressément son excommunication, exhorte les moines à user de leur influence pour le ramener dans la voie de l'obéissance. Pour toute réponse, les athonites envoyèrent à l'impératrice et aux principaux magistrats un exemplaire du τόμος ἁγιορειτικὸς et s'attirèrent par cette incartade les représailles dont nous avons parlé ci-dessus; 3. Une explication officielle du τόμος συνοδικὸς de 1341 par le patriarche, composée après la lettre aux athonites (*Incip.* : Ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ τόμου καταφανές), dans *P. G.*, t. CL, col. 900-903, d'après l'édition d'Allatius, *op. cit.*, l. II, c. XVII, 2; 4. Le début de la sentence contre Isidore, publié par G. Mercati, *Notizie ed appunti*, etc., Rome, 1930, p. 202-203. Quand l'excommunication fut portée contre Palamas et Isidore, le patriarche d'Antioche, Ignace, se trouvait de passage à Constantinople. Après s'être fait expliquer le cas des deux rebelles, il s'associa à la mesure prise par le patriarche œcuménique, et libella de son côté deux tomes, l'un assez long, dirigé contre Palamas, qui est resté inédit et qui a été réfuté par Palamas lui-même (cf. plus haut, col. 1745); l'autre, plus court, contre Isidore, qu'Allatius a publié dans son ouvrage : *De libris ecclesiasticis Græcorum*, p. 188-189 (*Incip.* : Ἐλαλήθη περὶ τοῦ ὑποψηφίου). Ils ont été promulgués tous les deux après le synode du 4 novembre 1344, et dans le même mois.

L'activité de Jean Calécas contre Palamas et ses disciples ne se borna pas là. Soutenu par l'autorité

civile, il sévit contre les novateurs et ne nomma aux évêchés que des clercs d'une orthodoxie éprouvée. Cf. Jean Cyparissiotès, *Palamiticarum trangressionum*, l. I, sermo IV, c. 4, *P. G.*, t. CLII, col. 709 D. Il encouragea Acindyne à réfuter les écrits de Palamas, et lui-même s'employa à cette tâche. Tout alla bien tant que l'impératrice Anne lui donna sa faveur. Pendant plusieurs années, elle ne fit rien que par ses conseils. Si nous en croyons l'historien Nicéphore Grégoras, ce fut même une de ses suggestions qui prépara sa perte et, par le fait même, le triomphe du palamisme. *Histor. byzant.*, l. XV, c. VII et IX, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1008, 1029. Ne regardant que le bien de l'empire, Jean engagea l'impératrice à se réconcilier avec Jean Cantacuzène. Toujours docile, Anne goûta le projet, et des pourparlers secrets durent s'engager avec le Grand-Domestique. Les événements qui suivirent nous permettent de supposer que ce dernier posa comme conditions de la réconciliation l'éloignement du patriarche qui l'avait excommunié au début de sa révolte contre la cour, et l'acceptation de la doctrine palamite. L'impératrice eut la faiblesse de ne pas rejeter catégoriquement ces suggestions, qui la poussaient à sacrifier à la fois la vraie doctrine et son meilleur conseiller. Elle essaya d'abord de tranquilliser sa conscience sur la question de la doctrine et voulut se faire une opinion sur la théologie de Palamas. C'est dans ce but qu'elle demanda à celui-ci de la lui exposer brièvement. On devine la joie du théologien hésychaste devant ce revirement inespéré. Bien qu'il fût encore en prison, il ne fit pas attendre sa réponse, que Boivin a publiée en note dans son édition de l'*Histoire byzantine* de Grégoras, l. XV, c. VII, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 1010-1012. Elle est fort habile. Anne est complimentée de son zèle pour l'orthodoxie, et la doctrine d'Acindyne présentée comme apparentée au massalianisme et aboutissant logiquement à l'athéisme. L'impératrice voulut aussi avoir l'avis du philosophe Nicéphore Grégoras. Celui-ci se déclara contre Palamas et en faveur d'Acindyne. Désappointée, Anne lui demanda de mettre par écrit les raisons de sa décision.

Ceci se passait dans les premiers mois de l'année 1346. Jean Calécas et Acindyne durent bien vite s'apercevoir du changement qui commençait à se dessiner dans la politique de l'impératrice, et firent leur possible pour l'éclairer sur les erreurs de Palamas. Anne, elle, cherchait une occasion d'entrer en conflit avec le patriarche, afin d'avoir un prétexte pour se débarrasser de lui. L'occasion s'offrit, lorsque, vers le milieu de l'année 1346, le bruit courut qu'Acindyne, cette bête noire des palamites, allait être promu à l'ordre du diaconat. Elle fit savoir à Jean que cette ordination lui déplaisait. Le patriarche passa outre. Un décret d'expulsion contre le nouveau diacre fut la réponse de l'impératrice vexée. Le conflit parvenait à l'état aigu. Ce fut bien pire, lorsqu'il fut question de nommer Acindyne à la métropole de Thessalonique, qui avait perdu son pasteur antipalamite, nommé Hyacinthe, enlevé par une mort prématurée. A cette nouvelle, Anne n'y tint plus, et s'échappa en injures contre le prélat. Pour la calmer et se justifier, Jean lui fit remettre un recueil de dissertations, composées par lui-même, par Acindyne et par d'autres théologiens, où les erreurs de Palamas étaient exposées et réfutées. Nous soupçonnons que, dans ce recueil, se trouvaient les deux pièces anonymes publiées par Allatius dans son ouvrage, *De libris ecclesiasticis Græcorum*, dissert. II, et reproduites dans *P. G.*, t. CL, col. 864-872.

La nouvelle du conflit entre l'impératrice et le patriarche porta la joie et l'espérance dans le camp des palamites. Cantacuzène crut le moment venu de faire déposer Jean Calécas par le petit groupe de prélats qu'il traînait à sa suite. Leur chef était Lazare, patriarche de Jérusalem. On ne sait où se tint la réunion. Le tome du synode de février 1347, dont nous parlerons tout à l'heure, nous apprend seulement que ce fut hors de la capitale. Le conciliabule rédigea un tome de déposition en bonne et due forme, qui ne nous est pas parvenu : καὶ σύνοδον ἱερὰν συγκροτήσαντες, καθαιρετικὸν τόμον τοῦ τοιαῦτα τολμῶντος συγγραψάμενοι......, καθαιρέσει τελείᾳ καθυποβάλλουσιν. *Cod. Dionys. Athon. 147*, fol. 268. Cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1278, où ce passage manque. En même temps, les six prélats palamites qui étaient gardés à vue dans leurs cellules, à Constantinople, adressèrent à l'impératrice un rapport virulent contre le patriarche. Ils l'accusaient d'avarice, de népotisme, de simonie, de parjure; le traitaient de loup, de lion, de serpent, de persécuteur des orthodoxes, de protecteur des barlaamites et demandaient son expulsion. Voir le texte de ce rapport dans *P. G.*, t. CLI, col. 767-770. Il est daté de septembre 1346. Nous trouvons parmi les signataires deux prélats qui passeront bientôt au camp des antipalamites, à savoir Matthieu d'Éphèse et Chariton d'Apro.

Cependant l'impératrice était pressée d'en finir avec Jean Calécas, qui avait osé braver ses volontés Elle se tourna résolument du côté des palamites, et finit par trouver une dizaine de prélats, qui se prêtèrent à ses desseins et se convertirent, eux aussi, au palamisme. Unis à deux des signataires du rapport précédent, ils se réunirent sous sa présidence au palais impérial, au début de février 1347. Il y avait là, outre les sénateurs, le Premier de l'Athos, plusieurs moines et laïcs instruits. Le public ne fut pas admis. Appelé à comparaître devant ce conciliabule, Jean Calécas ne répondit pas; mais, quelques jours auparavant, instruit de ce qui se tramait contre lui, il avait lancé de nouveau l'anathème contre Palamas et tous ceux qui admettaient « ses dogmes impies ou, pour mieux dire, ses radotages », englobant dans cette condamnation les prélats qui, d'une manière anticanonique et sans jugement, avaient récemment supprimé son nom dans les diptyques sacrés. Voir le texte de cet anathème dans Allatius, *De libris ecclesiasticis Græcorum*, dissert. II et dans *P. G.*, t. CL, col. 863-864. G. Mercati, *Notizie ed altri appunti*, etc., p. 195, donne une addition à ce texte d'après le *cod. Barber. 291*, et croit le décret postérieur à la déposition de Jean, contre l'affirmation du tome anonyme d'Antioche, qui écrit : τούτων δ'ἔτι μελετωμένων ὁ πατριάρχης, συλλογισάμενος ὁποῖον ἔσται τὸ πέρας αὐτοῖς, ἐσχάτην ταύτην ἐγγράφως τὴν ἀποκήρυξιν κατὰ τῶν Παλαμητῶν ἐκφωνεῖ. *Cod. Vatic. 2335.*

Mais revenons au synode de l'impératrice. Le grand grief qu'on releva contre le patriarche fut que celui-ci avait combattu, de concert avec ce nouveau Barlaam qui s'appelait Acindyne, les dogmes de Palamas. Pour se donner de l'importance, on rédigea un long tome, où se trouve un exposé très partial de la controverse palamite jusqu'à 1347. Au demeurant, ce tome renferme des détails historiques intéressants et nous renseigne spécialement sur le contenu du recueil antipalamite que Jean Calécas avait fait remettre à Anne Paléologine pour éclairer sa religion, au moment où elle était sur le point de donner sa faveur aux sectateurs de Palamas. Le document se termine par la déposition du patriarche et la condamnation expresse d'Acindyne et de sa doctrine. On promet aux clercs antipalamites de leur conserver leur rang dans la hiérarchie, s'ils adhèrent aux dogmes de Palamas. Enfin, l'anathème est lancé contre tous ceux qui oseront attaquer à l'avenir Palamas et ses disciples, « ces véritables soutiens et défenseurs de l'Église et de l'orthodoxie ». Tel est le tome du conciliabule palamite de février 1347.

dont on trouvera un texte lacuneux dans *P. G.*, t. CLII, col. 1273-1284, et le texte complet dans le *Dionysianus Athon. 147*, fol. 263-272, avec trois séries de signatures. Le document fut, en effet, souscrit, peu de jours après, par les prélats qui entrèrent dans la capitale à la suite de Cantacuzène; puis, quelques mois plus tard, par les métropolites de la promotion d'Isidore (mai 1347).

Le conciliabule venait de se terminer, et aux prélats courtisans, qui avaient si bien exécuté ses desseins, Anne venait de faire servir un copieux festin dans l'une des salles du palais impérial. On trinqua joyeusement à la santé de Palamas jusqu'à une heure fort avancée de la nuit, lorsque tout à coup, d'effrayantes clameurs surgirent : Cantacuzène venait de franchir les murs de la cité avec ses soudards. Affolée, l'impératrice ordonna de fortifier son palais et appela à son secours les Génois de Galata. Ceux-ci furent repoussés par la garnison impériale vendue à Cantacuzène. Il n'y avait plus qu'à négocier avec le vainqueur. Palamas, délivré enfin de prison, fut l'un des parlementaires. La réconciliation, après laquelle soupirait l'impératrice depuis si longtemps, fut un fait accompli, le 8 février. Cf. Cantacuzène, *op. cit.*, l. III, c. XCIX-C, *P. G.*, t. CLIII, col. 1292-1300; Nicéphore Grégoras, *op. cit.*, l. XV, c. IX, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1027 sq. Un des premiers actes de Cantacuzène fut de confirmer la déposition de Jean Calécas et le tome synodal qu'on venait de rédiger contre lui. Le décret est daté du mois de mars. Voir le texte dans *P. G.*, t. CLI, col. 769-774. D'abord enfermé au monastère de Saint-Basile, Jean, qui ne cessait de protester contre l'injuste sentence qui l'avait frappé, fut exilé à Didymotique. Il tomba bientôt malade, et Cantacuzène, mû par la pitié, à ce qu'il raconte lui-même, *Hist.*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. CLIV, col. 29-33, le fit revenir dans la capitale, où il mourut bientôt (29 décembre 1347), âgé d'environ soixante-cinq ans. Cf. Grégoras, *op. cit.*, l. XVI, c. IV, *P. G.*, t. CLIII, col. 1064.

IV. LE TRIOMPHE DU PALAMISME. LES PATRIARCHES ISIDORE ET CALLISTE (mai 1347-février 1354). — Il fallait donner un successeur à Jean XIV. Ce n'était pas chose aisée. Cantacuzène se trouva en face de plusieurs prélats ambitieux, qui convoitaient le siège œcuménique et attendaient cette récompense de leur complaisance envers le vainqueur. Celui-ci patronnait la candidature de Palamas, mais n'osait l'imposer par la force, car le moine rebelle avait mauvaise réputation dans l'opinion publique, et il s'en fallait que tout le monde fût converti à sa théologie. La majorité des électeurs finit par choisir le fameux Isidore de Monembasie, qui portait sur sa tête plusieurs anathèmes lancés par le patriarche précédent (17 mai 1347). Une fois nommé, le nouveau patriarche fit une nombreuse promotion d'évêques attachés aux doctrines nouvelles. C'est ainsi que Philothée Kokkinos reçut la métropole d'Héraclée et Palamas celle de Thessalonique.

Le parti des mécontents, à la tête desquels étaient Néophyte de Philippes, Joseph de Ganos et Matthieu d'Éphèse, se réunit en synode au mois de juillet de cette année (1347). Ils n'étaient guère plus d'une dizaine; mais ils avaient reçu les lettres approbatives des évêques antipalamites des provinces au nombre d'une vingtaine. Au point de vue doctrinal, ce synode des dix constituait un curieux mélange d'anciens antipalamites et de palamites d'hier, et il devait être assez embarrassé pour rédiger une profession de foi. Il voulut pourtant, puisque c'était la mode, y aller aussi de son τόμος. La pièce nous est parvenue et reflète assez bien la mentalité incertaine de ces ambitieux. Publiée par Allatius, *De perpetua consensione*, etc., l. II, c. XVI, 4, elle est reproduite dans *P. G.*, t. CL, col. 877-885. La question doctrinale est superficiellement et obscurément traitée. La théologie de Barlaam et d'Acindyne est aussi bien rejetée que celle de Palamas, et l'on ne voit pas très bien quelle est la position de ces opportunistes. Ce qu'ils reprochent surtout à Palamas, c'est sa terminologie et la multitude de ses θεότητες. Au demeurant, ils ne s'attardent pas longtemps sur ce terrain. Le principal pour eux est de démontrer que l'élection d'Isidore, qui leur a été préféré, est anticanonique, et leur tâche est facile. Isidore et Palamas sont déposés et excommuniés. Palamas est traité de ἀρχηγὸς τῆς κακοδοξίας et d'inventeur de divinités supérieures et inférieures, visibles et invisibles.

La réponse de l'épiscopat de Cantacuzène à cet audacieux défi ne se fit pas attendre. Dès le mois d'août suivant, Isidore réunit les évêques présents dans la capitale et prononça la déposition et l'excommunication des récalcitrants. Un nouveau tome fut rédigé avec l'inévitable préface sur l'hérésie de Barlaam et d'Acindyne. Il a été publié par Porphyre Ouspenskii, *L'Orient chrétien. L'Athos*, t. III, éd. Syrkou, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 728-736. Néophyte de Philippes et Joseph de Ganos sont condamnés comme imbus de l'hérésie de Barlaam et d'Acindyne. Quant à Matthieu d'Éphèse, on le traite plutôt comme un schismatique et un parjure, et on a l'air d'espérer qu'il reviendra à résipiscence. De fait, Cantacuzène, dans son ouvrage contre Cyparissiotès, nous a conservé une lettre de rétractation de Matthieu datée du 22 avril 1350. La même pièce est donnée par le *Dionys. Athon. 147*, fol. 276 v°-277, et certifiée conforme à l'original par Philothée. Si elle est authentique, le retour de l'ambitieux prélat au palamisme ne dura pas longtemps; car dès l'année suivante, au concile des Blachernes, nous le voyons siéger parmi les adversaires de Palamas.

Pendant les deux ans et demi qu'il occupa le siège œcuménique (mai 1347-décembre 1349), Isidore chercha à faire accepter les dogmes palamites par l'ensemble de l'Église byzantine. Les évêques furent choisis parmi les partisans de la théologie nouvelle. On prit des mesures de rigueur contre les réfractaires. Des réfractaires, il s'en trouvait dans toutes les classes de la société : parmi les clercs, parmi les moines, parmi les laïques instruits. C'est à cette époque que le philosophe Nicéphore Grégoras entre résolument dans la lutte et devient le principal champion de l'ancienne orthodoxie. En 1348, il se mesura une première fois avec Palamas, *H. B.*, XVI, v, 11, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1081. Un groupe de fidèles disciples popularisait l'enseignement du maître, et le palamisme était visiblement en baisse. Pour le relever, Cantacuzène voulut lui faire subir l'épreuve d'une discussion publique, où l'on laisserait aux opposants toute liberté de le combattre et d'exposer leur propre doctrine. Mais, auparavant, il nomma au siège œcuménique, laissé vacant par la mort d'Isidore, le moine athonite Calliste, que les historiens contemporains nous dépeignent comme un cerveau étroit et un brutal, dont il fallut modérer l'ardeur persécutrice (10 juin 1350). Ce ne fut qu'un an après, le 27 mai 1351, que se réunit l'assemblée qui, dans la pensée de Cantacuzène, devait faire cesser le schisme intérieur de l'Église byzantine.

Le concile se tint au palais des Blachernes, dans le triclinium d'Alexis, et fut présidé par l'empereur Cantacuzène en personne. Plusieurs récits détaillés nous en sont parvenus, qui sont loin d'être concordants. Le plus long, mais non le plus exact, ni le plus complet, est celui de Grégoras, qui ne consacre pas moins de quatre livres de son *Histoire byzantine* (livres XVIII-XXI) à nous parler du rôle qu'il y joua. Il ne compte que quatre sessions. L'auteur anonyme du tome du patriarcat d'Antioche donne un bon résumé avec des détails

que n'a pas Grégoras, mais ne distingue que trois sessions. La narration la plus claire et la plus complète, bien que faite du point de vue palamite et passant sous silence les discussions et incidents défavorables au parti, est encore le tome synodal, qui fut rédigé et souscrit deux mois après la clôture du concile (août 1351). D'après ce document, dont on peut lire le texte dans *P. G.*, t. CLI, col. 717-763, il y eut cinq sessions, dont quelques-unes furent séparées par plusieurs jours d'intervalle. La clôture eut lieu le 9 juin. Les palamites y étaient représentés par Jean Cantacuzène, le patriarche Calliste et une trentaine d'évêques, si l'on en juge par les signatures apposées au tome. Grégoras, *op. cit.*, l. XVIII, c. III, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1141, ne parle que de vingt-deux évêques présents, et nous dit que la plupart étaient des rustres sans instruction. Quant aux antipalamites, les plus marquants étaient, en dehors de Grégoras, le vieux métropolite d'Éphèse, Matthieu, dont nous avons conté les palinodies, l'évêque de Ganos, Joseph, l'évêque de Tyr, représentant le patriarche d'Antioche, Théodore Dexios, le hiéromoine Athanase, le moine Ignace, Théodore Atouémès encore tout jeune. Étaient présents aussi les élèves de Grégoras, qui ajoute que le peuple, dans son ensemble, était hostile à Palamas.

La première session s'ouvrit le 27 mai par un discours de Cantacuzène invitant les assistants à la concorde, mais laissant entendre que celle-ci devait être réalisée par la reconnaissance des dogmes palamites. Grégoras répliqua, au nom des opposants, que la paix était impossible à cette condition et qu'il fallait expulser de l'Église le polythéisme de Palamas. Devant cette attaque brusquée, Palamas accusa ses adversaires d'enseigner les doctrines de Barlaam et d'Acindyne et proposa un examen des ouvrages de ces deux personnages. Les opposants ripostèrent que ce n'était ni Barlaam, ni Acindyne qui étaient en cause, qu'au demeurant, ils étaient prêts à jeter au feu leurs écrits : la vraie question était de savoir si la théologie de Palamas était conforme à la doctrine traditionnelle de l'Église. C'étaient ses ouvrages à lui qu'il fallait examiner. Cette demande provoqua une discussion orageuse. Allait-on permettre que Palamas parût au concile en accusé? On se résigna pourtant à cette solution, et il fut décidé qu'à la prochaine séance le groupe de Grégoras aurait toute liberté pour exposer ses griefs.

La seconde session n'eut lieu que le 30 mai. Elle fut des plus mouvementées. Comme, dans l'intervalle des deux sessions, la foule avait poussé des cris hostiles contre les palamites, ceux-ci réclamèrent protection auprès du basileus. Cantacuzène se repentit alors de la liberté qu'il avait accordée aux opposants d'attaquer Palamas. L'entrée au concile fut sévèrement contrôlée, et l'empereur ouvrit la séance par un discours plein de menaces contre les réfractaires. Devant cette violation de la parole donnée, ceux-ci se retirèrent, et Palamas put lire et faire approuver sa profession de foi sans rencontrer de contradiction.

Cependant la sécession des opposants ne faisait pas l'affaire de Cantacuzène, et le but qu'il s'était proposé en réunissant le concile était manqué, s'il ne ramenait ceux-ci aux séances. Il y réussit par des flatteries et des promesses, et, deux sessions durant, les antipalamites purent développer leurs attaques contre Palamas avec une liberté relative. On se battit à coups de textes patristiques. A la troisième session, Palamas parut faire une concession sur l'emploi du mot θεότης appliqué aux opérations divines, concession qui fut retirée aux sessions suivantes. Comme la discussion sur les *chapitres* de Palamas n'en finissait pas — les antipalamites en avaient réuni soixante pour être soumis à l'examen — à la cinquième et dernière session, Cantacuzène proposa de terminer l'affaire par une série de cinq questions résumant toute la doctrine du théologien hésychaste. Les réponses favorables au palamisme furent appuyées sur de nombreux textes des Pères. Les opposants réclamèrent contre l'exégèse fantaisiste de leurs adversaires et citèrent des passages contredisant directement les thèses novatrices. On ne les écouta pas, et on les somma d'adhérer à l'orthodoxie régnante sous les peines les plus sévères. Le synode se termina par la dégradation brutalement exécutée des métropolites d'Éphèse et de Ganos et l'excommunication de tous les récalcitrants. Les uns furent enfermés dans les prisons publiques; les autres, parmi lesquels Nicéphore Grégoras, gardés à vue à leur domicile.

Le palamisme triomphait ainsi par la force brutale. On l'avait déjà introduit, avant le synode de 1351, dans la profession de foi des évêques, le jour de leur ordination. Il ne restait plus qu'à lui donner une place de choix dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie. Le patriarche Calliste opéra cette interpolation dans un synode tenu encore aux Blachernes, dans le triclinium d'Alexis, au mois de juillet 1352. Une série d'anathématismes contre Barlaam, Acindyne et leurs adeptes et tout autant d'acclamations à Grégoire Palamas et aux partisans de sa doctrine furent composés sur le modèle des anathématismes et des acclamations rituelles déjà usitées. Le *cod. Monacensis græc. 505*, fol. 2 v°, en attribue la rédaction à Philothée. Ils résument bien le palamisme tel qu'il est exprimé dans le tome du concile de 1351. Nous aurons à en reparler tout à l'heure. Cf. Porphyre Ouspenskii. *L'Athos*, t. III, p. 781-785.

V. LE PALAMISME APRÈS 1354. LE SYNODE ET LE TOME CONTRE PROCHOROS CYDONÈS (1368). — Le patriarche Calliste, qui s'était signalé par son zèle à poursuivre les antipalamites, fut déposé au début de 1354 pour avoir refusé de couronner empereur le fils de Jean Cantacuzène, Matthieu. On lui donna pour successeur, dès février, le complaisant Philothée Kokkinos, un des fervents disciples de Palamas, En présence de son père et du synode patriarcal, Matthieu fit profession officielle de palamisme, en souscrivant le tome de 1351, qu'il déposa sur l'autel de Sainte-Sophie de ses propres mains. Voir sa déclaration dans *P. G.*, t. CLI, col. 754.

En décembre de cette même année 1354, Jean V Paléologue, qui s'était de nouveau brouillé avec Jean Cantacuzène, triomphait de lui et l'obligeait à abdiquer (1355). En même temps, Philothée était déposé et Calliste rappelé. A ce moment, les choses faillirent mal tourner pour les palamites. Jean V n'avait point pour eux les tendresses des Cantacuzènes, et il voyait plutôt dans leurs doctrines un obstacle à l'union des Églises, qu'il projetait pour obtenir du pape et des souverains d'Occident des secours contre les Turcs. Aussi les mesures persécutrices prises contre les antipalamites après le synode des Blachernes de 1351 furent-elles rapportées, et Nicéphore Grégoras put sortir librement de son couvent. Dans le courant de l'année 1355, l'empereur l'appela à discuter publiquement avec Grégoire Palamas en sa présence et celle du légat du pape, Paul de Smyrne. Nous avons déjà parlé, à l'article précédent, col. 1740, de l'issue de ce débat contradictoire, sur lequel Grégoras nous a laissé deux livres de son *Histoire byzantine*, l. XXX et XXXI. *P. G.*, t. CXLIX, col. 233-330. Dans les années qui suivirent, le gouvernement impérial se désintéressa pratiquement de la querelle intestine qui divisait encore les esprits; mais le patriarche et l'épiscopat étaient désormais acquis aux dogmes nouveaux, et les sanctions d'ordre religieux continuèrent à être appliquées à quiconque leur était hostile. L'une de ces sanctions était la privation de la sépulture ecclésiastique.

Le patriarche Calliste, mort au mois d'août 1363, eut pour successeur, le 12 février 1364, son prédécesseur, Philothée, qui s'était réconcilié avec Jean V Paléologue par les bons offices de Démétrius Cydonès, converti au catholicisme. Il avait été convenu, lors de cette réconciliation, que Philothée laisserait en paix ceux qui n'adopteraient pas la doctrine palamite. Mais ce disciple zélé de Palamas ne tint pas longtemps sa promesse et, dès 1368, il se mit à sévir contre le propre frère de Démétrius Cydonès, Prochore, moine et prêtre au mont Athos. Il est vrai que celui-ci était un adversaire redoutable pour les palamites. Connaissant bien le latin, très versé dans la théologie augustinienne et thomiste, rompu à la dialectique aristotélicienne, il démolissait avec une aisance et une clarté étonnantes les thèses du théologien hésychaste. C'est à lui, et non à Acindyne, qu'il faut attribuer le *De essentia et operatione*, ouvrage en six livres, dont le premier seulement et le début du second ont été publiés (cf. *P. G.*, t. CLI, col. 1191-1242), et qui est un vrai résumé de théologie thomiste. Barlaam n'avait jamais rien écrit d'aussi fort et d'aussi net. Cydonès composa aussi d'autres ouvrages et opuscules (sur la lumière thaborique, sur le tome synodal de 1351, etc.), et détourna du palamisme plusieurs athonites. Dénoncé au patriarche et invité à se rallier à l'orthodoxie officielle, il continua à argumenter contre Palamas et à jeter ses contradicteurs dans le plus grand embarras. Philothée réunit enfin contre lui un synode, en avril 1368. Malgré les ménagements dont on usa à son égard et les délais qu'on lui accorda pour venir à résipiscence, il resta inébranlable dans ses convictions, et parut plusieurs fois se moquer plus ou moins ouvertement de ses juges. Ceux-ci finirent par prononcer contre lui, en son absence — car il n'avait pas paru à la séance finale — la sentence d'excommunication et de suspense perpétuelle du sacerdoce. On rédigea, à cette occasion, un long tome, dont le contenu est fort curieux et qui se termine par le décret de canonisation de Grégoire Palamas. Texte dans *P. G.*, t. CLI, col. 693-716, d'après l'édition de Dosithée dans le Τόμος ἀγάπης, Bucarest, 1698, Prolegomena, p. 93-114.

Le tome de 1368 clôt la série des conciles palamites, et la canonisation de Palamas avec l'établissement de sa fête, au second dimanche de carême, consacre une fois de plus le triomphe de sa doctrine dans l'Église grecque. Cette doctrine rencontra cependant de terribles adversaires encore dans la seconde moitié du XIVe siècle. Contrairement à la tradition byzantine, l'empereur régnant, Jean V Paléologue, s'en désintéressa totalement et l'abandonna même ouvertement, en 1369, en faisant profession de foi catholique.

III. LE PALAMISME, DOCTRINE OFFICIELLE DE L'ÉGLISE BYZANTINE. — Une fois maîtres du patriarcat œcuménique, les palamites déployèrent une activité extraordinaire à propager leurs doctrines.

Dès avant le synode des Blachernes de 1351, ils avaient inséré dans la profession de foi que récite l'évêque, à la cérémonie d'ordination, un passage où les premiers conciles palamites étaient reçus à l'égal des anciens conciles œcuméniques et locaux et où étaient anathématisés, avec Barlaam et Acindyne, ceux qui ne croyaient pas à la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations incréées, et en particulier à la lumière thaborique incréée. Cf. le tome du concile de 1351, *P. G.*, t. CLI, col. 721 C. Cette addition, qui a disparu dans la suite, nous ne savons à quelle époque, se lit dans certains euchologes du XVe siècle. Dmitrievskii, dans son ouvrage, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 622-623, donne le texte de celle qui se trouve dans le *Sinaiticus 1006*, fol. 42 v°. Tout métropolite élu dans le patriarcat de Jérusalem devait la réciter, à son ordination : Πρὸς τούτοις στέργω καὶ ἀποδέχομαι καὶ τὰς κατὰ Κωνσταντινούπολιν συγκροτηθείσας συνόδους ἔν τε τῷ περιωνύμῳ ναῷ τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ Λόγου σοφίας καὶ ἐν τῷ θεοφρουρήτῳ παλατίῳ ναῷ κατὰ τοῦ Καλαβροῦ Βαρλαὰμ καὶ τοῦ μετ' ἐκεῖνον τὰ ἐκείνου φρονοῦντος... Ἀκινδύνου, etc. Certains théologiens de la secte allèrent même jusqu'à donner le titre d'œcuménique au concile de juin 1341, sous Andronic III, à cause évidemment du τόμος συνοδικός, dont nous avons raconté la genèse. C'est ce que fait Nil, métropolite de Rhodes, dans la seconde moitié du XIVe siècle. Cf. son opuscule, *De sanctis et œcumenicis synodis enarratio synoptica*, éd. Woel et Justel, *Bibliotheca juris canonici veteris*, t. II, Paris, 1651, p. 1160.

Les patriarches œcuméniques, à partir de Calliste Ier, essayèrent de faire accepter la doctrine nouvelle par les autres patriarcats orientaux et par les métropoles les plus lointaines soumises à leur juridiction. Ils n'y réussirent pas du premier coup. Pendant assez longtemps, le patriarcat d'Antioche resta rebelle à toute innovation. On s'y souvenait sans doute de la condamnation portée par le patriarche Ignace contre Palamas, en novembre 1344. Mais, avant la fin du XIVe siècle, le palamisme y était déjà victorieux, comme nous le voyons par la profession de foi de Michel II, datée du 7 février 1395. Cf. Miklosich et Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, t. II, Vienne, 1862, p. 248-249. Nicéphore Grégoras nous apprend que le métropolite de Kiev repoussa, au début, avec vigueur les tomes palamites, que lui envoya le patriarche Calliste, et en réfuta la doctrine dans sa réponse. *Histor. byzant.*, l. XXVI, 22, *P. G.*, t. CXLIX, col. 96-97. Des résistances semblables se manifestèrent dans les métropoles soumises à l'autorité des Latins et dans certaines autonomies ecclésiastiques, comme l'Église de Chypre. Mais, peu à peu, elles s'atténuèrent et finirent par disparaître complètement. Les cas de retour de « l'hérésie barlaamite » à l'orthodoxie palamite sont assez fréquents dans la seconde moitié du XIVe siècle. Cf. Miklosich et Müller, *op. cit.*, t. I, p. 501-505, 530, 568, 574; t. II, p. 267, 295-296, où l'on trouvera sept cas d'abjuration de cette nature entre les années 1369-1397. Nous voyons par le même recueil que les patriarches œcuméniques de cette époque font profession de foi palamite en prenant possession de leur siège. *Ibid.*, t. II, p. 112-114, 293-295. Cf. Porphyre Ouspenskii, *op. cit.*, t. III, p. 786-797.

Les anathématismes et les acclamations insérés au *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie sont l'expression de ce palamisme officiel. Les principales thèses de Grégoire Palamas y sont canonisées : 1. La lumière qui brilla au Thabor, lors de la Transfiguration du Sauveur, est déclarée n'être ni une créature, ni l'essence de Dieu, mais la grâce et l'illumination incréée et physique jaillissant éternellement et sans séparation de l'essence divine elle-même : μήτε κτίσμα εἶναι θειότατον ἐκεῖνο φῶς μήτε οὐσίαν Θεοῦ, ἀλλ' ἄκτιστον καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἔλλαμψιν ἐξ αὐτῆς τῆς θείας οὐσίας ἀχωρίστως ἀεὶ προϊοῦσαν (1er anathématisme). — 2. Il y a en Dieu deux choses inséparables : l'essence et l'opération physique et substantielle découlant de l'essence suivant la relation de cause à effet. L'essence est imparticipable, l'opération est participable; l'une et l'autre sont incréées et éternelles : κατὰ τὸ τῆς Ἐκκλησίας εὐσεβὲς φρόνημα ὁμολογοῦμεν οὐσίαν ἐπὶ Θεοῦ καὶ οὐσιώδη καὶ φυσικὴν τούτου ἐνέργειαν... εἶναι καὶ διαφορὰν ἀδιάστατον κατὰ τὰ ἄλλα καὶ μάλιστα τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν, καὶ ἀμέθεκτον καὶ μεθεκτόν, τὸ μὲν τῆς οὐσίας, τὸ δὲ ἐνεργείας (2e anathématisme). — 3. Cette distinction réelle entre l'essence et l'opération ne détruit pas la simplicité de Dieu, comme l'enseignent les saints et le pieux sentiment de l'Église, κατὰ τὰς τῶν ἁγίων θεοπνεύστους θεολογίας καὶ τὸ τῆς Ἐκκλησίας εὐσεβὲς φρόνημα, μετὰ τῆς θεοπρεποῦς ταύτης διαφορᾶς καὶ τὴν

θείαν ἁπλότητα πάνυ καλῶς διασώζεσθαι (4e anathématisme). — 4. Le mot de θεότης ne s'applique pas seulement à l'essence divine, mais se dit aussi de son opération, d'après l'enseignement inspiré des saints et le sentiment de l'Église. — 5. La lumière thaborique est la gloire ineffable et éternelle du Fils de Dieu, le royaume de Dieu promis aux saints, l'éclat avec lequel il paraîtra au dernier jour pour juger les vivants et les morts : δόξαν ἀπόρρητον τῆς θεότητος, ἄχρονον τοῦ Υἱοῦ δόξαν καὶ βασιλείαν Θεοῦ καὶ κάλλος ἀληθινὸν καὶ ἐράσμιον (6e acclamation).

Telle est la doctrine, présentée comme un développement et une explication du VIe concile, que Grégoire Palamas et ses disciples ont réussi à faire adopter par l'Église byzantine, grâce à l'intervention du pouvoir séculier représenté par Jean Cantacuzène. Jean V seul eût pu, par la force, rétablir l'ancienne orthodoxie. Comme il ne le fit pas, le triomphe du palamisme était fatal. Le fait que les Latins et les *Latinophrones* lui étaient nécessairement hostiles, loin de lui nuire, contribua à son succès. Latinisme et antipalamisme ne firent bientôt plus qu'un dans l'esprit du grand nombre.

IV. Les principaux défenseurs du palamisme aux xive et xve siècles. Le palamisme mitigé. — La controverse palamite a donné naissance à une littérature théologique considérable, dont on n'a pas encore dressé l'inventaire complet et qui est pour la plus grande partie inédite. Sectateurs et adversaires de Palamas ont rivalisé de fécondité, et l'on est vraiment surpris qu'un si maigre sujet que celui de la nature de la lumière thaborique ait pu passionner à ce point les Byzantins des xive et xve siècles, alors que les Turcs leur enlevaient les derniers lambeaux de leur empire. Notre intention n'est point ici de signaler tous les monuments de cette controverse. Il nous suffira de donner une vue d'ensemble sur la marche de la querelle, la physionomie des principaux combattants, l'opposition de leurs doctrines et aussi les nuances plus ou moins accusées qui, dans un même camp, ont parfois séparé des compagnons d'armes. Occupons-nous pour commencer des principaux représentants du palamisme.

1° Le palamisme authentique, cela va sans dire, doit être cherché dans les œuvres mêmes de *Grégoire Palamas*. Nous en avons parlé suffisamment à l'article précédent. Inutile d'y revenir. Remarquons seulement qu'il faut distinguer dans ce système, tel qu'il a été élaboré par son auteur, deux choses : le fond de la doctrine et la terminologie. Pour ce qui regarde le fond, Palamas a eu beaucoup de disciples; pour ce qui est des formules, on n'en trouve presque aucun. Les principaux théologiens palamites que nous connaissons donnent sans doute à leur maître de grands éloges; ils l'honorent comme un saint et saluent en lui le grand défenseur de l'orthodoxie, qui ne le cède en rien aux docteurs les plus illustres de l'ancienne Église. Aucun d'entre eux pourtant, pas même le fidèle Philothée Kokkinos, n'emploie habituellement ses formules les plus criardes; pas un qui nous parle, par exemple, de la θεότης ὑπερκειμένη et de la θεότης ὑφειμένη; qui nous dise que la première s'élève à l'infini au-dessus de la seconde; qu'il y a une multitude de θεότητες ὑφειμέναι, ἀνούσιοι ou ἐνούσιοι; que les saints, par la participation à la grâce incréée, deviennent incréés et éternels, ἄκτιστοι, ἀΐδιοι. Il y a donc eu, dès le début, et du vivant même de Palamas, une édulcoration de son système pour ce qui regarde les formules. Lui-même, au concile de 1351, parut, un moment, renoncer à l'emploi du pluriel θεότητες. Plusieurs antipalamites ont signalé cette reculade des disciples devant les audaces du maître. Cf. Jean Cyparissiotès, *Palamiticarum transgressionum*, l. I, sermo I, c. 2, *P. G.*, t. CLII, col. 676; Manuel Caléeas, *De essentia et operatione*, *P. G.*, *ibid.*, col. 336 B : καὶ ἴσως μετ' ἐκεῖνον οἱ τοῖς ἐκείνου συνηγορεῖν βουλόμενοι... οὐκ ὀλίγον τῶν τοιούτων ὑφεῖλον. Mais pas n'est besoin de recourir aux antipalamites pour mettre ce fait en évidence. Le *cod. 135* de la grande laure Saint-Athanase au mont Athos contient, fol. 776 v° sq., une curieuse lettre de l'empereur Jean Cantacuzène, malheureusement incomplète du début, adressée à un évêque, après le concile de 1351, où ce grand protecteur du palamisme dit anathème à quiconque emploie plusieurs des formules chères à Palamas. Il écrit, par exemple : « Nos adversaires nous accusent de placer en Dieu deux divinités, l'une, qui est essence, l'autre, qui n'est pas essence; et je réponds : Anathème à qui pense cela : λέγουσιν ὡς δῆθεν δοξάζομεν ἡμεῖς ἐπὶ Θεοῦ δύο θεότητας, μίαν οὐσίαν, καὶ ἑτέραν ἀνούσιον· ἐφ' ᾧ καὶ λέγω ἐγώ, ὅτι ὑπὸ ἀνάθεμα ἔστω ὁ τοῦτο φρονῶν. » Et encore : « Ils prétendent que nous disons que ceux qui participent aux divinités inférieures deviennent, sans commencement, incréés et éternels, et je dis anathème à qui a pareil sentiment : Ἔτι λέγουσιν ὅτι λέγομεν ὡς τοὺς μετέχοντας τῶν ὑφειμένων θεοτήτων ἀνάρχους καὶ ἀκτίστους καὶ ἀϊδίους γενέσθαι· καὶ λέγω ὅτι ἀνάθεμα ἔστω ὁ τοῦτο φρονῶν. — Ils disent encore que nous affirmons qu'il y a en Dieu de nombreuses et différentes facultés et opérations. Anathème à qui pense de la sorte! Mais nous confessons trois hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit, une seule essence et puissance et opération, et non plusieurs différant les unes des autres, comme nous le font dire ces calomniateurs : μίαν δὲ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, καὶ οὐ πολλὰς διαφερούσας ἀλλήλων, ὡς οὗτοι οἱ μάταιοι διαβάλλουσιν. » Cantacuzène a beau protester : on peut lui montrer que les expressions sur lesquelles il jette l'anathème se trouvent dans Palamas à peu près dans les mêmes termes.

Les formules mises à part, il faut reconnaître que la plupart des théologiens palamites des xive et xve siècles retiennent ce qui constitue le fond de la doctrine du maître. Comme lui, ils conçoivent Dieu d'une manière anthropomorphique, et placent en lui la composition métaphysique d'essence et de personne, de substance et d'accident. Tous enseignent les propositions exprimées dans les anathématismes et les acclamations du *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie.

2° C'est un fidèle disciple de Palamas que ce moine *David Dishypatos* dont nous avons déjà signalé, col. 1754, le court opuscule sur l'origine de la controverse, et dont le *cod. Paris. græc. 1247*, fol. 1-51 v°, nous a conservé un *Traité sur les blasphèmes de Barlaam et d'Acindyne*, adressé à Nicolas Cabasilas. Pour lui, la comparaison du soleil et de ses rayons rend bien l'idée qu'il faut se faire de l'unique essence divine et de ses multiples opérations, ainsi que de leurs relations.

3° *Philothée Kokkinos*, un autre disciple de la première heure, est, plus que Palamas lui-même, le théologien du palamisme officiel. C'est lui qui a rédigé le τόμος ἁγιορειτικός, les anathématismes contre Barlaam et Acindyne, le tome de 1351, avec la collaboration de Nil Cabasilas, cf. *P. G.*, t. CLI, col. 677 D; lui qui a glissé la doctrine nouvelle dans la profession de foi des évêques; lui qui a canonisé Palamas, écrit sa vie et composé en son honneur l'office que chante encore l'Église gréco-russe. De ses nombreux écrits de controverse antipalamite seuls sont publiés les quinze livres contre Nicéphore Grégoras. Dans *P. G.*, t. CLI, col. 773-1186, d'après la mauvaise édition de Dosithée, Τόμος ἀγάπης. Il faut noter que les deux λόγοι et l'ἐπίλογος donnés en appendice, col. 1139-1186, constituent en réalité les trois premiers livres de l'ouvrage contre Grégoras, qui compte ainsi quinze livres, comme l'indiquent plusieurs manuscrits. Cf. G. Mercati, *Noti-*

zie di Procoro e Demetrio Cidone, di Manuele Caleca, di Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV, Rome, 1930, p. 245. Voir l'article : PHILOTHÉE KOKKINOS.

4° Après Philothée, c'est bien *Jean Cantacuzène* qui mérite la première place parmi les théologiens palamites. Sans doute, comme nous l'avons montré plus haut, il sacrifie et réprouve plusieurs des formules du maître; sans doute aussi, quand il discute avec un Latin comme Paul, archevêque de Smyrne, puis patriarche de Constantinople, il mitige autant qu'il peut le fond même de la doctrine, usant d'artifices et de réticences. Mais il n'en maintient pas moins les thèses principales du tome de 1351. C'est après avoir abdiqué et s'être fait moine qu'il a pris la plume pour défendre la doctrine qu'il avait fait triompher par la force, alors qu'il était basileus. Son principal ouvrage en la matière est une longue réfutation des Παλαμιτικαὶ παραδόσεις de Jean Cyparissiotès, contenue dans le *cod. Laurentianus VIII, 8.* Le prologue seul, qui est un court aperçu historique de la controverse, a été publié dans *P. G.*, t. CLIV, col. 694-700 : Προοίμιον εἰς τοὺς παρὰ τοῦ μονάχου Χριστοδούλου συγγραφέντας λόγους κατὰ τῆς τοῦ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου αἱρέσεως. Cantacuzène controversiste s'appelle, en effet, tantôt le moine Joasaph, tantôt le moine Christodoulos, et quelquefois, il garde l'anonymat. Ses autres écrits polémiques, tous inédits, sont : 1. Une *Réfutation de Prochoros Cydonès*, contenue dans le *Paris. 1241;* 2. Une *Réfutation d'Isaac Argyros*, dans le *Paris. 1242*, fol. 9-70, et dans d'autres manuscrits. L'ouvrage a été écrit à la suite d'une discussion avec le moine Argyros, qui a soutenu que la grâce et les sept dons du Saint-Esprit sont créés. Cantacuzène enseigne qu'ils sont incréés et éternels, tout comme la lumière thaborique. 3. Une *Apologie de la doctrine palamite* adressée à Paul, patriarche latin de Constantinople, et comprenant quatre lettres dogmatiques écrites en réponse aux questions du patriarche. Cette correspondance avec le prélat latin est fort intéressante, et nous aurons à y revenir tout à l'heure. Cantacuzène y atténue tant qu'il peut la distinction réelle posée par Grégoire Palamas entre l'essence de Dieu et son opération, au point qu'en certains passages, il paraît n'admettre que ce que nous appelons une distinction virtuelle. Mais en d'autres, il maintient la thèse palamite, dit, par exemple, que l'οὐσία et l'ἐνέργεια diffèrent entre elles κατὰ τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτίατον, et que l'essence reste inaccessible, invisible, imparticipable, tandis que l'opération est participable. Ce qu'il rejette catégoriquement, c'est la formule chère à Palamas : θεότης ὑπερκειμένη, θεότης ὑφειμένη, et il fait remarquer que cette expression ne se trouve pas dans le tome de 1351 : οὔτε ἐν τῷ τόμῳ εὕροι τις ἂν ὑφειμένην θεότητα, οὔτε παρ'ἡμῶν λέγεται. Voir la correspondance en question dans le *Barocc. 193*, fol. 307-354.

5° A côté de Cantacuzène il faut nommer *Théophane, métropolite de Nicée*, qui prit part à la correspondance échangée entre l'ancien basileus et le patriarche Paul. Le *cod. Pantaleim. Athonensis 179*, fol. 108 sq., nous a conservé, en effet, une réponse aux questions de Paul, écrite par lui au nom de Cantacuzène : Ἐπιστολὴ ἐν ἐπιτόμῳ δηλοῦσα τίνα δόξαν ἔχει ἡ καθ'ἡμᾶς Ἐκκλησία περὶ τῶν παρὰ τοῦ Παύλου προενηνεγμένων ζητήσεων συγγραφεῖσα παρὰ Θεοφάνους ἐπισκόπου Νικαίας ὡς ἐκ προσώπου τοῦ βασιλέως. Comme le basileus, au nom de qui il parle, Théophane minimise la distinction palamite, mais non pas au point de la rendre acceptable pour un catholique; car il nie qu'en Dieu le possesseur et la chose possédée soient la même chose (καὶ ἐν θείοις ἀδύνατόν ἐστι τό τε ἔχον καὶ τὸ ἐχόμενον ταὐτόν τι πρᾶγμα εἶναι καθὸ ἔχει καὶ ἔχεται), et assimile la distinction entre l'essence et l'opération à la distinction des personnes divines entre elles. Il s'étend longuement sur la fameuse comparaison entre le disque solaire et ses rayons, et la trouve adéquate pour exprimer la distinction entre l'οὐσία et l'ἐνέργεια divines en tant qu'elle indique que les deux sont inséparables et constituent deux réalités différentes : οὐ μόνον κατὰ τὸ ἀχώριστον τῆς οὐσίας καὶ ἐνεργείας συμβάλλεται τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ διάφορον τῶν πραγμάτων.

Le métropolite de Nicée ne se contente pas d'envoyer au patriarche Paul la courte réponse dont nous venons de parler. Questionné peut-être de nouveau lui-même par le prélat, il lui adressa un assez long ouvrage en cinq livres sur le même sujet, qu'on trouvera dans le *Paris. 1249*, fol. 26-112 v°.

6° *Les deux Cabasilas*, Nil et Nicolas, l'oncle et le neveu se convertirent eux aussi au palamisme. C'est avec Nil, et non avec Nicolas, comme l'a écrit Boivin dans son édition de l'*Histoire byzantine* de Grégoras, que ce dernier eut une longue discussion sur les thèses palamites rapportée aux livres XXII-XXIV, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1328-1450. Nil ne trouve rien de répréhensible dans la doctrine de Palamas. Il enseigne en particulier que la grâce et les sept dons du Saint-Esprit sont incréés. Signalons de lui l'opuscule suivant, contenu dans le *Vaticel. 87*, fol. 428-433 v° : Λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβανομένην φωνὴν παρὰ τῶν αἱρετικῶν Ἀκινδυνιανῶν τοῦ θείου Γρηγορίου τοῦ Νύσσης λέγοντος· ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν, καὶ ὅτι οὐχ ἡ τοῦ Θεοῦ φύσις ἄκτιστος μόνη, ἀλλὰ σὺν αὐτῇ καὶ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ ἰδιώματα. Ce titre seul nous indique que Nil est bien un disciple authentique de Palamas.

De son neveu Nicolas, qui s'est heureusement illustré par d'autres ouvrages, nous connaissons l'opuscule intitulé : Κατὰ τῶν τοῦ Γρηγορᾶ ληρημάτων, contenu dans l'excellent *Paris. 1213*, fol. 282-284 v°.

7° Signalons encore parmi les théologiens palamites du XIVe siècle, *Philothée, métropolite de Sélivri*, qu'il faut se garder de confondre avec son contemporain, Philothée Kokkinos. Sous le titre : Διάλογος περὶ θεολογίας δογματικῆς, cet auteur a composé un vrai drame sur la controverse palamite, d'où la note comique, voire même un grain de persiflage, ne sont pas absents. Prennent part à l'action une douzaine de personnages, plus un chœur de sophistes, qui joue le rôle d'arbitre et de conseiller, et pousse de temps en temps des exclamations pittoresques comme on en trouve dans les chœurs de Sophocle, d'Euripide ou d'Aristophane : Ὑπέρευγε, ἰού, ἰού, φεῦ, φεῦ, exclamations qui viennent heureusement rompre l'exposé ardu des thèses théologiques et égayer les spectateurs. Après une scène d'introduction entre Mercourios, Philothée et Sophianos, paraissent Barlaam et Grégoras, qui nous donnent une répétition de la dispute racontée dans le *Florentios* de Grégoras. Vainqueur sur la grammaire, l'astronomie et la géométrie, Grégoras est battu par le Calabrais sur la dialectique et la philosophie. Après cette scène, d'un comique achevé, commencent les dialogues sur la théologie entre partisans et adversaires de Palamas. Barlaam, Palamas, Acindyne, Grégoras, Cantacuzène, le patriarche (qui doit être Isidore, ou Calliste), Isaac Argyre, Atouémès, Dexios, Philothée exposent tour à tour leurs opinions. C'est, comme de juste, Palamas qui parle le plus souvent. Le chœur des sophistes ne lui ménage pas les applaudissements, mais on a l'impression qu'ils sont un peu ironiques. Ce qu'il y a de remarquable dans cette curieuse composition, c'est l'exactitude avec laquelle y sont rapportées les opinions et la physionomie intellectuelle et morale de chacun des personnages. Elle constitue, à ce point de vue, un excellent résumé

de toute la controverse palamite. Mais après l'avoir parcourue, on ne peut s'empêcher de penser que son auteur était quelque peu sceptique à l'endroit des thèses de Palamas. La pièce se trouve dans le *Patmiacus 366*, fol. 369-411.

8° Au xve siècle, la controverse n'est pas encore complètement éteinte. Il se rencontre encore à Byzance des barlaamites et des acindynistes, et nous voyons plusieurs théologiens s'occuper de les réfuter. *Siméon de Thessalonique*, dans son *Dialogue contre les hérésies*, parle en termes fort sévères des antipalamites. Il est vrai qu'il leur prête des erreurs qu'ils n'ont jamais enseignées, par exemple celle-ci : μηδεμίαν δύναμιν προσεῖναι λέγοντες τῷ Θεῷ. *Dialogus contra hæreses*, c. xxx-xxxi, *P. G.*, t. clv, col. 144-158.

9° C'est un vrai disciple de Palamas que nous trouvons en *Joseph Bryennios*. Nous avons un de ses sermons prêché à la cour, où il cherche à prouver par le témoignage de dix-sept docteurs, parmi lesquels les saints apôtres Jean, Pierre et Paul, que l'opération divine, la grâce et la lumière du Thabor sont incréées et que les élus, au ciel, voient non l'essence divine, mais sa lumière. Il enseigne aussi explicitement que les hypostases divines diffèrent réellement de l'essence divine et sont autre chose qu'elles : « De même, dit-il, qu'en affirmant en Dieu une seule essence, qui est autre chose que les trois hypostases, et trois hypostases, nous n'introduisons pas de composition en Dieu et nous ne constituons pas de quaternité; de même en plaçant en Dieu une opération, ἐνέργεια, qui est autre chose que l'essence et les trois hypostases, nous ne le faisons pas composé : οὐσίαν λέγοντες ἐν τῷ Θεῷ μίαν, ἄλλο τι οὖσαν παρὰ τὰς κατ'αὐτὸν ἁγίας τρεῖς ὑποστάσεις, οὔτε σύνθεσιν, οὔτε τετράδα ποιοῦμεν. » Λόγος περὶ θείας ἐνεργείας, dans Ἰωσὴφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ εὑρηθέντα, éd. Eugène Bulgaris, t. ii, Leipzig, 1768, p. 112-140; voir en particulier p. 118-123. Ailleurs, il reproche à saint Thomas d'Aquin comme un blasphème d'enseigner qu'en Dieu l'essence s'identifie avec la puissance et l'opération et avec chaque personne prise à part, et qu'elle peut être vue par les saints : Διάλεξις πρώτη περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, *Œuvres*, t. ii, p. 414. Voir aussi son *Discours sur la Transfiguration*, t. iii, p. 25-36.

10° Un autre palamite rigide est *Marc d'Éphèse*, qui a consacré le plus long de ses ouvrages à réfuter l'écrit de Manuel Calécas : Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας. Cf. article Marc Eugénicos, t. ix, col. 1981-1983, où cet ouvrage est décrit avec la doctrine qu'il expose. Il est encore inédit, sauf pour ce qui regarde la troisième partie : Κεφάλαια συλλογιστικὰ κατὰ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν καὶ πρὸς Λατίνους περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, publiée par Séraphin de Pisidie, dans l'édition d'Eustratios Argentis : Βιβλίον καλούμενον Ῥαντισμοῦ στηλίτευσις, Leipzig, 1748, p. 221-227, puis par W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas*, Greifswald, 1849, p. 217-233. Faisons remarquer que ces éditions ne donnent pas tous les κεφάλαια, en particulier celui que nous avons cité à l'article Palamas, col. 1760.

11° Versé comme il l'était dans la connaissance de la scolastique latine et en particulier de la théologie thomiste, *Georges Scholarios* devait être assez embarrassé par la doctrine de son Église sur la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération et sur la lumière thaborique incréée. Cet embarras est visible dans les deux dissertations qu'il nous a laissées sur le sujet, l'une à l'allure polémique : Πρὸς κῦρ Ἰωάννην τὸν Βασιλικὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς τοῦ μακαρίου Θεοδώρου τοῦ Γραπτοῦ ῥήσεως, ἀφ' ἧς οἱ ματαιόφρονες Ἀκινδυνισταὶ θορυβοῦσιν, ἔτι δὲ καὶ περὶ ὧν οἱ αὐτοὶ περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου σοφίζονται; l'autre, irénique, intitulée : Περὶ τοῦ πῶς διακρίνονται αἱ θεῖαι ἐνέργειαι πρός τε ἀλλήλας καὶ τὴν θείαν οὐσίαν, ἧς εἰσιν ἐνέργειαι, καὶ ἐν ᾗ εἰσιν. Cf. *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. iii, Paris, 1930, p. 204-239. Dans la première, écrite en 1445, où notre théologien aborde l'exégèse d'un des principaux textes patristiques apportés par les antipalamites contre la théologie de Palamas (passage qui appartient non à Théodore Graptos, comme le croyaient les Byzantins du xive et du xve siècle, mais à saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, cf. *Antirrheticus I adversus Constantinum Copronymum*, 41, *P. G.*, t. c, col. 304 C-305 A), la thèse palamite sur la lumière thaborique incréée et la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération est fortement mitigée, quoique non complètement abandonnée. Le passage capital est celui-ci : « Comme est la nature, ainsi est l'opération de Dieu; c'est-à-dire, puisque la nature est infinie, incréée et éternelle, l'opération l'est également, car en Dieu l'opération doit être sur le pied d'égalité avec la nature, contrairement à ce que l'on voit dans tous les autres êtres, en qui se rencontre une essence, puis une opération qui, bien que substantielle, rentre dans l'ordre des accidents. Voici comment on peut expliquer la chose : L'essence de Dieu est *formellement* infinie, mais son opération n'est pas *formellement* infinie, car plusieurs infinis sont impossibles. Mais, parce qu'elle a une seule existence avec l'essence, qui est infinie, l'opération est aussi infinie; de sorte que l'essence et l'opération, considérées comme telles, diffèrent entre elles comme l'infini et le non infini. L'infini, en effet, ne vient pas à la bonté de Dieu du concept de l'opération, mais s'attache à elle à cause de l'essence; au contraire, l'infinité convient à l'essence de Dieu par elle-même et à cause d'elle-même. Mais, par le fait que l'une et l'autre ont le même mode d'existence, ce qu'exige la simplicité divine, les deux constituent un seul infini et un seul Dieu, la distinction formelle ne pouvant ici introduire, ni une division, ni une composition des réalités, attendu que la nature divine est fondée sur un sujet unique et très simple : τῷ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον ἔχειν, τῆς θείας τοῦτ' ἀναγκαζούσης ἁπλότητος, ἕν τε ἄπειρόν εἰσιν ἄμφω καὶ εἷς Θεος, τῆς εἰδικῆς διακρίσεως οὔτε διαίρεσιν ἐκεῖ πραγμάτων οὔτε σύνθεσιν δυναμένης ἐργάζεσθαι, ἅτ' ἐφ' ἑνὸς ὑποκειμένου καὶ ἁπλουστάτου τῆς θείας φύσεως ἱδρυμένης. » *Op. cit.*, p. 225-226. Avouons que ce langage n'est pas la limpidité même, et Scholarios n'est plus là pour nous l'expliquer. Si nous l'entendons bien, le théologien byzantin rejoint ici, à peu de distance près, *la distinction formelle a parte rei* de Duns Scot. Le mot même de *distinction formelle* s'y trouve et doit venir de Scot lui-même, que Scholarios n'ignorait pas. Cette interprétation est d'autant plus plausible que notre théologien prêtait aux acindynistes, qu'il combat ici, le pur nominalisme. D'après lui, entre l'essence de Dieu et son opération et ses divers attributs, ils ne posaient qu'une pure distinction de raison, la *distinctio rationis ratiocinantis* de nos scolastiques : ἠγνόουν δὲ ἄρα, ὡς ἔοικε, τίς τέ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἡ τῆς ἐπινοίας διάκρισις, ὅτι ὅρων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ὑπ' αὐτῆς πεποιημένων ἢ πεπλασμένων. *Ibid.*, p. 212, § 5. Pour lui, il affirme que, antérieurement à toute opération de notre esprit, les divers attributs de Dieu se distinguent *formellement*, εἰδικῶς, de l'essence divine et entre eux. Cette distinction *formelle*, il l'appelle aussi *réelle*, πραγματική; mais c'est une distinction réelle *plus faible* que celle qui distingue les personnes divines entre elles : τῆς δὲ πραγματικῆς ἐκείνης αὖθις ἀδρανεστέραν, ᾗ τὰ θεῖα διακρίνονται πρόσωπα. *Ibid.*, p. 215, § 6. Parmi les palamites, Scholarios est seul à s'exprimer ainsi. Il a beau, dans l'opuscule dont nous parlons, s'en rapporter à Palamas et faire son éloge. Il est trop évident que nous sommes loin du ver-

biage anthropomorphique du théologien hésychaste et des distinctions réelles enseignées par ses vrais disciples. Sa distinction réelle à lui équivaut à peu près à la *distinctio virtualis cum fundamento in re* du commun des théologiens catholiques, et celle-ci, à notre avis, ne diffère pas, pour le fond, de la *distinction formelle a parte rei* de Scot.

Reste la question de la lumière thaborique incréée. Scholarios la maintient dans son premier opuscule; mais il l'explique en fonction de la théorie générale sur le rapport entre l'essence et les attributs, et il l'identifie en fait avec la divinité elle-même. La vision du Thabor fut une manifestation de la divinité : τὰ δ'ἐν τῷ ὄρει γινόμενα τότε αὐτὸ τοῦτο θεότητος ἐπίδειξις ἦν. Par un miracle très rare, les apôtres, sur le Thabor, jouirent de la vision béatifique et possédèrent pour un instant le royaume de Dieu : ταύτην τὴν βασιλείαν ἐνίοις αὐτῶν καὶ πρὸ τοῦ θανάτου διὰ τὴν τῆς οἰκονομίας ἀνάγκην ἐπηγγείλατό τε δείξειν καὶ ἔδειξεν. *Ibid.*, § 8, p. 221.

L'opuscule polémique dont nous venons de parler fut écrit en 1445, alors que l'auteur était dans tout le feu de la controverse contre les Latins. L'autre dissertation sur l'essence divine et ses opérations est postérieure à la prise de Constantinople. Scholarios avait sans doute lu plus attentivement, dans l'intervalle, les deux « Sommes » de saint Thomas d'Aquin, dont il nous a laissé un résumé en grec, écrit de sa main. Ce qui est sûr, c'est que la doctrine exprimée dans ce second opuscule, d'où toute polémique est absente, se rapproche encore davantage de la solution catholique. Tout d'abord, on n'y fait nulle mention de la lumière thaborique. De plus, l'auteur, avant de donner sa solution, examine les diverses sortes de distinctions réelles et mentales. Il peut ensuite se prononcer sur la question avec une plus grande précision. « Les divines perfections ou opérations, dit-il, se distinguent entre elles et de l'essence où elles sont; mais cette distinction n'est ni complètement réelle comme celles qui se trouvent dans les autres êtres, ni seulement mentale. La distinction pleinement réelle détruirait la simplicité divine; la distinction purement mentale rendrait vaine et superflue notre théologie. Cette distinction, du point de vue de la réalité, est inférieure à la distinction qui existe entre les personnes divines entre elles. Elle est dite réelle en tant qu'elle s'oppose à la distinction de pure raison. Le concept de chacune des perfections est distinct réellement du concept des autres. C'est en ce sens qu'elles se distinguent réellement et formellement, et ne sont pas le pur produit de notre esprit : διακρίνονται δὲ οὔτε πάντα πραγματικῶς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων τῶν ἐν τοῖς οὖσιν οὕτω διακρινομένων διάκρισιν, οὔτε κατ'ἐπίνοιαν μόνην... Ἑκάστη τῶν θείων ἐνεργειῶν πρᾶγμά ἐστιν ἐν τῷ Θεῷ κατὰ λεπτοτέραν τοῦ πράγματος ἔννοιαν, ὅτι δῆλον ὅτι τι τοῦ πράγματός ἐστι κἀν τῷ πράγματι πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῶν δευτέρων νοητῶν. *Op. cit.*, p. 235-239.

Le vrai palamisme, on le voit, se dissout sous l'analyse de l'aristotélicien élève de saint Thomas qu'est Georges Scholarios. Nous avons un autre indice de sa pensée dernière. Dans son résumé des deux « Sommes » de l'Ange de l'École, il note sans doute, dans la préface, que saint Thomas s'écarte de l'orthodoxie byzantine sur les deux points de la procession du Saint-Esprit et de la distinction de l'essence de Dieu et de ses opérations. Mais, alors qu'il passe les articles qui traitent de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, il résume fidèlement et sans aucune note les nombreux articles où le théologien latin affirme l'identité réelle, en Dieu, de l'essence et des attributs et opérations, et aussi l'identité réelle de chaque personne avec l'essence. N'est-ce pas nous avouer implicitement qu'il souscrit à la doctrine thomiste et qu'il est, au fond, très embarrassé par le palamisme officiel, auquel sa raison répugne?

V. Les principaux adversaires du palamisme. Leur doctrine sur la lumière thaborique. — Si le palamisme recruta de fervents adhérents dans la Byzance du XIVe siècle, il y rencontra aussi de nombreux et terribles adversaires, qui en auraient sans doute triomphé sans l'intervention du bras séculier. Une liste de ces adversaires, d'ailleurs incomplète, nous a été conservée dans le *Vatic. græc. 1096*, fol. 29 v°, qui est du dernier quart du XIVe siècle. Nous y relevons, entre autres noms, les suivants, qui ont pris une part active à la controverse : Barlaam, Grégoire Acindyne, Nicéphore Grégoras, le hiéromoine Niphon, le philosophe Georges Lapithès, Jean Caléécas, Ignace, patriarche d'Antioche, Matthieu d'Éphèse, le hiéromoine Prochoros Cydonès. Cf. Giovanni Mercati, *op. cit.* Il faut y ajouter : Atouémès, Théodore Dexios, Isaac Argyros et les unionistes Démétrius Cydonès, Jean Cyparissiotès et Manuel Calécas.

De Barlaam nous avons déjà suffisamment parlé. Nous avons montré comment, dès le début de la querelle, il avait été lâché par tout le monde, même par Acindyne, et par celui-ci moins à cause du fond de sa doctrine sur la nature de la lumière thaborique que pour la manière dont il s'était exprimé. Aussi bien les palamites ne s'arrêtèrent pas à ces divergences superficielles, et ils traitèrent de barlaamites tous ceux qui n'admirent pas une distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération, ainsi que l'existence d'une lumière divine éternelle et d'une grâce incréée.

Avant de parler des principaux défenseurs de l'orthodoxie et de la saine philosophie contre les innovations de Palamas, remarquons qu'il ne faut pas juger de leur véritable doctrine d'après les dires des théologiens palamites. Si nous en croyions ceux-ci, Acindyne, Jean Calécas, Grégoras et les autres auraient enseigné le pur nominalisme. Ils auraient dénié à Dieu l'activité et l'opération et en auraient fait une nature inerte; ou bien ils auraient rabaissé au rang des choses créées l'action de Dieu et tous ses attributs relatifs et opératifs. Toutes ces imputations sont à mettre sur le compte de la polémique déloyale, qui, pour mieux écraser l'adversaire, lui prête des insanités. Nous ne voulons pas dire par là que tous les antipalamites aient été irréprochables dans la manière de s'exprimer sur Dieu et ses attributs; que tous aient eu l'esprit suffisamment délié pour faire les distinctions nécessaires et réduire à néant les objections parfois subtiles et embarrassantes de Palamas et de ses disciples. La plupart des Byzantins n'étaient pas initiés à la méthode scolastique de l'Occident, et telle équivoque qu'un docteur en Sorbonne eût déchirée comme une toile d'araignée par une distinction appropriée a pu laisser muet un Nicéphore Grégoras. Mais les adversaires du palamisme ont eu assez de philosophie et de théologie pour maintenir l'absolue simplicité de l'Être divin et refuser à tout autre qu'à lui les épithètes d'incréé et d'éternel.

Il y a du reste une différence marquée entre l'attitude des antipalamites de la première heure et celle qu'ont tenue les polémistes de la seconde phase de la controverse. Les premiers, c'est-à-dire Acindyne, Jean Calécas, Théodore Dexios, Matthieu d'Éphèse et même Nicéphore Grégoras, sont préoccupés d'éviter toute innovation doctrinale et de s'en tenir, en fait de dogme, aux enseignements du symbole et des sept conciles œcuméniques. Cette attitude leur est commandée et par la défense portée par le τόμος συνοδικὸς et par la prétention de Palamas et des siens de développer et d'expliquer les antiques définitions. Ce sont des conservateurs résolus, qui ne veulent même pas se poser la question de la nature de la lumière thaborique. Inter-

rogés sur ce point, ou ils refusent de répondre, comme ils le firent au concile de 1351; ou ils disent : « Si la lumière du Thabor était increée, il faut l'identifier avec Dieu lui-même, car Dieu seul est incréé; rien d'incréé en dehors de lui. Si vous posez une lumière réellement distincte de l'essence divine, nécessairement il faut la ranger parmi les choses créées. » En vertu du même principe, ils déclarent créés et la grâce divine et les sept dons du Saint-Esprit. Ils identifient avec l'essence divine l'opération divine considérée dans son *terminus a quo*, et la disent créée, si on la considère dans son *terminus ad quem*, c'est-à-dire dans ses effets. Les palamites se montrent incapables de saisir cette distinction pourtant si simple, et ils accusent leurs adversaires de versatilité et de contradiction; d'enseigner tantôt que la lumière thaborique est créée, tantôt qu'elle est increée; de réduire à l'état de créature l'opération divine, ou de la supprimer en l'identifiant avec l'essence.

1° L'attitude dont nous parlons a toujours été celle d'*Acindyne*. Il nous reste de lui, outre un certain nombre de lettres : 1. Trois confessions de foi, dont l'une adressée à l'impératrice Anne Paléologine. 2. Un *Exposé abrégé des délestables hérésies de Palamas*, Ἔκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων. 3. Une *Réfutation de la confession de foi de Grégoire Palamas*, Ἡ τοῦ Παλαμᾶ ὁμολογία ἀνεσκευασμένη. Cette réfutation vise non la confession de foi de Palamas présentée au concile de 1351, mais une autre formule antérieure. 4. Une *Réfutation de la lettre de Palamas à Acindyne envoyée de Thessalonique* un peu avant le concile de 1341, Ἐπιστολὴ τοῦ Παλαμᾶ ἀνεσκευασμένη, ἣν ἀπὸ Θεσσαλονίκης ἀπέστειλεν τῷ Ἀκινδύνῳ, où le théologien hésychaste expose son système avec les formules les plus audacieuses. 5. Un *Rapport au patriarche Jean et à son synode racontant les origines de la querelle entre Barlaam et Palamas*, Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν σύνοδον, διεξιὼν ὅπως ἡ τοῦ Παλαμᾶ καὶ Βαρλαὰμ φιλονεικία τὴν ἀρχὴν συνέστη. Ce rapport, écrit vraisemblablement avant l'excommunication de Palamas (4 novembre 1344), est fort intéressant pour l'histoire des origines de la controverse, et nous l'avons mis à contribution dans notre étude. 6. Une autre *Exposition et réfutation des hérésies de Palamas*, Ἑτέρα ἔκθεσις καὶ ἀνασκευὴ τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων. 7. *Cinq autres discours antirrhétiques contre Palamas.* Tous ces écrits, sauf la *Profession de foi adressée à Anne Paléologine*, qui se trouve dans le *Barberinus 291*, fol. 218-222 v°, sont rassemblés dans le *Monacensis 223*, de 363 fol. (XVe siècle). Ils sont tous inédits.

On a été amené à porter, jusqu'ici, un jugement faux sur la théologie d'Acindyne par suite de l'attribution qui lui a été faite de l'ouvrage *De essentia et operatione*, qui appartient à Prochoros Cydonès. Loin d'être un *Latinophrone*, pénétré de la doctrine thomiste, c'est un Byzantin au rigide conservatisme, tout aussi ennemi des Latins que de Palamas, et qui s'en tient à la foi traditionnelle. Rien qui dénote, chez lui, la connaissance de la scolastique latine. Toutes ses formules, toutes ses expressions dérivent de la patristique grecque. La grande thèse qu'il soutient contre Palamas est celle-ci : Dieu est un être absolument simple, en qui tout s'identifie réellement à l'exception des propriétés hypostatiques : Ταὐτότης μόνη ἐν τῷ Θεῷ καὶ ἀπαραλλαξία πλὴν τῶν κατὰ τὰς τρεῖς θεαρχικὰς ὑποστάσεις ἰδιοτήτων, *Monac. 223*, fol. 19 v°. En lui, point d'élément primaire et d'élément secondaire. Rien d'incréé en dehors de lui. Il est le premier; tout ce qui vient après est créature; aucun intermédiaire entre le créateur et la créature. Rien d'éternel en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit : πᾶν τὸ ἔλαττον τοῦ Θεοῦ κτίσμα, καὶ μόνον τὸ θεῖον ἄκτιστόν τε καὶ ἄναρχον· καὶ Θεὸς μὲν πρῶτον, μετὰ δὲ τοῦτον κτίσις, διὰ μέσου δὲ τὸ σύμπαν οὐδέν, καὶ μόνη τῆς κτίσεως ὑπέρκειται ἡ θεία τε καὶ ἄκτιστος φύσις, καὶ οὐδὲν προαιώνιον πλὴν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.*, fol. 18 v°. Appuyé sur ce principe, il rejette par voie de conséquence toutes les thèses de Palamas : point de lumière divine increée, à moins qu'on ne l'identifie avec l'essence divine; point de dons du Saint-Esprit incréés, puisqu'ils sont multiples; point de grâce increée, puisque c'est un effet produit dans la créature. Quant à l'objet de la béatitude, c'est bien Dieu lui-même, c'est-à-dire sa nature, son essence, qui entre en communication avec la créature sanctifiée d'une manière incompréhensible et sans subir le moindre changement : τοῖς θεοφόροις πατράσιν ἑπόμενοι καὶ ἀναλλοιώτως καὶ ὑπὲρ αἴσθησιν καὶ νοῦν καὶ διάνοιαν δέχεσθαι φρονοῦμεν τοὺς ἁγίους τὴν ἁγίαν καὶ μακαρίαν οὐσίαν εἰς κοινωνίαν ἁγιασμοῦ. *Ibid.*, fol. 31 v°-32.

2° Le patriarche *Jean Calécas*, qui n'était point théologien de profession, a approuvé et fait sienne la doctrine d'Acindyne. L'ouvrage qu'il présenta à l'impératrice en guise d'apologie (voir plus haut, col. 1787) était un recueil d'écrits composés par Acindyne et par des confesseurs et des professeurs nommés par lui. Le tome du synode de février 1347 qui le déposa nous a conservé quelques-uns des anathématismes lancés par lui contre les palamites : « Anathème à ceux qui osent dire que la gloire de la divinité du Christ est différente de l'essence de Dieu. — Anathème à ceux qui osent dire que la grâce divine est increée et diffère cependant de l'essence de Dieu. — Anathème à ceux qui disent que la divinité increée peut être saisie par des yeux corporels : Τοῖς ἀποτολμῶσι καὶ λέγουσι τὴν θείαν χάριν ἄκτιστον μὲν εἶναι, ἑτέραν δὲ παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἀνάθεμα. » Cf. *P. G.*, t. CLII, col. 1280 A.

3° *Théodore Dexios* appartient également à l'école d'Acindyne et, plus encore que lui, se montre ennemi de toute spéculation curieuse sur tout ce que n'ont pas éclairci les anciens. Sur la nature de la lumière thaborique il ne veut rien savoir ni décider. Cette attitude agnostique est bien marquée dans le drame de Philothée de Sélivri. Dexios y paraît pour insister sur l'incompréhensibilité de l'essence divine et blâmer les téméraires qui osent soulever à son sujet des problèmes insolubles. Le chœur des sophistes lui répond ironiquement, Palamas étant présent : Ὑπέρευγε ὁ καλὸς καὶ πανάριστος Δεξιός. *Cod. Patm. 366*, fol. 393 v°. De Dexios, G. Mercati, *op. cit.*, p. 226 sq., et 270-271, vient de découvrir un long traité contre Cantacuzène et son synode de 1351, dans le *Vatic. 1111*, part. 4, fol. 223-321, et trois courtes apologies à l'adresse des antipalamites, dans le *Vatic. 1823*, fol. 258-280. Dans le premier ouvrage, ce théologien s'élève contre l'injustice des décisions de 1351 et leur caractère novateur. Pourquoi, dit-il, agiter la question de la lumière thaborique, qu'aucun des anciens conciles n'a éclaircie ? Pour lui, la lumière qui a brillé sur le Thabor, c'est le Verbe incarné lui-même, l'un de la Trinité, qui s'est révélé aux apôtres non comme il se manifestera au ciel aux élus, mais d'une manière imparfaite, que lui seul connaît. Ce que les apôtres contemplèrent de leurs yeux, ce ne fut point l'essence divine, mais l'humanité du Sauveur brillant comme le soleil : Λάμψαν φῶς ἐπὶ τοῦ ὄρους Θαβὼρ αὐτὸν τὸν ἕνα Τριάδος, τὸν τὴν καθ' ἡμᾶς ἀνειληφότα φύσιν Λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς οἴδαμεν. *Vatic. 1111.* Cf. aussi la première apologie dans le *Vatic. 1823*, fol. 258 v° : ὃ γὰρ ὦπται τοῖς αὐτόπταις Χριστοῦ σωματικοῖς ὄμμασι κτιστὸν ἀληθῶς καὶ αἰσθητὸν ἦν· ἦν δ' ἄρα οὐχ ἕτερον ἢ τὸ θεῖον πρόσλημμα μεταμορφωθὲν καὶ ὡς ὁ ἥλιος λάμψαν. C'est justement

cette opinion singulière sur la lumière thaborique, opinion dont il ne voulut pas se départir, qui le mit aux prises avec ses amis antipalamites, entre autres avec Isaac Argyros, et lui fit écrire ses trois courtes apologies. Pour se justifier, il disait qu'il ne fallait pas chercher à préciser plus que ne le font les Évangiles, et en appelait à l'autorité de Nicéphore Grégoras et de Matthieu d'Éphèse.

4º *Grégoras*, en effet, suit, lui aussi, les traces d'Acindyne, et nous avons en lui un autre représentant du byzantinisme conservateur, ennemi de toute nouveauté. Comme Acindyne, il enseigne l'identité réelle, en Dieu, de l'essence et de l'opération, et montre bien que la simplicité divine est unique en son genre et qu'on n'en peut trouver aucun exemple dans les créatures, toute créature étant composée d'essence et de qualité : ἐκείνῃ μόνῃ τῇ θείᾳ καὶ ἁπλουστάτῃ φύσει προσήκει, ἑτέρᾳ δὲ οὐδεμιᾷ τῶν κτιστῶν ἁπασῶν... πᾶσα κτίσις σύνθετός ἐστι ἐξ οὐσίας καὶ ποιότητος. *Hist. Byzant.*, l. XXXI (ὁ δεύτερος δογματικός), *P. G.*, t. CXLIX, col. 321 D, 324 A. Cependant, quoi qu'en ait dit Dexios, Nicéphore a une doctrine bien arrêtée sur la lumière du Thabor. D'après lui, cette lumière ne pouvait être que créée, puisqu'elle fut perçue par des yeux mortels, et qu'il n'y a rien d'incréé en dehors de l'essence divine. Ce ne fut qu'une manifestation symbolique et énigmatique de la lumière incréée, analogue à la lumière parue en d'autres théophanies. Sur le Thabor, les apôtres contemplèrent non la divinité incréée, non Dieu, mais une réalité connaissable, c'est-à-dire quelque chose de créé : οἱ ἀπόστολοι τὸ ἐν τῷ Θαβωρίῳ λάμψαν τότε θεασάμενοι φῶς, οὔτε θεότητα εἶδον ἄκτιστον, οὔτε Θεόν, ἀλλά τι τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων. *Op. cit.*, l. XXXIII, c. XIII, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 384-385. Il nie également qu'une pareille lumière puisse être l'objet de la béatitude céleste. *Ibid.*, col. 376-380. Au demeurant, bien des points demeurent obscurs dans la théologie du moine de Chora. On voit qu'il ne s'est pas frotté à la scolastique occidentale et qu'il est novice en l'art de faire les distinctions lumineuses qui dissipent les équivoques.

5º Ce qui manque à Nicéphore Grégoras, *Prochoros Cydonès*, le frère de Démétrius, le possède à un rare degré. Dans son ouvrage Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, en six livres (cf. *Vatic. græc. 1435*, et l'étude citée de G. Mercati), nous entendons un vrai disciple de saint Thomas d'Aquin, qui s'est bien assimilé sa doctrine, et fait la pleine lumière sur les questions agitées entre palamites et antipalamites par les distinctions appropriées. Avec raison, il commence par faire remarquer que ceux qui, avant lui, à Byzance, ont traité la question de l'essence de Dieu et de son opération, ont oublié de déterminer les divers sens du mot opération, ἐνέργεια. De là, leur marche incertaine dans la discussion, leur manque d'assurance dans le combat : διὸ καὶ ἄκριτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ ἀγών, καὶ σκιαμαχία τὸ ὅλον. *De essentia et operatione*, l. I, c. I, *P. G.*, t. CLI, col. 1192-1193. La critique est particulièrement juste pour Grégoras, qui professait tant de mépris pour les théologiens latins. Avec un sang-froid imperturbable et d'une main très sûre, Prochoros promène le fer de la dialectique aristotélicienne et thomiste dans la plaie palamite, et en crève toute la boursouflure de fausseté. Aussi Philothée était étourdi de tant d'audace et n'en revenait pas. Le diable, disait-il, parle par la bouche de Prochoros. Barlaam n'était rien auprès de lui! Les disciples de Palamas ne pouvaient le suivre dans ses déductions implacables. Le soleil et ses rayons s'éclipsaient devant la transcendance infinie de l'Acte pur, et les θεότητες de Palamas fondaient devant lui comme neige au soleil. Voir des extraits intéressants de Prochoros, dans le tome synodal de 1368 signalé plus haut. La lecture de ce tome montre bien le désarroi dans lequel le hiéromoine thomiste jetait ses contradicteurs palamites. Sur ses ouvrages, voir G. Mercati, *op. cit.*

6º Le moine *Isaac Argyros* n'a point la science thomiste de Prochoros, mais c'est un esprit très net et très clair, un vrai théologien versé dans la connaissance des Pères grecs, et ses réfutations du palamisme comptent parmi les meilleures de celles qui nous sont parvenues. G. Mercati, *op. cit.*, p. 236 sq., apporte d'excellentes raisons de lui attribuer la longue réfutation anonyme d'un écrit de Jean Cantacuzène contenue dans le *Vatic. 1096*, fol. 65-147, *incipit* : Ὡς ἀπόλοιτο, φησὶν ὁ θεολογικώτατος νοῦς. Au début de cet ouvrage, Argyros, qui écrit vers 1370, nous apprend qu'il a composé précédemment une histoire de la controverse palamite. Cette histoire n'a pas encore été retrouvée. Argyros ne manifeste pas les réserves et les timidités des premiers adversaires du palamisme. Sur la nature de la lumière du Thabor, il a une doctrine bien arrêtée. Cet éclat qui brilla sur la face du Sauveur, lors de sa transfiguration, fut un phénomène transitoire produit, à ce moment, par voie de création autour de son humanité par la toute-puissance du Verbe, qui habitait en elle. Cet éclat, cette beauté physique, Adam l'avait reçue de Dieu, au moment de sa création. Il la perdit par le péché. Elle sera restituée aux corps des justes, à la résurrection générale. L'humanité sainte du Sauveur ne reçut point cet éclat dès l'instant de sa conception dans le sein de Marie, car le Verbe a pris une chair passible comme la nôtre; mais elle en fut revêtue, le jour de la résurrection. Au Thabor, par miracle et pour un instant, cette lumière enveloppa Jésus tout d'abord pour signifier et symboliser sa divinité; ensuite pour convaincre les apôtres qu'un jour les justes brilleraient du même éclat : περὶ τὴν σάρκα, ἡνίκα μεταμεμόρφωται ὁ σωτήρ, δημιουργικῶς παρὰ τῆς ἡνωμένης αὐτῇ καθ'ὑπόστασιν τοῦ Λόγου θεότητος γεγονός... Ἡ λαμπρότης ἦν καὶ τὸ ἀρχέτυπον καὶ φυσικὸν κάλλος, μεθ'οὗ παρὰ Θεοῦ ὁ πρῶτος δεδημιούργηται ἄνθρωπος. *Vatic. græc. 1096*, fol. 71 rº. Argyros répète le même enseignement, dans un autre opuscule que vient de découvrir G. Mercati, *op. cit.*, dans le *Vatic. 1102*, fol. 35-45 vº. C'est, au fond, la thèse de Barlaam, et c'est pour cela que Dexios y répugnait. Il y a cependant une différence, qu'Argyros ne manque pas de noter. Le Calabrais avait eu la témérité de dire que la lumière du Thabor était inférieure à notre pensée : τοῦτο τὸ φῶς ἧττον εἶναι εἶπεν καὶ χεῖρον νοήσεως ἡμῶν. Or cela, dit Argyros, ne cadre pas avec les saintes Écritures, d'après lesquelles ce que Dieu fait, surtout quand c'est par miracle, dépasse toute intelligence, même si ce miracle peut être vu par les yeux corporels. Comment déclarer inférieur à notre esprit ce qui n'a été visible qu'à ceux qui en étaient dignes et pour lesquels Dieu l'a opéré ? ἃ γὰρ ὁ Θεὸς ποιεῖ, καὶ μάλιστα κατὰ λόγον θαυματουργίας, πάντα νοῦν ὑπερβαίνειν ἐξ αὐτῶν ἐδιδάχθημεν, εἰ καὶ ὁρατά εἰσι σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς. *Cod. Vatic. 1096*, fol. 88 rº. C'est encore à réfuter les palamites que sont consacrés deux autres opuscules de notre moine, conservés l'un dans le *Vatic. 1096*, fol. 171 sq., sous le titre : Περὶ διακρίσεως μετοχῆς Θεοῦ ἐν τέσσαρσι τρόποις; l'autre dans le *Vatic. 1102*, fol. 25-31, adressé au moine-peintre Gédéon : Περὶ τῆς ἐν μακαρίᾳ Τριάδι λεγομένης πατρότητος καὶ υἱότητος. Cf. Mercati, *op. cit.* Nous savons qu'Argyros persévéra jusqu'à la fin dans son hostilité au palamisme : ce qui lui a valu d'être anathématisé nommément dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie, au moins dans certaines Églises.

7º Parmi les adversaires du palamisme, *Jean Cyparissiotès* occupe certainement la première place tant

par l'ampleur et la netteté de la réfutation que par l'abondance et la variété des arguments produits. La théologie positive et la théologie spéculative s'unissent chez lui dans une harmonieuse proportion. De Palamas et de ses disciples il réfute tout et ne laisse rien passer. Nous avons de lui deux grands ouvrages : 1. L' Ἔκθεσις στοιχειώδης ῥήσεων θεολογικῶν, divisée en dix décades, vaste traité *De Deo uno et trino* dont François Torrès (Turrianus) fit paraître, en 1581, une traduction latine reproduite dans *P. G.*, t. CLII, col. 737-992. Le palamisme n'y est pas directement visé, mais la vraie doctrine y est exposée, à l'aide principalement des textes patristiques, de manière à renverser par la base toutes les thèses palamites. De la lumière du Thabor il est longuement question à la sixième décade, *P. G., loc. cit.*, 839-864. Cyparissiotès est, sur cette question, du même avis qu'Isaac Argyros. Voici sa conclusion : *In divinis luminibus symbolicis præcipua est apparitio luminis facta in divinissima transfiguratione vultus Domini, quæ decorem corporis Christi post resurrectionem gloriosi facti tanquam in imagine repræsentabat, et symbolum erat divinitatis, quæ in eo latebat, pulchritudinemque Adæ ante peccatum significabat eamque jam naturam nostram in humanitate Christi recuperasse; quo lumine justi post resurrectionem resplendebunt. Ibid.*, col. 864. 2. Les Παλαμιτικαὶ παραβάσεις, énorme traité polémique, divisé en cinq livres, où tout le palamisme est passé en revue et magistralement réfuté. Le livre I, comprenant quatre dissertations ou λόγοι, expose le système palamite, en signale les multiples erreurs, en raconte la genèse, et montre comment l'Église palamite ne saurait être la véritable Église du Christ. De ce premier livre Combefis a publié les discours I et IV; cf. *P. G.*, t. CLII, col. 663-778. Le livre II réfute le tome synodal de 1351 et compte huit discours. Le livre III, comprenant lui aussi huit discours, épuise la question de la lumière thaborique. Le livre IV, en trois discours, traite des anathématismes du dimanche de l'Orthodoxie. Enfin, dans le livre V, divisé en cinq discours, Cyparissiotès réfute longuement Nil Cabasilas, qui arrivait à poser en Dieu quatre φύσεις, à savoir l'οὐσία κοινή, l'ὑπόστασις, l'ἐνέργεια, enfin αὐτὸς ὁ Θεός, ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα. Ce cinquième livre, le plus étendu de tous, fut composé avant les autres. Il est tout entier spéculatif. Contrairement à l'Ἔκθεσις στοιχειώδης, qui est surtout positive, les Παλαμιτικαὶ παραβάσεις font la part du lion à la théologie spéculative. Tous les subterfuges, tous les sophismes, tous les arguments des théologiens palamites y sont clairement exposés et magistralement réfutés. Inutile de dire que l'œuvre polémique de Cyparissiotès laisse bien loin derrière elle les dissertations de Grégoras. Ajoutons que Cyparissiotès a été unioniste, au moins dans la dernière période de sa vie, et a passé quelque temps à la cour pontificale sous Grégoire XI, qui lui faisait payer une pension (1376-1377). C'est ce qu'a démontré récemment Angelo Mercati, dans une note donnée à la *Byzantinische Zeitschrift* (Mélanges Heisenberg), t. XXX, p. 496-501 : *Giovanni Ciparissiota alla corte di Gregorio XI* (novembre 1376-décembre 1377).

8° Signalons enfin parmi les adversaires du palamisme le dominicain *Manuel Calécas* (†1410), Grec converti au catholicisme, qui nous a laissé une courte mais excellente réfutation du tome synodal de 1351, dans son opuscule Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, *P. G.*, t. CLII, col. 283-428. Manuel recourt surtout aux arguments positifs d'Écriture et de tradition, mais il connaît bien saint Thomas, et cela lui donne une supériorité incontestable sur les polémistes qui n'ont puisé qu'aux sources grecques.

VI. LE PALAMISME ET L'OCCIDENT CATHOLIQUE. — Pendant tout le temps que dura la phase aiguë de la controverse palamite, c'est-à-dire entre les années 1341-1368, les pourparlers entre la cour impériale de Byzance et les papes en vue d'une croisade contre les Turcs et de l'union des Églises furent pour ainsi dire constants. Par ailleurs, les Latins ne manquaient pas en Orient, et il s'y trouvait aussi quelques Grecs convertis au catholicisme. Il était dès lors inévitable que le bruit de la querelle qui divisait l'Église byzantine en deux factions rivales ne parvînt aux oreilles des Occidentaux et qu'en particulier les légats du pape n'eussent un jour ou l'autre à s'en occuper.

1° Nous voyons, en effet, en 1355, le légat pontifical, Paul de Smyrne, assister, en compagnie de Jean V Paléologue, à la conférence contradictoire entre Nicéphore Grégoras et Grégoire Palamas. Quelle impression rapporta Paul de cette joute théologique, nous pouvons le conclure d'une lettre qu'il écrivit plus tard, c'est-à-dire postérieurement à la mort d'Urbain V († 1370), au pape et aux cardinaux pour rendre compte des discussions qu'il avait eues sur le palamisme avec l'ex-empereur Jean Cantacuzène aux alentours de 1366-1367. Dans cette lettre, publiée par Arcudius en grec et en latin, dans son ouvrage : *Opuscula aurea theologica circa processionem Spiritus Sancti*, Rome, 1630, et reproduite dans *P. G.*, t. CLIV, col. 835-838, il nous raconte qu'ayant été envoyé par Urbain V auprès de Jean V Paléologue (1366), il avait essayé de se faire une opinion sur la doctrine palamite, et n'était pas arrivé à y voir clair : *Cum nosse verum hujus doctrinæ cuperem*, dit-il, *Constantinopoli degens, quando ad imperatorem Palæologum a commemorato summo pontifice missus fui, quæsivimus istud scire, non autem potuimus verbo vel re aliquid certi de hac opinione et impia doctrina comprehendere. Quapropter et coactus sum verbis asperis eos insectari et veluti quibusdam argumentis provocare. P. G., loc. cit.*, col. 838. Si en 1366, il n'y avait encore rien compris, il est évident qu'en 1355, après la dispute des deux protagonistes, la lumière ne s'était nullement faite dans son esprit. Il crut pourtant, un moment, avoir saisi, à la suite de ses entretiens avec Cantacuzène, qui lui avait un moment concédé qu'entre l'essence de Dieu et ses attributs il n'y avait qu'une distinction de raison, κατ'ἐπίνοιαν. Mais il fut bientôt déçu en lisant la relation de ces discussions écrite par Cantacuzène lui-même, relation qui nous est parvenue et dont nous avons parlé plus haut, col. 1797. En parlant de distinction κατ'ἐπίνοιαν, l'empereur, comme les théologiens palamites, voulait simplement dire que l'essence et les attributs ne pouvaient être *séparés* que mentalement et non pas dans la réalité. La διαίρεσις πραγματική, ou même la διάκρισις πραγματικὴ était niée, et seule la διαίρεσις κατ' ἐπίνοιαν était admise; mais, en fait, la *différence* réelle, διαφορὰ πραγματική, était maintenue. Cantacuzène continuait à dire : ἄλλο ἡ οὐσία, ἄλλο ἡ ἐνέργεια, ἄλλο τὸ ἔχον, ἄλλο τὸ ἐχόμενον. De plus, il proclamait l'existence d'une lumière divine incréée, qui ne s'identifiait pas avec l'essence divine : ce qui est absolument inacceptable : *Deinde scripsit de lumine, quod apparuit in monte Thabor, asserens illud esse increatum, et non esse Dei essentiam, sed quandam divinam operationem, quod ne auditu quidem ferendum est; nihil enim est increatum præter divinam essentiam. P. G.*, t. cit., col. 838.

La même lettre du patriarche Paul nous apprend que quelques Grecs avaient mis le pape au courant de l'erreur palamite et lui avaient appris que Cantacuzène partageait cette erreur : *Nonnulli Græci retulerunt commemoratum imperatorem Cantacuzenum et Ecclesiam Græcorum multas suo dogmate divinitates inducere supereminentes et remissas, eo quod asserunt quæ Deo insunt realiter inter se differre. Ibid.* On dut encore être mieux renseigné quand Démétrius Cydo-

nès vint à Rome en 1369, accompagnant Jean V Paléologue, et quand, un peu plus tard, le grand adversaire du palamisme, Jean Cyparissiotès, parut à la cour pontificale. C'était une nouvelle divergence, et des plus graves, qui s'ajoutait à celles, déjà trop nombreuses, qui séparaient les deux Églises.

2° Lorsque s'ouvrit le concile de Florence, il y avait lieu de craindre que cette question de l'essence de Dieu et de son opération ne vînt aggraver la difficulté de la réunion. Il n'en fut rien pourtant, parce que les Grecs eurent la prudence d'éviter la discussion sur ce sujet. A la xxve session, les Latins leur remirent une liste de quatre questions, qui restaient encore à éclaircir, à savoir la primauté du pape, l'existence de trois catégories de défunts, l'usage du pain azyme et fermenté, la distinction entre l'essence de Dieu et son opération : τέταρτον, ἵνα ζητηθῇ περὶ θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἐπὶ συνόδου; cf. Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος (récit de Dorothée de Mytilène), éd. du bénédictin Nickes, Rome, 1864, p. 304. Ils répondirent qu'ils n'étaient pas autorisés par l'empereur à discuter là-dessus, mais ils consentirent à faire connaître leur sentiment privé sur les trois premiers points. Sur le quatrième, au contraire, ils refusèrent de parler : τὸ δὲ περὶ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας οὐδόλως ἀπολογούμεθα. *Ibid.* Les Latins, à ce qu'il semble, n'insistèrent pas sur un sujet qui aurait sans doute amené un débat interminable. Toujours est-il qu'on n'en reparla plus et que le décret d'union fut bientôt signé. Indirectement, du reste, les Grecs avaient renoncé au palamisme en déclarant qu'ils croyaient que les âmes des saints dans le ciel contemplent l'essence de Dieu : καὶ τὸ θεωρεῖν τὰς ψυχὰς τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἀληθῶς προσιέμεθα. *Ibid.* Et ils signèrent le décret d'union, où il est dit : *animas in cælum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum,* SICUTI EST. Marc d'Éphèse, dans son troisième discours sur le purgatoire prononcé à Ferrare, avait nié ce point capital : Ni les anges bienheureux, ni les saints, d'après lui, ne jouissaient de la vision de l'essence de Dieu; ce qu'il essaya de prouver à grand renfort de textes patristiques. Interrogé sur l'objet de la béatitude, il répondit que les élus jouissent de la gloire de Dieu, δόξα, de l'éclat qui jaillit de son essence : ἡ ἐκ Θεοῦ πεμπομένη αἴγλη. Quant à expliquer ce qu'était cet éclat, il y renonça, et s'en tira en renvoyant les Latins à la définition donnée par saint Jean Climaque de l'illumination divine : « C'est une opération ineffable, vue d'une manière invisible et conçue d'une manière inconcevable : Ἔλλαμψίς ἐστιν ἐνέργεια ἄρρητος ὁρωμένη ἀοράτως καὶ νοουμένη ἀγνώστως. » Et il ajouta : « Vous avez entendu la définition : Ne cherchez pas davantage. » Cf. L. Petit, *Documents relatifs au concile de Florence. La question du purgatoire à Ferrare,* dans *Patrologia orientalis,* t. xv, p. 157-162. En s'exprimant de la sorte, Marc, qui était, nous l'avons vu, un palamite rigide, soulevait toute la question du système de Palamas et de la lumière thaborique. On comprend que, lorsqu'on revint à Florence, sur la doctrine des fins dernières, les Latins aient voulu avoir quelque précision sur l'objet de la béatitude et sur la théorie palamite de l'essence divine et de son opération. Ils paraissent s'être contentés de la réponse sur l'objet de la béatitude, réponse qui repoussait catégoriquement la thèse de Marc soutenue à Ferrare. Il est vraisemblable que l'empereur défendit à ses prélats d'entamer une discussion directe sur l'essence divine et son opération. Les Grecs eux-mêmes durent sentir le danger qu'il y avait à étaler les formules et les théories de Palamas devant ces terribles logiciens qu'étaient les théologiens latins, et Georges Scholarios était là pour leur conseiller de remiser une théologie enfantine, dont l'exposé n'aurait pas tourné à l'honneur de la nation. Durant l'âpre controverse entre unionistes et antiunionistes qui suivit le concile jusqu'à la prise de Constantinople, la question du palamisme, malgré la définition portée sur l'essence de la béatitude, ne fut point agitée. Instinctivement, les plus instruits parmi les Grecs sentaient qu'ils n'étaient point, avec les thèses de Palamas, sur un terrain solide, et bien rares furent, dans la suite, les polémistes qui osèrent reprocher aux Latins de ne pas les admettre.

VII. LE PALAMISME DANS L'ÉGLISE GRÉCO-RUSSE A PARTIR DU XVIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS. — Nous avons vu plus haut que la doctrine palamite était devenue, à partir du concile de 1351, l'enseignement officiel de l'Église byzantine et avait été imposée comme un dogme obligatoire à tous ses fidèles.

Pour que ce dogme ne fût pas oublié, on en inséra l'expression solennelle dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie et aussi dans la profession de foi des évêques, au jour de leur ordination. Si l'addition faite à ce dernier document a disparu, les anathématismes contre Barlaam, Acindyne et leurs partisans, ainsi que les acclamations à Grégoire Palamas et à ses disciples sont restés au *Synodicon*, et on peut les lire encore dans les éditions grecques du livre liturgique appelé *Triodion*, qui contient les offices du temps du carême. Chaque année, depuis 1352, ces anathématismes et ces acclamations ont été répétés dans l'Église grecque dissidente. De plus, la fête de Grégoire Palamas, placée au second dimanche de carême, n'a pas cessé d'être célébrée jusqu'à nos jours, non seulement dans les autocéphalies de langue grecque, mais aussi dans l'Église russe et les autres Églises de langues diverses détachées du tronc byzantin.

Dans ces conditions, il semble qu'il soit oiseux de se demander ce qu'est devenu le palamisme dans l'Église gréco-russe. Incorporé à la dogmatique de cette Église d'une manière aussi explicite et aussi solennelle, il n'a pu, dira-t-on à priori, que garder le caractère de vérité immuable et intangible qui convient aux dogmes proprement dits. En droit, il aurait dû en être ainsi; en fait, il en a été bien autrement. De nos jours, malgré la fête de Palamas et en dépit de la lettre des anathématismes contenus dans le *Triodion*, le dogme palamite dans l'ensemble de l'Église gréco-russe est un dogme à peu près mort. Non seulement il est oublié, mais il est contredit ouvertement dans l'enseignement théologique officiel.

1° C'est dès le xvie siècle que se dessine un courant hostile aux thèses palamites sous l'influence de la théologie catholique, que les théologiens grecs de cette époque viennent étudier dans les universités occidentales. Dans son ouvrage intitulé : Ὀρθόδοξος διδασκαλία, publié à Vilna en 1596, *Mélèce Pigas* contredit assez ouvertement le palamisme, quand il affirme : 1. que chaque personne divine est l'essence divine tout entière avec sa propriété hypostatique respective, ἑκάστη τῶν ὑποστάσεων ὅλη μὲν αὐτὴ οὐσία ἐστὶ μετὰ τοῦ ἰδιώματος ; 2. que l'opération en Dieu est la même chose que l'essence, bien qu'il y ait une différence, — il ne dit pas *réelle*, — entre l'essence et l'opération hypostatique: εἰ καὶ οὐσία ἡ ἐνέργεια, ἀλλ' οὐ πάντως... Διαφέρει τῆς οὐσίας ἡ τῆς οὐσίας ἐνέργεια, οὐ πᾶσα δὲ ἐνέργεια ἀλλ' ἡ ὑποστατική, ὡς τὸ γεννᾶν, τὸ ἐκπορεύειν. *Op. cit.*, éd. de Jassy, 1769, p. 108-109. Parlant de l'objet de la béatitude, il paraît, au premier abord, s'exprimer comme Palamas, quand il dit que l'essence divine est imparticipable à toute créature, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀμέθεκτός ἐστιν οὐσίᾳ πάσῃ κτιστῇ, et que les bienheureux ne participent qu'aux attributs divins, qu'il appelle les propriétés ou les grâces de Dieu, Θεοῦ ἰδιότητες εἴτ' οὖν χάριτες. Mais il s'explique bientôt plus clairement et affirme que ces attri-

buts, ces grâces, s'identifient, en dernière analyse, avec la nature, l'essence et la réalité de Dieu, à cause de son extrême simplicité : Θεοῦ μὲν οὐσίᾳ ὡς ἐνόντα ἐνθεωρεῖται, εἴτ' οὖν ἓν ὄντα, καὶ ταὐτὸ φύσει καὶ οὐσίᾳ Θεοῦ καὶ ὀντότητι διὰ τὴν ἀκραιφνεστάτην ἁπλότητα. *Ibid.*, p. 224-225.

2° Au XVII[e] siècle, nombreux sont les théologiens grecs qui oublient le palamisme. *Métrophane Critopoulos*, dans sa *Confession de foi*, c. I (éd. Kimmel, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 38), affirme qu'en dehors des propriétés hypostatiques, tout en Dieu est indistinct : τὰ τῆς θεότητος, πλὴν τῶν ἐνδοτέρων, ἀδιόριστά ἐστιν... πάντα κοινὰ καὶ ἀδιόριστα. Non moins explicite sur le même point est *Nicolas Bulgaris*, dans sa Κατήχησις ἱερά (éd. princ., Venise, 1681), encore répandue de nos jours parmi les Grecs : Dieu, dit-il, n'admet de distinction que par rapport aux seules personnes. Il est tout entier opération et opération surpassant toute opération : ὁ Θεὸς κατὰ μόνα τὰ πρόσωπα διαιρούμενος... εἶναι ὅλος ἐνέργεια καὶ ἐνέργεια πάσης ἐνεργείας ἐξῃρημένη, p. 81 et 127 de l'édition de Venise, 1681.

La *Confession orthodoxe* de *Pierre Moghila*, telle qu'elle est sortie des corrections de Mélèce Syrigos, ne dit rien de clair sur les thèses palamites. Elle les contredit assez ouvertement en enseignant que, tout comme la nature de Dieu, ses attributs sont *incompréhensibles*, ἀκατάληπτα, part. I, q. VIII et XI, éd. Kimmel, *op. cit.*, p. 62 et 68. Elle paraît s'en rapprocher là où il est dit : « Après le jugement dernier, une lumière nous sera donnée par Dieu, *avec laquelle nous verrons la lumière de Dieu*, μὲ τὸ ὁποῖον θέλομεν ἰδεῖν τὸ φῶς τοῦ Θεοῦ. I p., q. CXXVI, Kimmel, p. 202.

Dosithée, qui était palamite, paraît l'avoir oublié en rédigeant sa *Confession de foi*. Il écrit, en effet, que les saints dans le ciel contemplent *clairement la sainte Trinité*, à la lumière infinie de laquelle ils voient ce qui nous regarde : τῶν ἐσόπτρων λυθέντων, καθαρῶς ἐποπτεύουσι τὴν ἁγίαν Τριάδα· τὸ ἄπειρον ἐκείνης φῶς τούτων ἐν τῷ νῷ τίθησι τὰ ἡμέτερα. *Confessio Dosithei*, c. VIII, Kimmel, p. 435.

3° De nos jours, les théologiens grecs qui contredisent le palamisme ne manquent pas. Signalons : 1. *Nectaire Képhalas*, qui considère les attributs divins comme des concepts de notre esprit, par lesquels nous définissons l'unique idée, de nous inconnue, exprimant l'essence de Dieu : διὰ τῶν θείων λοιπὸν ἰδιωμάτων ὁρίζομεν διὰ πολλῶν ἐννοιῶν τὴν μίαν ἄγνωστον περὶ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἔννοιαν. Ἱερὰ κατήχησις, Athènes, 1899, p. 30-31. — 2. *Chrestos Androutsos*, qui déclare que les attributs divins ne sont que des expressions de l'essence divine, avec laquelle ils s'identifient dans la réalité. Ce ne sont point des distinctions dans l'essence même de Dieu. Ce ne sont pas non plus des mots vides de sens, comme l'enseignent les nominalistes, mais des représentations subjectives des relations réelles du Dieu infini avec le monde fini : Ἡ ἀληθὴς θεωρία τῶν θείων ἰδιοτήτων ἔγκειται ἐν τῷ μέσῳ τῆς πραγματικῆς καὶ τῆς ὀνοματικῆς θεωρίας, μήτε ὡς ἀντικειμενικὰς διακρίσεις ἐν τῇ θείᾳ οὐσίᾳ, μήτε ὡς ψιλὰ ὀνόματα ἐκδεχομένη τὰς θείας ἰδιότητας, ἀλλ' ὡς ὑποκειμενικὰς παραστάσεις τῶν πραγματικῶν σχέσεων τοῦ ἀπείρου Θεοῦ πρὸς τὸν πεπερασμένον κόσμον. Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 14; cf. p. 46-47. — 3. La plupart des *catéchismes grecs* contemporains qui, se taisant sur la question des attributs divins ou sur la nature de la grâce, enseignent explicitement que l'objet de la béatitude céleste est de voir Dieu un et trine, tel qu'il est en lui-même. Celui de Damascène Christopoulos, Ὀρθόδοξος κατήχησις, Athènes, 1881, p. 24, dit même que l'essence de Dieu, que ni les anges, ni les hommes ne peuvent scruter par leurs forces naturelles, nous a été manifestée par la Révélation, ἐφανερώθη δὲ ἡμῖν διὰ τῆς ἀποκαλύψεως.

4° Parmi les théologiens grecs qui, dans la période moderne, sont restés attachés au palamisme canonisé au XIV[e] siècle, il faut signaler :

1. *Damascène de Thessalonique*, dit *le Studite* († 1577), dans un discours sur la transfiguration contenu dans le recueil intitulé Θησαυρός, éd. princ., Venise, 1570; nombreuses rééditions jusqu'à notre époque; cf. p. 133 de l'édition de Venise, 1848, et Allatius, *De perpetua consensione*, etc., p. 838.

2. *Gabriel Sévéros* († 1616), dans son ouvrage : Περὶ τῶν πέντε διαφορῶν, Constantinople, 1627 : περὶ τῆς α' διαφορᾶς, p. 4-6, 9-10 : ἄλλο ἡ θεία ἐνέργεια καὶ ἄλλο ἡ θεία οὐσία· ἡ ἐνέργεια μετέχεται καὶ γινώσκεται· ἡ δὲ οὐσία οὔτε μετέχεται, οὔτε γινώσκεται.

3. *Georges Coressios*, à la fin de son ouvrage : Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Πνεύματος ἁγίου, imprimé par Dosithée dans le Τόμος καταλλαγῆς, Jassy, 1692, p. 368-410. Ce polémiste admet toutes les thèses de Palamas sur la distinction réelle entre l'essence et les attributs; entre les attributs respectifs; entre l'essence et chaque propriété hypostatique; sur la grâce et les dons du Saint-Esprit incréés; sur la lumière thaborique incréée, objet de la béatitude. Ce qu'il y a de curieux, c'est que Coressios appelle distinction de raison, λόγου διαφορά, celle que les théologiens latins nomment *réelle mineure*. Pour lui, il n'y a de distinction réelle, πραγματικὴ διαφορά, que là où il y a, en fait, ou bien là où il peut y avoir *séparation réelle* des réalités distinguées dans la chose. En Dieu, il y a de nombreuses réalités distinctes de l'essence même, mais aucune n'est *séparée*, ni *séparable* de l'essence; c'est pourquoi il faut appeler distinction de raison celle qui existe entre ces réalités, et les scolastiques ont tort de l'appeler réelle : Ἡ διαφορὰ τῶν διαφόρων ὄντων ἐν τῷ αὐτῷ πράγματι λόγου διαφορὰ κέκληται, καὶ οὐ πράγματος, ὡς νομίζουσιν οἱ σχολαστικοί. *Op. cit.*, p. 374. Cette multiplicité d'entités en Dieu ne détruit pas la simplicité de son être et n'introduit pas en lui de composition, car il n'y a *composition*, σύνθεσις, que là où il y a réunion d'essences séparables, ou union de substance et d'accidents : διττή ἐστιν ἡ σύνθεσις, ἢ ἐξ οὐσιῶν, ἢ ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος, τρίτη δὲ οὐ δέδοται. Or, il n'y a en Dieu aucun accident, parce qu'il est immuable. Coressios entend par accident le seul *accident logique* ou prédicable. Pour lui, *le propre* ou accident physique et ontologique, n'est pas un accident, et il y a en Dieu beaucoup d'accidents de cette sorte, c'est-à-dire beaucoup de propriétés, ἰδιώματα, ἰδιότητες.

4. *La plupart des théologiens du XVIII[e] siècle.* Il est remarquable qu'au XVIII[e] siècle, à l'époque même où l'Église russe, comme nous le dirons tout à l'heure, se détache complètement du palamisme, cette doctrine obtient un regain de vie dans l'Église grecque proprement dite. Au début de ce siècle, *Sébastos Kyménitès* compose un traité spécial, resté inédit, sur l'essence divine et son opération. Cf. Papadopoulos Kérameus, *Biographie de Sebastos Kyménitès* dans le t. XIII de la collection Hurmuzaki, *Teste greçesti priviloare la istoria românescă*, Bucarest, 1909, p. λα'. En 1727, les patriarches d'Orient, réunis en concile à Constantinople, rédigèrent une profession de foi adressée à tous les fidèles, où nous trouvons deux articles palamites : *Article 9* : « Les fidèles doivent croire que la lumière divine manifestée sur le mont Thabor, à la transfiguration du Christ, notre Sauveur et Dieu, n'était pas quelque chose de créé, mais n'était pas non plus l'essence divine elle-même, car personne n'a jamais vu, ni décrit l'essence et la nature de Dieu; ils doivent professer que c'était une sorte d'éclat physique incréé, une opération partant de l'essence divine, par laquelle

fut manifesté non toute la gloire divine de l'Homme-Dieu, mais ce que les disciples en pouvaient contempler sans perdre la vie. » — *Article 10* : « Il faut professer que la grâce commune du Père, du Fils et du Saint-Esprit, la lumière du siècle à venir, dont resplendiront les justes et que manifesta le Christ sur la montagne, en un mot, toute puissance et opération de la divinité en trois hypostases, et tout ce qui, de quelque manière que ce soit, diffère de la nature divine, est incréé. Rien, en effet, de ce qui existe naturellement en Dieu n'a eu de commencement : τὸ θειότατον φῶς τῆς ἐν τῷ Θαβωρίῳ ὄρει μεταμορφώσεως... ὁμολογεῖν ὀφείλουσι μὴ κτίσμα εἶναι, ἀλλ' οὐδὲ οὐσίαν ἁπλῶς τοῦ Θεοῦ..., ἀλλ' ἄκτιστον καὶ φυσικὴν ἔλλαμψιν καὶ ἐνέργειαν δι' αὐτῆς προϊοῦσαν τῆς θείας οὐσίας — πᾶν τὸ διαφέρον ὁπωσοῦν τῆς θείας φύσεως ἄκτιστον εἶναι ὁμολογεῖν, ἅτε μηδενὸς ὄντος προσφάτου τῶν τῷ Θεῷ προσόντων φυσικῶς. » Mansi-Petit, *Concil.*, t. XXXVII, col. 901.

Par ailleurs, nous voyons les principaux théologiens de la seconde moitié du siècle soutenir la même doctrine dans leurs manuels. C'est le cas de *Vincent Damodos* et de son disciple, *Eugène Bulgaris* (Cf. le Θεολογικόν de ce dernier, Venise, 1872, p. νβ' et 92-122, 284), qui reprennent la doctrine de Georges Coressios. Bulgaris se croit d'accord avec Duns Scot, qu'il n'a pas compris, et qui aurait repoussé l'εἰδικὴν ἑτερότητα καὶ ἐκ τῆς φύσεως τοῦ πράγματος, qu'il lui prête. Lui aussi, comme Coressios, n'écarte de Dieu que l'accident prédicable, non les propriétés physiques découlant de l'essence et distinctes d'elle. Les disciples de Bulgaris, *Théophile de Campanie*, Ταμεῖον ὀρθοδοξίας, éd. d'Ath. de 1908, p. 207, et *Athanase de Paros*, 'Επιτομὴ τῶν θείων δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 59-65, 84-99, répètent les leçons du maître.

5. De nos jours, bien rares sont les théologiens grecs qui reprennent à leur compte la doctrine exprimée dans les anathématismes du dimanche de l'Orthodoxie contre Barlaam et Acindyne. On en rencontre pourtant quelques-uns. Faisons remarquer aussi que certains ouvrages anciens, où cette doctrine est contenue, sont réédités et répandus parmi les fidèles, tels le Θησαυρὸς de Damascène le Studite et le Ταμεῖον ὀρθοδοξίας de Théophile de Campanie. Des auteurs font un éloge sans réserve de Grégoire Palamas et de sa doctrine, tel *Grégoire Papamikhaïl*, professeur à l'université d'Athènes, dans la monographie qu'il a consacrée au théologien hésychaste, 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Alexandrie, 1911. Un récent professeur de théologie de la même université athénienne, *Zikos D. Rhosis*, a repris timidement dans le t. I d'un manuel resté incomplet la thèse palamite de la distinction réelle en Dieu des hypostases et des attributs par rapport à l'essence : La simplicité de l'essence de Dieu, dit-il, n'est pas une simplicité abstraite; ce n'est pas la suppression de toute distinction en Dieu, *comme s'il n'existait en lui aucune distinction réelle des hypostases et des propriétés;* mais cette simplicité considérée négativement écarte seulement toute composition, toute division et toute opposition en lui; considérée positivement, c'est une unité harmonieuse absolue dans la diversité ou la distinction réelle des hypostases et des propriétés : εἶνε τοιαύτη ταυτότης τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ πρὸς ἑαυτήν, ἥτις εἶνε ἀπόλυτος ἁρμονικὴ ἑνότης ἐν ἑτερότητι, ἢ ἐν πραγματικῇ διακρίσει ὑποστάσεων καὶ ἰδιωμάτων. Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς 'Εκκλησίας, t. I, Athènes, 1903, p. 309; cf. p. 300, 302. Reconnaissons, du reste, que les expressions de ce théologien ne sont pas la clarté même et n'ont pas la limpidité de la comparaison du soleil et de ses rayons tant affectionnée par Palamas et ses premiers disciples.

5° Ce que nous venons de dire regarde l'Église grecque proprement dite. Si nous passons à l'Église russe, nous y verrons le palamisme complètement abandonné depuis longtemps dans l'enseignement officiel. Du palamisme cette Église ne conserve plus, de nos jours, que la fête de Palamas, au second dimanche de carême, et c'est un étrange phénomène que l'opposition qui existe entre la doctrine des manuels de théologie en usage dans les séminaires et les académies russes et les éloges hyperboliques donnés dans l'office de ce jour à Grégoire Palamas, « docteur illustre et défenseur de l'orthodoxie ».

Nous avons vu plus haut, col. 1794, qu'au milieu du XIVe siècle, le métropolite de Kiev avait d'abord repoussé les tomes des conciles palamites qui lui avaient été adressés de Constantinople. Nous ignorons combien de temps dura cette opposition à l'orthodoxie officielle. A cette époque, en effet, l'union de la métropole russe avec le patriarcat œcuménique était assez lâche, et le devint encore plus au siècle suivant. Il est curieux de constater que les *triodions* slaves manuscrits, dont le plus ancien est le n° *667* de la bibliothèque synodale de Moscou remontant à peine au XVe siècle, ou ne contiennent pas les anathématismes du dimanche de l'Orthodoxie relatifs aux hérésies byzantines postérieures, ou les donnent sous une forme très abrégée, signalant à peine les noms des hérésiarques. Ils remplacent souvent la mention des hérétiques byzantins par celle de certains hérétiques russes. Pour trouver, au complet, les anathématismes du *Synodicon* grec, y compris ceux qui sont lancés contre Barlaam et Acindyne, il faut ouvrir les *triodions* imprimés, dont les premiers datent du XVIIe siècle. Le type grec, du reste, ne fut pas longtemps en usage. Dès le milieu du XVIIIe siècle, on s'occupa de modifier complètement l'office du dimanche de l'Orthodoxie, sans prévenir les Grecs.

Le concile de Moscou de 1749 confia à l'archevêque de Kroutitza, Gabriel, le soin de composer ce nouvel office. Sa revision, présentée en 1752 à l'approbation du Saint-Synode, ne fut pas agréée, parce qu'elle était trop longue et conservait intacte la liste des hérésies nationales. On ne l'utilisa que deux fois, aux carêmes de 1753 et de 1755. Un nouveau concile de Moscou, tenu le 23 mars 1766, ordonna de recueillir tous les offices, imprimés ou manuscrits, du dimanche de l'Orthodoxie, et chargea Gabriel de Tver de faire une nouvelle rédaction. Celle-ci fut approuvée, avec quelques modifications, par le Saint-Synode en séance plénière du 8 décembre 1766. Le 15 décembre de cette même année, elle était présentée à l'approbation de l'impératrice Catherine II, qui ratifia le projet synodal par un oukaze du 19 février 1767, et le 27 mars suivant, le Saint-Synode ordonnait l'impression du nouvel office à raison de 140 exemplaires sous le titre de *Posliédovanié ve nédiéliou pravoslaviia.* Cf. Nicolas Grigorovitch, *Rescrits de Catherine II à l'oberprocuror du Saint-Synode Ivan Ivanovitch Mellissène*, dans le *Rousskii Archiv*, t. VIII, 1870, p. 751-757. Ce nouvel office était fort écourté. Aux nombreux et longs anathématismes du *Synodicon* grec on substituait douze anathématismes tout à fait nouveaux de fond et de forme. Les noms des hérétiques étaient supprimés. Seuls les noms des rebelles Otrepiev et Mazepa paraissaient au onzième anathématisme dirigé contre ceux « qui n'admettent pas que les souverains orthodoxes sont élevés au trône par une volonté spéciale de Dieu sur eux, et reçoivent par l'onction du chrême les dons du Saint-Esprit pour l'accomplissement de leur grande mission. » Ces noms mêmes furent supprimés dans l'édition de 1869. Dans les nouveaux anathématismes, pas la moindre allusion n'est faite à Barlaam et à Acindyne pas plus qu'à la doctrine de Palamas.

En faisant cette réforme, l'Église russe se mettait

d'accord, pour ce qui regarde le palamisme, avec la doctrine de ses théologiens, qui, depuis la fin du XVIIe siècle jusqu'à nos jours, ont régulièrement enseigné tout le contraire des thèses de Palamas. Nous avons pu consulter deux des manuels de théologie utilisés dans les séminaires russes dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et au début du XIXe. L'un et l'autre se taisent sur les théories de Palamas et enseignent la doctrine des théologiens catholiques sur l'essence de Dieu et ses attributs. Le premier, *Théophylacte Gorskii*, écrit : *Sciendum est omnia attributa Dei tam inter se quam cum essentia Dei esse re ipsa idem, ita ut unumquodque de alio, et unumquodque de essentia Dei, et vicissim essentia Dei de unoquoque eorum prædicari possit, veræque sint enuntiationes istæ : Sapientia Dei est ipse Deus; Sapientia Dei est Dei omnipotentia, etc... Eadem Dei attributa non de essentia Dei tantum, sed et de singulis personis prædicari in recto possunt, ita ut verum sit dicere : Deus Pater est divina sapientia; Deus Filius est divina sapientia, etc. Hinc consequitur personas divinas, quatenus inter se tantum, non autem ab essentia Dei distinguuntur, non distingui etiam ab attributis divinis. Orthodoxæ orientalis Ecclesiæ dogmata seu doctrina christiana de credendis*, éd. de Saint-Pétersbourg, 1818, p. 77. Le second, *Sylvestre Lebedinskii*, n'est pas moins explicite : *Attributa divina*, dit-il, *prout conceptibus nostris formantur, multiplicia sunt, et a se invicem differentia; sed prout sunt in Deo, ab eo non differunt : unica enim essentia divina omnes illas perfectiones in se complectitur, sive est quælibet earum eminenter..... Nihil est in Deo quod non sit Deus. Compendium theologiæ classicum*, 2e éd., Moscou, 1805, p. 112 et 805.

Les manuels de théologie composés au XIXe siècle contredisent également le palamisme. Celui d'*Antoine Amphiteatrov*, qui a été traduit en grec, déclare « qu'il n'y a en Dieu aucune distinction réelle des attributs; c'est nous qui, à cause de la faiblesse de notre esprit, distinguons en lui des propriétés variées; quant à lui, il est parfaite unité et identité, esprit très pur et absolument simple. » *Théologie dogmatique de l'Église orthodoxe catholique orientale*, traduction grecque de Vallianos, Athènes, p. 72. Ailleurs, le même auteur dit qu'au ciel les saints voient l'essence de Dieu : ὀψόμεθα τὴν θείαν τοῦ Χριστοῦ οὐσίαν μετὰ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *Ibid.*, p. 418. *Macaire Bulgakov*, dans son cours développé, parle des deux extrêmes qu'il faut éviter dans la question de l'essence de Dieu comparée à ses attributs : d'un côté, le réalisme, posant une distinction réelle entre l'essence et les attributs et entre les attributs respectifs; de l'autre, le nominalisme, qui ne voit que des synonymes dans les mots par lesquels notre esprit exprime les diverses perfections qu'il attribue à Dieu. « La première opinion, ajoute-t-il, dans une note, fut soutenue en Occident, au XIIe siècle, par Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers, *et, en Orient, au XIVe siècle, par quelques moines de l'Athos.* » On voit avec quel dédain le célèbre théologien russe parle de Palamas, de sa doctrine et de ses disciples. D'après lui, la doctrine de l'Église orthodoxe, puisée dans la révélation divine, est que l'essence de Dieu et ses attributs, ainsi que les attributs entre eux, ne se distinguent pas dans la réalité même; mais qu'entre ces notions il y a une distinction réelle dans notre esprit, et qu'il existe en Dieu un fondement à cette distinction. *Pravoslavno-dogmatitcheskoe Bogoslovie*, t. I, 4e éd., Pétrograd, 1883, p. 144-145. Pour ce qui regarde la nature de la grâce et l'objet de la béatitude, le même théologien ignore complètement l'opinion palamite et s'exprime comme un catholique. *Sylvestre Malevanskii*, dans l'*Essai de théologie dogmatique orthodoxe*, t. I, Kiev, 1892, p. 6 sq., est d'accord avec Macaire, et déclare, p. 55-56, que saint Thomas d'Aquin a exposé parfaitement la vraie doctrine sur cette question. *Philarète Goumilevskii*, dans *Pravoslavnoe dogmatitcheskoe Bogoslovie*, 3e éd., Pétrograd, t. I, 1883, p. 36-38, s'exprime d'une manière assez obscure sur l'essence de Dieu et ses attributs, et ne paraît pas bien saisir le problème. Il classe pourtant parmi les erreurs la doctrine de Gilbert de la Porrée, voisine de celle de Palamas. Quant à Barlaam, il le considère comme un pur nominaliste.

Un point demeure obscur chez certains théologiens russes contemporains, c'est celui de l'objet de la béatitude du ciel. Impressionnés par les textes de quelques Pères anciens sur l'incompréhensibilité de Dieu, ils paraissent nier que les élus voient l'essence divine en elle-même, mais ne disent pas en quoi consiste la vision béatifique. *Philarète de Moscou*, dans son *Catéchisme développé*, affirme, d'un côté, que l'essence de Dieu est au-dessus de la connaissance des hommes et des anges, sans distinguer entre la connaissance naturelle et la connaissance surnaturelle; de l'autre, il déclare que la béatitude provient de la contemplation de Dieu dans la lumière et la gloire et que les corps des saints, à la résurrection, seront embellis par la lumière divine, tout comme le corps de Jésus-Christ, au jour de la transfiguration sur le Thabor. Il faut avouer que ce n'est pas très clair, et qu'on pourrait découvrir dans ces expressions des traces de palamisme. Peut-être Philarète est-il resté volontairement dans la pénombre pour ne pas heurter trop violemment l'ancien dogme palamite. Dans l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, publiée sous la direction de A. P. Lopoukhine, puis de N. Gloubokovskii, Ivan Sokolov, à l'article *Varlaam*, t. III, col. 155-157, dit simplement que la doctrine de Palamas fut confirmée par l'Église, sans nous renseigner sur cette doctrine elle-même. On devine l'embarras des théologiens russes pour parler du palamisme. Ils ne peuvent pas ne pas s'apercevoir de la position fausse dans laquelle se trouve l'Église gréco-russe de nos jours par rapport à l'ancienne orthodoxie byzantine du XIVe siècle.

VIII. La controverse palamite et l'apologétique catholique. — C'est précisément sur cette position fausse que nous voudrions attirer l'attention du lecteur, à la fin de cet article.

Nos théologiens paraissent parfois à court d'arguments clairs et décisifs pour démontrer que l'Église dissidente d'Orient n'est pas la véritable Église. Les polémistes orientaux, dans leurs attaques contre le catholicisme, ont tellement parlé des innovations latines et tellement vanté l'immutabilité de leur Église, qu'on a presque fini par les croire sur ce dernier point. Or, il n'est pas d'Église qui ait montré plus d'incohérence dans son enseignement dogmatique que l'Église gréco-russe. L'histoire de la controverse palamite vient de nous en donner une preuve entre beaucoup d'autres. Le cas est vraiment trop peu connu, typique. Au XIVe siècle, on canonise la doctrine palamite. On la présente comme un développement authentique de la définition du VIe concile œcuménique. Quiconque la rejette est un hérétique, qui est poursuivi comme tel, frappé de l'anathème et privé de la sépulture ecclésiastique. Chaque année, au premier dimanche de carême, on répète les anathématismes et les acclamations où elle se trouve solennellement exprimée. Au second dimanche de carême, on célèbre à l'égal d'un des plus grands docteurs de l'Église le père de cette doctrine, Grégoire Palamas. Dans le même temps, dans les académies ecclésiastiques et les séminaires, on réfute comme une erreur cette même théologie, et l'on enseigne les thèses qui lui sont diamétralement opposées et qu'on a condamnées en la personne de Barlaam, d'Acindyne, de Nicéphore Grégoras et de Prochore Cydonès.

Au xviiie siècle, alors que dans l'Église grecque on revient officiellement à l'orthodoxie du xive siècle et que les quatre patriarches d'Orient promulguent une profession de foi où le palamisme est déclaré de foi obligatoire, l'Église russe opère une refonte radicale de l'office du dimanche de l'Orthodoxie d'où est exclue toute allusion aux dogmes palamites, et ses théologiens prennent, dans leurs manuels, la contre-partie de ces dogmes. Mais l'Église russe elle-même ne reste pas à l'abri de la contradiction : elle continue de célébrer la fête de saint Grégoire Palamas et de chanter les éloges dithyrambiques que lui décerne Philothée Kokkinos dans l'office du jour.

La contradiction, l'Église grecque contemporaine l'étale ouvertement, non seulement en laissant enseigner par ses théologiens et à ses clercs ce qu'elle anathématise dans ses offices, mais encore en permettant de répandre parmi ses fidèles des livres d'instruction religieuse et d'édification dont les uns enseignent le palamisme et les autres le rejettent : tels le catéchisme de Nicolas Bulgaris, qui est hostile au palamisme, et le Θησαυρὸς de Damascène le Studite, qui parle de la lumière thaborique incréée.

La question est intéressante à un autre point de vue. Pendant tout le Moyen Age, les polémistes byzantins avaient mis un acharnement incroyable à accuser l'Église romaine d'innovation en matière doctrinale. On lui reprochait surtout d'avoir ajouté le mot *Filioque* au symbole et d'enseigner la doctrine exprimée par ce mot. Or voici qu'à la fin de cette période, un siècle avant la prise de Constantinople, cette Église byzantine, qui se vante tant de rester fidèle en tout à l'antique tradition sans rien ajouter, ni retrancher, se mêle, elle aussi, d'innover et de faire du développement dogmatique. Mais en quoi a consisté ce développement, ce passage de l'implicite à l'explicite ? A altérer gravement la notion même de Dieu, en introduisant en lui la composition de substance et de propriétés découlant de la substance et réellement distinctes d'elle; à placer en lui un fourmillement d'entités diverses, à en faire un soleil aux multiples rayons. Rien de plus contraire non seulement à la théologie chrétienne, mais aussi, et surtout, à une saine philosophie. C'est cependant une pareille doctrine qui, par une permission de Dieu, où il n'est pas défendu de voir un châtiment, a réussi à s'imposer comme dogme officiel. A ce dogme, du reste, l'Église dissidente n'a pu longtemps rester fidèle et n'a pas tardé à révéler aux yeux de tous l'impuissance de son magistère. De nos jours, la majorité de ses théologiens n'a trouvé rien de mieux, pour couvrir et excuser les variations doctrinales du passé, que de déclarer que seules les définitions des sept premiers conciles œcuméniques, avec le symbole de Nicée-Constantinople, constituent l'élément dogmatique et vraiment invariable de l'enseignement ecclésiastique. Mais cette apologie tardive équivaut à dire que l'Église orientale a perdu pratiquement le pouvoir d'enseigner la vérité, de condamner l'erreur et de dirimer définitivement la moindre controverse.

Nous ne connaissons aucune étude d'ensemble qui traite de tous les points examinés dans l'article. Les sources utilisées, dont un bon nombre sont encore inédites, ont été signalées en leur lieu, et nous croyons inutile d'en dresser de nouveau la liste. On trouvera dans l'ouvrage souvent cité de Porphyre Ouspenskii, *Vostok Khristianskii. Athon*, t. iii, éd. P. Syreou, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 683-861, le recueil à peu près complet des documents édités, en dehors des *Histoires* de Nicéphore Grégoras et de Jean Cantacuzène. Ceux qui sont imprimés dans la *P. G.*, t. cl-clii, ont été indiqués au cours de l'article. Parmi les études, à celles qui ont été signalées à l'article Palamas, il faut ajouter les suivantes : J. Bois, *Le synode hésychaste de 1341*, dans les *Échos d'Orient*, t. vi, 1903, p. 50-60, travail où ne manquent pas les inexactitudes, l'auteur ayant ignoré plusieurs sources que nous avons utilisées; Théodore Ouspenskii, *Sinodik ve nédiéliou pravoslaviia*, Odessa, 1893, travail d'abord publié dans les *Zapiski de l'université d'Odessa*, t. lix, p. 481 sq., et constituant comme un appendice à l'ouvrage du même auteur indiqué à l'article précédent, *Aperçu sur l'histoire de la civilisation byzantine ;* Thémistoclès Ch. Stavrou, Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ' ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἐρίδες, Leipzig, 1905; Krumbacher-Ehrhard, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., Munich, 1897, p. 100-111; G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, di Manuele Caleca, di Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Rome, 1930, où l'on trouvera de nombreux renseignements nouveaux et quelques textes inédits relatifs à la controverse palamite; Alexii, évêque, *Vizantiiskie tserkovnye mystiki XIV viéka (Les mystiques ecclésiastiques byzantins du XIVe siècle)*, Kazan, 1906; A. Petrovskii, article *Anathema*, dans la *Pravoslavnaia bogoslovskaia entsiklopediia* de A. P. Lopoukhine, t. i, 1900, col. 679-700; K. Ranoszek, *Studien zur Geschichte des Hesychasmus* (*Supplementa*), dans l'*Eos*, t. xxxi, 1928.

M. Jugie.

PALANCO François (1657-1720). — Né à Campo-Real près de Madrid en 1657, il entra dans l'ordre des minimes, où il exerça longtemps les fonctions de professeur; nommé finalement à l'évêché de Jaca, il en prit possession le 24 novembre 1717 et mourut le 1er octobre 1720. Théologien de mérite et dialecticien redoutable, il représente, dans son ordre, la tendance qui cherchait à résister à l'esprit nouveau du P. Maignan et de ses disciples, et à maintenir le thomisme. Ceci se remarque dans ses deux ouvrages principaux : 1. *Cursus philosophicus juxta miram S. Thomæ doctrinam digestus*, 3 vol. qui parurent successivement, Salamanque, 1695; Madrid, 1696 et 1697; il y rattacha comme t. iv, un *Dialogus physico-theologicus contra philosophiæ novatores, sive Thomista contra atomistas*, Madrid, 1714, qui lui attira une vigoureuse riposte de son confrère, le P. J. Saguens, *Atomismus demonstratus et vindicatus ab impugnationibus philosophico-theologicis R. P. Fr. Palanco.* — 2. *Opera theologica ad mentem S. Thomæ*, 10 in-fol., dont l'impression commencée à Madrid se continua après la mort de l'auteur, 1706-1731; sans suivre l'ordre de la théologie classique, les divers traités se rapportent aux questions les plus importantes : *De Deo uno; de peccabilitate et impeccabilitate creaturæ intellectualis; de Verbo incarnato; de fide, spe et caritate* (avait paru séparément à Madrid, 1701); *de providentia Dei concordata cum humana libertate et sanctitate divina* (avait déjà paru à Salamanque, 1692); *de conscientia humana*, où, au dire de Hurter, Palanco se montrerait probabilioriste.

E. du Pin, *Table univers. des auteurs ecclés.*, t. ii, *XVIIe siècle*, col. 2794-2795; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée* éd. de 1824, t. xviii, p. 418; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iv, col. 668-669.

É. Amann.

1. PALANTIER Jean-Paul, frère mineur conventuel (xvie siècle). — Né à Castel Bolognese, dans la province politique actuelle de Ravenne, en Italie, il fut maître ès arts, docteur et maître en théologie, régent à Crémone et à Parme, et lecteur en philosophie et en théologie. Il professa aussi la philosophie aux gymnases de Pavie et de Milan, et la théologie à l'université de Ferrare et chez les bénédictins de Sainte-Justine à Padoue. Il exerça la charge de consulteur du Saint-Office et, en 1602, il fut élevé par Clément VIII au siège épiscopal de Lacedonia, en Sicile, dans le royaume de Naples; il y mourut le 26 octobre 1606 (Ughelli, Hurter, J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. ii, p. 110) et non 1614 comme le soutient L. Wadding.

Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Lectiones aureæ in quattuor libros Magistri Sententiarum, in quibus et Magistri littera accurate explicatur, et quæstiones omnes, quæ a scholasticis tractari solent, subtiliter exa-*

minantur, Reggio, 1593; Venise, 1594 (2 t.); Venise, 1599 (4 t. in-4°); — 2. *Illustris psalmorum davidicorum nusquam a recepto sacræ Scripturæ sensu recedens... explanatio... Quæstionibus scholasticis occurrentibus adjunctis*, Brescia, 1600 (2 t.); Venise, 1617 (cf. *Dict. de bibliogr. cath.*, t. I, col. 370); — 3. *Prælectiones in librum primum posteriorum*, Venise, 1579, in-4°; — 4. *Tractatus in libros Aristotelis de anima*, Venise, 1580 : ce traité est incomplet; — 5. *Explanatio in hymnos ecclesiasticos ad Paulum V*, Bologne, 1606, in-4°; — 6. *Mundus minor*, Venise, 1582, in-4° (cf. *Catalogue des livres imprimés du British Museum*); — 7. *Epitaphium*, en latin et en étrusque, consacré à son frère Christophe, prédicateur célèbre, qui a composé un grand nombre de sermonnaires en latin et en étrusque.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 147; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. I, 1908, p. 371 et t. II, 1921, p. 110; *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 419; Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca franciscana universalis*, t. II, p. 198; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 373; Ughelli, *Italia sacra*, t. VI.

Am. TEETAERT.

2. PALANTIER Jérôme, frère mineur conventuel, oncle de Jean Paul Palantier (XVIe siècle). — Originaire, comme ce dernier, de Castel Bolognese et docteur en théologie, il enseigna la philosophie et la théologie à Turin, Pavie et Padoue, occupa la chaire de métaphysique à l'université de Ferrare et fut élevé, en 1582, à la dignité de ministre provincial de Bologne. Il fut un des quatorze représentants de l'ordre des frères mineurs, qui siégèrent dans la congrégation *De auxiliis*, instituée par Clément VIII, le 20 mars 1602, pour mettre fin à la controverse au sujet de la *scientia media*. En 1603, il fut élevé au siège épiscopal de Bitonto, où il mourut en 1619, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans.

Il a composé les ouvrages suivants : 1. *Lectiones in Ium Sententiarum*, ms. in-4° conservé à la bibliothèque du couvent des Douze-Apôtres, à Rome, et qui commence par les mots : *Quoniam absoluta consideratio præcedit respectivam*; — 2. *Positiones ad mentem peritiorum virorum in XI capita distributa ad Rodulfum Pium card. Carpensem, ordinis protectorem*, Crémone, 1562, in-4°; — 3. *Commentaria in Catechismum romanum usque ad cap. 3 partis IIæ deducta, et partim suppleta a Joanne Ferretto Regiensi ejusdem ordinis discipulo auctoris*, ms.; — 4. *Passio D. N. Jesu Christi carmine exametro et saphico narrata*, ms.; — 5. *Oratio in funere regis Hispaniarum Mediolani in comitiis gen. Ordinis an. 1562 habita*, Milan, 1562; — 6. *Oratio gratulatoria collegii theologorum in primo adventu Marci Cornelii episcopi Patavini ad suam sedem dicta in aula episcopali die 29 martii an. 1595*, Padoue, 1595; — 7. *Epistola ad Fr. Archangelum Puteum a Burgo*, qui est publiée en tête de l'*Apologia* de ce dernier, Bologne, 1584; — 8. *Carmina* qui ont été publiés dans la collection de Gérard Borgogni, Venise, 1599.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, 1908, p. 370-371; Ughelli, *Italia sacra*, t. VII, *Episcopi Bituntini*, n. 35; Paulus Leonardus Ibernus, *Responsiones ad expostulationes contra scientiam mediam*, part. I, sect. III, n. 10.

Am. TEETAERT.

PALEARIUS Aonius, humaniste italien, né à Veroli vers 1500. — Son vrai nom était Antoine Paleari, *della Paglia*, selon d'autres, ou *dei Pagliaricci*. Protégé par Émile Filonardi, son évêque, il passa à Rome une jeunesse studieuse, occupée de préférence aux lettres classiques et à l'archéologie. En 1530, nous le trouvons à Pérouse, puis à Sienne, et finalement à Padoue, où il eut Lampridius pour maître de grec, et se lia avec Pierre Bembo. Il se fait connaître à cette époque comme poète et orateur, et, justement, remporte un brillant succès à Sienne en défendant son ami Bellanti, accusé de contrebande sur le sel. Mais il est de plus en plus attiré vers la philosophie; et il n'en pouvait être autrement dans ce milieu de Padoue, déjà mis en effervescence par les hardiesses de Pomponazzi. Palearius y alla lui aussi de son traité sur l'immortalité de l'âme, un poème latin en trois parties, très apprécié de Sadolet, où il y a des parties d'une réelle élévation, mais qui nous laisse perplexes sur la véritable opinion de l'auteur. Il en ressort, en tous les cas, qu'il était dès lors hanté par les problèmes d'ordre religieux. Il venait de se retirer à Cecignano, près de Volterra et de s'y marier. Il se lie à ce moment avec Pierre Vettori, mais aussi avec un ami plus inquiétant, Bernard Ochino. Il se livre à des études théologiques et, soit dans des leçons privées, soit dans des écrits non identifiés, hasarde des théories qui lui attirent les dénonciations d'un moine, venu prêcher à Colle. Défendu alors par Sadolet, il put échapper à une condamnation formelle; mais sa candidature pour une chaire à l'université de Sienne fut écartée, malgré un assez curieux plaidoyer prononcé devant le Sénat de cette ville. Il s'y défend, mollement d'ailleurs, d'être un adepte de *toutes* les doctrines de Luther, Mélanchthon, Bucer, tout en faisant un grand éloge de ces hommes qui, dit-il, « ont écrit avec gravité, conscience et vérité », et n'ont fait bien souvent que reproduire les Pères grecs et latins. Or, parmi les lettres, fort intéressantes, qu'il nous a laissées, nous en avons une écrite à cette période de sa vie, que le « serviteur de Jésus-Christ Palearius » adresse à Martin Luther, Philippe Mélanchthon, Martin Bucer, Calvin, et tous les Suisses et Allemands, « qui invoquent Jésus-Christ ». Il s'agit du concile de Trente qui se prépare. Palearius écrit à « ses frères » : « Si vous avez d'un commun accord rejeté tant d'abus de la Babylone romaine, si vous êtes unanimes à maintenir les commandements apostoliques et à défendre l'Évangile, pourquoi vous diviser sur un ou deux points, etc. (il fait allusion à la question sacramentaire)... Je vous recommande votre serviteur et disciple Bernard Ochino. Aidez-le de toutes façons... »

Il n'y avait donc rien d'étonnant que Palearius, même absous une première fois, ne cessât pas d'être suspect. Il se réfugie à Lucques en 1546 et y occupe une chaire de rhétorique, puis va enseigner le grec et le latin à l'université de Milan, jusqu'à ce que, accusé de nouveau d'hérésie, il tombe aux mains de l'inquisiteur Angelo de Crémone. Les chefs d'accusation sont précis et semblent fondés : il nie l'existence du purgatoire; blâme les sépultures dans les églises: méprise les ordres religieux, assimile les moines à des prêtres de Mars; et attribue la justification et la rémission des péchés uniquement à la foi dans la miséricorde divine, et dans les mérites de Jésus-Christ. En 1566, il était encore dans les prisons de l'Inquisition de Milan; il fut transféré à Rome en 1568 et incarcéré à Tor di Nona, et finalement pendu au pont Saint-Ange le 3 juillet 1570, et son corps brûlé sur place.

Œuvres. — *De immortalitate animarum* (en vers hexamètres), Lyon, 1536 et 1552; *Libellus de morte Christi*, 1542; *Epistolarum libri tres*, Lyon, 1553; *Actio in pontifices romanos et eorum asseclas ad imperatorem romanum, reges et concilii præsides conscripta...*, Leipzig, 1606. — (On lui attribue : *Del beneficio di Gesù Cristo crocefisso*, Venise, 1543, où est soutenue la doctrine luthérienne de la justification par la foi sans les œuvres; mais cet ouvrage serait de Benoît de Mantoue. *Opera*, Amsterdam, 1696, et Iéna, 1728.

Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana* (éd. 1833), t. IV, p. 259; Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. XVI; Hallbaver, *Vie*, en tête de l'édition des *Œuvres* de Palearius, Iéna, 1728; *Vies*, par Eckermann, Upsal, 1763, et par Gurlitt, Hambourg, 1805; Des Marais,

A. Paleario, 1855; Young, *The life and time of Aonio Paleario*, 2 vol., 1860; J. Bonnet, *A. Paleario*, 1863; G. Sforza, *Un episodio poco noto della vita di A. Paleario*, dans *Giorn. stor. della letteratura italiana*, t. XIV; G. Morpurgo, *Un umanista martire (Aonio Paleario)*; *La riforma teorica italiana nel sec. XVI*, 1912.

F. BONNARD.

PALÉOLOGUE (Jean V), empereur byzantin (1341-1376 et 1379-1391) est à signaler ici surtout pour sa conversion au catholicisme. Pressé par le danger turc, il sollicita le secours d'Urbain V et, par lui, de l'Occident chrétien. Après maintes négociations et ambassades pour l'union des Églises, il se rendit personnellement à Rome où, en présence de quatre cardinaux, il fit profession de foi catholique le 18 octobre 1369, en l'église du Saint-Esprit. Le dimanche suivant eut lieu l'entrée solennelle du pape et de l'empereur à Saint-Pierre au chant du *Te Deum*, suivi de la messe pontificale au cours de laquelle Jean V renouvela sa profession de foi. L'année suivante, Urbain V lui envoya un indult lui permettant d'avoir un autel portatif pour y faire célébrer la messe où il voudrait, par un prêtre, latin seulement, attaché à sa personne. Raynaldi, *Annales*, ad an. 1370, n. 4. On voit par là que Jean V n'eut pas licence de garder le rite grec. Cette exigence, qui nous étonne et à laquelle il se soumit, prouve la sincérité de sa conversion, à moins que ce n'en soit la nécessité politique.

Allatius a publié, le premier, le texte grec et la traduction latine de cette profession de foi. *De consensu*, p. 843-852; reproduction dans *P. G.*, t. CLIV, col. 1297-1308; réédition critique dans Theiner et Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum græcæ et latinæ*, Vienne, 1872, p. 87 sq. Les articles de cette profession n'offrent rien de particulier. Ils sont la reproduction mot pour mot de ceux de la profession de foi d'Andronic Paléologue (*ibid.*, n. VI, p. 15-21).

Dans la querelle palamite, Jean V ne prit point parti, ce qui permit au palamisme de garder les fruits de sa victoire.

Outre Ul. Chevalier, *Répertoire, Bio-bibliographie*, voir Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XX, 1836, p. 426-432; E. de Lanouvelle, *Le bienheureux Urbain V et la chrétienté au milieu du XIVe siècle*, c. X, XVIII; pour le détail des négociations politico-religieuses, O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930.

V. GRUMEL.

PALÉONYDORE, voir **OUDEWATER (Jean d')**.

PALEOTTI Gabriel, cardinal et premier archevêque de Bologne (1522-1597). — Il naquit d'une noble famille bolonaise où l'enseignement du droit était de tradition. Son ancêtre paternel, Vincent, occupait déjà une chaire à l'université de Bologne en 1456. Ce fut un homme considérable, qui eut une trentaine d'enfants, tous mâles, sauf un. Onze d'entre eux survécurent, qui devinrent soldats, gens d'Église de l'un et l'autre clergé. C'est l'un d'eux, Alexandre, lui aussi professeur de droit, qui fut le père du cardinal, le 4 octobre 1522; celui-ci, dès l'adolescence, fut distingué par sa culture, l'intégrité de ses mœurs et ses vertus. Il fit ses études au collège Ancarano, où il eut pour condisciples et amis Alexandre et Octave Farnèse et leur cousin Guidantonio Sforza; son maître d'humanités fut le célèbre Romolo Amaseo; il suivit les cours de droit de Mariano Socini et d'Augustin Beroo. A vingt-quatre ans, il prit à son tour le bonnet de docteur *in utroque* et professa aussitôt le droit civil à l'université, avec un éclat tel qu'on l'appelait « le second Alciat ». C'est alors qu'il eut pour élève Hippolyte Aldobrandini, qui devait devenir le pape Clément VIII. Entre temps, Alexandre Farnèse était devenu cardinal et légat d'Avignon. Il fit tout pour obtenir son ami Paleotti comme pro-légat et gouverneur de Vaison. Paleotti, à la suite de la mort de sa mère, crut devoir décliner cette charge; il refusa de même l'évêché de Majorque, que voulait lui céder Jean-Baptiste Campeggio. Mais, en 1556, Pie IV, à l'affût de tous les gens de talent et de vertu capables de l'aider dans son œuvre de réforme, le fixa à Rome en le nommant auditeur de Rote et en mettant aussitôt à profit ses conseils pour les grandes affaires en cours. Il avait trente-quatre ans. En 1561, Pie IV l'envoie au concile de Trente, comme adjoint au cardinal Hercule Gonzague et aux légats, ses collègues. Il y jouit de l'estime complète de Moroni, devenu le chef de la légation après la mort de Gonzague.

C'est Paleotti qui rédigeait les décrets, traitait avec les ambassadeurs des couronnes, avait à se prononcer selon le droit dans les litiges; il était le conseiller des Pères, les convoquait aux assemblées, recueillait leurs suffrages en vue de la confection des canons. Bref, il déploya au concile une activité admirable, et fut pour beaucoup dans son heureuse conclusion. Il en a rédigé les actes pour les années 1562 et 1563, publiés d'abord par Mendham, à Londres, en 1842, puis par Theiner. De plus, il a laissé un *Diarium*, qui est une source de premier ordre pour l'histoire des dernières années du concile. Revenu à Rome, il prit une part active à la promulgation des décrets de Trente. Pie IV le créa, en 1565, cardinal-diacre du titre des Saints-Nérée-et-Achillée, et Pie V le nomma, l'année suivante, évêque de Bologne.

Il fut sacré par son ami, saint Charles Borromée, prit ce grand homme pour modèle et s'employa aussitôt à organiser son diocèse selon la discipline de Trente. On le range à bon droit parmi les grands évêques de son temps. Sa maison est réglée comme un cloître; il tient ses synodes annuels, établit des vicaires forains, se fait prédicateur et catéchiste, construit un séminaire, réforme son clergé et ses monastères, se prodigue en temps de peste et de disette. Il faillit en être lui-même victime, et se rétablit en visitant saint Charles à Milan et en faisant en sa compagnie le pèlerinage du Saint-Suaire de Turin.

En 1582, Grégoire XIII le rappelle à Rome et érige son siège de Bologne en métropole. Au conclave qui suivit le pontificat éphémère d'Urbain VII, il ne lui manqua qu'une voix pour être élu souverain pontife. Il était devenu, par option, cardinal-évêque du siège suburbicaire d'Albano, puis de celui de Sabine; mais il n'avait pas renoncé pour autant à sa chère Église de Bologne. Il y revint sur ses vieux jours, avec la permission de Clément VIII, non sans avoir obtenu, comme coadjuteur, son neveu, Alphonse Paleotti. Il reparut pourtant une fois à Rome, sollicité par Henri IV lui-même pour intervenir très énergiquement auprès du pape, en plein accord avec le cardinal du Perron, en vue de vaincre la résistance de Clément VIII dans l'affaire de l'absolution du roi. A la suite de quoi il écrivait au Béarnais : « Cette réconciliation, que nous attendions depuis si longtemps, a suscité l'applaudissement de tous et la joie universelle; aussi je ne puis qu'en féliciter Votre Majesté, plein de confiance que cette démarche a été très agréable au Roi des rois, et que Votre Majesté, issue du sang de rois très saints, imitera leur piété et leur zèle singulier en faveur de la religion catholique. » — Il mourut à Civitavecchia, le 22 août 1597. Son corps fut rapporté à Bologne et enseveli dans l'église métropolitaine, devant la chapelle du Crucifix.

Œuvres. — *De nothis et spuriis*, in-fol., Bologne, 1550, réédité à Venise en 1572, et à Francfort en 1612; *De sacris et profanis imaginibus libri V*, Bologne, 1582, Ingolstadt, 1594; *De bono senectutis*, Rome, 1595 (écrit sur les instances de saint Philippe de Neri); *Episcopale*

Bononiensis civitatis, Bologne, 1580; *Archiepiscopale Bononiense*, Rome, 1594; *De sacri consistorii consultationibus*, Rome, 1592, et Venise, 1594; *Del sacramento del matrimonio con la giunta di vari sermoni per la celebrazione del medesimo*, Venise, 1607.

Al. Ledesma, *De vita et rebus gestis Gabrielis Palæoti, S. R. E. card. primique Bononiensis archiepiscopi et principis*, Bologne, 1647; Aug. Bruni, *Vita*, dans Martène, *Amplissima collectio*, t. vi, col. 1386; Seb. Merkle, *Kardinal Gabriel Paleotti's literarischer Nachlass*, dans *Römische Quartalschrift*, t. xi, 1897, p. 333-429 (article important concernant surtout le rôle de Paleotti au concile de Trente et ses écrits relatifs à ce concile); Cardella, *Memorie storiche de' cardinali della santa romana Chiesa*, Rome, 1793, t. v, p. 102-109; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. iii, col. 339.

F. Bonnard.

PALLADINI Jacques, dit aussi de **TERAMO** ou d'**ANCARANO**, né en 1349, étudia le droit à Padoue et devint archidiacre d'Aversa. Appelé à Rome, il y fut nommé secrétaire de la Pénitencerie et des Brefs. Promu à l'évêché de Monopoli en 1391, aux archevêchés de Tarente en 1400, de Florence en 1401, évêque et gouverneur de Spolète en 1410, il avait été chargé par Martin V d'une légation en Pologne. Il y mourut en 1417. Il fut un jurisconsulte célèbre et un professeur de philosophie réputé, d'un génie subtil et d'un style pittoresque.

Œuvres — *In lib. Sententiarum commentarius*, Augsbourg, 1472; *Consolatio peccatorum*, Augsbourg, 1472. Cet ouvrage bizarre eut beaucoup de vogue et fut réimprimé plusieurs fois au cours du xve siècle. On en connaît plusieurs traductions françaises et allemandes. C'est le procès de Bélial, procureur de Lucifer et du royaume infernal, contre Jésus-Christ, représenté par Moïse, devant le tribunal de Salomon, au sujet des âmes justes des limbes rachetées par le Sauveur.

Marchand, *Dictionnaire historique*, 1758, t. ii, p. 17; Fabricius, *Bibliotheca Medii Ævi*, t. iv, 1735, p. 6-7 et 48; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. vi *a*, 1807, p. 267-268; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. ii, col. 733; Brunet, *Manuel*, t. iv, 1864, n. 893, et t. v, n. 801-804; Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi*, t. i, 1898, p. 261, 363, 486, 499. Bibliographie plus complète dans Ul. Chevalier, *Biobibliographie*, col. 3478.

F. Bonnard.

PALLADIUS, évêque d'Hélénopolis (né vers 363, † avant 431). — I. Vie. II. Œuvres.

I. Vie. — C'est surtout aux ouvrages de Palladius que l'on peut emprunter des renseignements sur sa vie. Or, malgré des discussions récentes, l'authenticité des écrits en question est suffisamment établie et reconnue pour que l'on puisse faire fond sur eux. Nous ne croyons pas indispensable, dès lors, de suivre ici la voie analytique et nous exposerons, d'une manière synthétique, les résultats auxquels sont arrivés les critiques modernes et spécialement dom Cuthbert Butler qui a fait de l'étude de Palladius sa spécialité.

Palladius est né en Galatie vers 363-364. A l'âge de vingt-deux ans il se sentit attiré vers la vie monastique, mais vers une vie monastique un peu spéciale, car il fut grand voyageur. On le trouve d'abord en Palestine vers 386, peut-être à la laure de Douca sur la route de Jérusalem à Jéricho, puis au mont des Oliviers, où il passe trois ans (386-388). Il est à Alexandrie en 388 et se retire dans le désert de Nitrie, puis dans celui des Cellules, il est alors le disciple d'Évagre le Pontique. Celui-ci étant mort vers 399, Palladius revient en Palestine. En 400, il est consacré, par saint Jean Chrysostome probablement, évêque d'Hélénopolis en Bithynie. Il est mêlé de très près, étant donné la proximité de la capitale, à la politique ecclésiastique de l'archevêque de Constantinople. C'est ainsi qu'il prend part à un concile en cette ville en 400 et que, peu après, il intervient à Éphèse comme représentant de ce synode. Lors de la lutte entre Théophile d'Alexandrie et Jean Chrysostome, il se range du côté de son archevêque. Le synode du Chêne, en août 403, l'accuse d'origénisme; cf. Photius, *Biblioth.*, cod. lix, *P. G.*, t. ciii, col. 109. En 405, après l'exil définitif de l'archevêque Jean, il se rend à Rome, auprès d'Innocent Ier, avec un certain nombre de prélats demeurés fidèles à l'exilé. Chargé par le pape d'un important message pour l'Orient, il est arrêté à son retour et, après une rude captivité, exilé en Égypte; relégué d'abord à Syène (Assouan), il a dû jouir ensuite de quelque liberté, car on le voit à Antinoé et chez les Tabennésiotes de saint Pacôme. Le séjour en Égypte a duré de 406 à 412; Palladius put ensuite revenir en Galatie. Vers 417, il est transféré à l'évêché d'Aspouna en Galatie (cf. Socrates, *H. E.*, VII, xxxvi, *P. G.*, t. lxvii, col. 821), il était mort en 431, car c'est un autre évêque d'Aspouna qui siège au concile d'Éphèse. Sur la chronologie ici adoptée voir Butler, t. ii, p. 236-247, à compléter par quelques remarques du même auteur dans *Journal of theological studies*, t. xxii, 1920-1921, p. 144 sq.

II. Œuvres. — L'attribution à Palladius de deux ouvrages célèbres, le *Dialogue* sur la vie de Jean Chrysostome et l'*Histoire lausiaque* paraît aujourd'hui incontestable. On a voulu y joindre un fragment, relatif aux brahmanes, qui s'est conservé dans le pseudo-Callisthène.

1° Le *Dialogue*. — Texte dans *P. G.*, t. xlvii, col. 1-82. — Un vieil évêque oriental et un diacre romain s'entretiennent des malheurs arrivés à l'archevêque Jean de Constantinople. Sans être hostile à celui-ci, le diacre ne laisse pas de se montrer ému de certains griefs qui ont été soulevés contre lui. L'évêque entreprend de lui faire concevoir une plus exacte appréciation des faits. Ainsi est-il amené à expliquer la manière dont s'est déroulé le fameux procès de 403, avec toutes ses tragiques conséquences, jusques, et y compris, la mort de Jean sur la route de l'exil. Il entame ensuite la discussion de quelques-unes des accusations portées contre l'archevêque au synode du Chêne. Le diacre se laisse aisément convaincre de l'innocence de Jean : « L'intention de l'Église romaine, dit-il, est de ne point entrer en communion avec les évêques orientaux et spécialement avec Théophile, tant que ne se sera pas réuni un concile œcuménique qui porterait remède à tant de maux. » Col. 78. Et l'évêque de terminer, en assurant que la vengeance divine ne manquera pas d'atteindre tôt ou tard les coupables.

Le dialogue est censé avoir lieu à Rome, avant que l'on n'y ait encore de renseignements précis sur la mort de l'archevêque exilé, et donc au début de 408. En réalité, il est une réponse à un pamphlet mis en circulation contre Jean Chrysostome par Théophile d'Alexandrie et dont Facundus d'Hermiane nous a gardé quelques fragments. *Pro defens. trium capitul.*, l. VI, c. v, *P. L.*, t. lxvii, col. 677. Traduite en latin par Jérôme (le début s'est conservé dans la correspondance de celui-ci, *Epist.*, cxiii, *P. L.*, t. xxii, col. 932), cette œuvre haineuse colportait sur le compte de la victime de Théophile des accusations auxquelles il importait de couper court, aussi bien dans les milieux romains jusque-là favorables à l'archevêque de Constantinople, que dans les régions de l'Orient. Le mieux était d'exposer en toute simplicité ce qui s'était passé; les faits parleraient d'eux-mêmes en faveur de l'innocence condamnée.

L'unique ms. qui subsiste attribue le *Dialogue* à Palladius. Mais, avant d'accepter ce témoignage, d'ailleurs tardif (le ms. est du xie siècle), il convient de remarquer que, dans tout l'ouvrage, il n'est question de Pal-

ladius que comme d'un tiers, dont les faits et gestes sont rapportés avec beaucoup de détachement. D'ailleurs l'évêque du *Dialogue* est un vieux prélat, qui vient à Rome pour la première fois. Or, en 408, Palladius n'avait guère que quarante-cinq ans; s'il avait été à Rome à ce moment (ce qui d'ailleurs est impossible) c'eût été sa seconde visite (il y était déjà venu en 405). Et puis en 408, Palladius était exilé au fond de la Haute-Égypte. Il est donc clair que l'évêque du *Dialogue* n'est pas Palladius.

Cela ne veut pas dire que Palladius n'en soit pas l'auteur. Il est trop clair, quoi qu'en dise Tillemont, que, dans son exil de Syène, l'évêque d'Hélénopolis pouvait fort bien composer un dialogue fictif dont il mettait la scène à Rome et dont il prenait pour personnages un diacre et un évêque anonymes. Dans ce contexte rien ne l'empêchait d'insérer les faits et gestes dont il avait été l'acteur et le témoin.

Or, cette attribution du *Dialogue* à Palladius est déjà faite au VII[e] siècle par Timothée, évêque de Trimithonte qui compose, vers 680, une vie de Jean Chrysostome. Il écrit : Διαλέγεται περὶ Ἰωάννου μετὰ Θεοδώρου διακόνου τῆς μεγάλης Ῥώμης ἀνήρ τις τίμιος Παλλάδιος τοὔνομα. Et Timothée de compléter son signalement en disant : « Celui-ci, après avoir d'abord habité le désert pendant un certain temps, fut honoré de l'épiscopat en Bithynie. Il a composé aussi les vies (litt. les vertus) de nombreux Pères et, pour avoir communiqué avec Jean, il fut emprisonné onze mois dans un cachot obscur. » *Vie*, n. 2, *P. G.*, t. XLVII, col. LV. Il s'agit évidemment ici de l'*Histoire lausiaque* et d'un trait qui y est rapporté. — Analysant un autre livre sur Chrysostome d'un écrivain nommé Georges, inconnu par ailleurs, Photius dit que celui-ci prétend avoir trouvé ses renseignements dans Palladius. *Bibl.*, cod. XCVI, *P. G.*, t. CIII, col. 341.

Et cette attribution est confirmée par le fait qu'il existe une étroite parenté entre le *Dialogue* et l'*Histoire lausiaque*. L'étude stylistique montre, de part et d'autre, la même phraséologie, le même vocabulaire. Plusieurs citations scripturaires, d'ailleurs différentes du texte reçu, se retrouvent des deux côtés. Les informations données sur les personnages qui figurent ici et là sont identiques. Les deux écrits connaissent Évagre le Pontique et en citent des fragments analogues. Comme l'écrit dom Butler : « La conclusion est justifiée qui fait des deux livres l'œuvre d'un seul et même auteur. » *Journ. of theol. stud.*, t. XXII, p. 139-144. — Cette conclusion, qui est aussi celle de P. R. Coleman-Norton, permet de renforcer la vie de Palladius de tous les événements qui sont rapportés de celui-ci dans le *Dialogue;* d'autre part, elle permet d'envisager le *Dialogue* comme une source de tout premier ordre pour l'histoire de saint Jean Chrysostome.

2° *L'Histoire lausiaque*. — Texte dans Butler, t. II, p. 1-169; reproduit avec quelques améliorations dans Lucot. Cf. *P. G.*, t. XXXIV, col. 995-1260. — Ce titre assez singulier, Παλλαδίου Λαυσιακόν, mais qui est attesté par les meilleurs mss., doit se traduire par celui-ci, qui se rencontre également : ἡ πρὸς Λαυσὸν ἱστορία. Le titre de *Paradis* qui se trouve en beaucoup de témoins est un terme générique pour désigner les œuvres relatives aux moines d'Égypte. Plusieurs de ces témoins mettent ce *Paradis* sous le nom d'Héraclide. Voir Butler, t. II, p. 182-183.

C'est l'histoire des ascètes illustres racontée à Lausos, un haut fonctionnaire de la cour de Constantinople. Ami et protecteur de Palladius, ce personnage avait exprimé le désir de connaître les faits et gestes de ces moines d'Égypte, de Palestine et d'ailleurs, dont on commençait à parler beaucoup dans la capitale. C'est pour satisfaire à cette demande que Palladius rédigea, en 419-420, cette série de biographies monastiques.

Le livre eut, dès le début, un très vif succès et spécialement dans les milieux d'où il sortait, c'est-à-dire chez les moines eux-mêmes. Or, en même temps que lui, circulait une composition analogue, l'*Historia monachorum*, ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μονάχων ἱστορία, qui, cantonnée dans la description du monachisme égyptien, traitait d'un bon nombre de personnages dont parlait aussi l'*Histoire lausiaque*. Une contamination des deux écrits était inévitable. Pendant qu'un certain nombre de copistes gardaient le texte pur de l'un et de l'autre, certains complétaient l'un par l'autre les deux textes. C'est sous cette dernière forme composite que l'*Histoire lausiaque* a été connue en grec jusqu'à nos jours. Les recherches de dom Butler d'un côté, d'E. Preuschen de l'autre, ont enfin réussi à dégager le texte primitif de chacune des deux compositions. En 1897, paraissait l'édition critique de l'*Historia monachorum*, donnée par le professeur allemand, en 1904, après de longs travaux d'approche, l'édition critique de l'*Histoire lausiaque*, publiée par le bénédictin anglais. C'est à ce dernier texte qu'il faut désormais se reporter; celui qui est donné dans *P. G.*, représentant une de ces contaminations dont nous avons parlé.

Si on laisse de côté un premier préambule et une lettre à Lausos, pièces dont l'authenticité n'est pas bien assurée, l'ouvrage débute par une courte préface, où l'auteur, répondant au désir de son illustre ami, annonce son intention de rassembler ce qu'il a vu ou entendu, sur « les Pères, hommes et femmes, τῶν πατέρων, ἀρρένων τε καὶ θηλείων, dans le désert d'Égypte, en Libye, en Thébaïde, à Syène, au-dessous de laquelle (en descendant le fleuve) sont ceux qu'on appelle les Tabennésiotes, puis en Mésopotamie, en Palestine, en Syrie, et dans les parties de l'Occident, à Rome, en Campanie et dans les régions d'alentour ». Ces indications géographiques paraissent fournir le plan même du récit. En fait, l'auteur le suit à peu près, sauf des digressions assez fréquentes, qu'amène la similitude de certains souvenirs rapportés. Commencé par Alexandrie, le périple s'achève finalement en Galatie, après avoir touché Rome. Sur cette longue route, l'auteur a rencontré les héros de l'ascétisme chrétien, et il rappelle ici les souvenirs qui lui en sont restés. Ce qu'il rassemble dès lors, ce sont moins des biographies, au sens propre du mot, que des traits édifiants. Très rares sont les notices qui permettraient de reconstituer au complet la vie d'un de ses personnages. Mais les récits anecdotiques abondent, entrecoupés des réflexions de l'auteur et même de ses confidences sur ses états d'âme. On a pensé, non sans vraisemblance, que la notice consacrée par Palladius « au frère qui est avec lui, depuis son enfance », c. LXXI, p. 167, décrit tout simplement les propres expériences du rédacteur lui-même.

Poésie ou vérité? C'est la question autour de laquelle on vient de batailler assez vivement. L'époque est passée, sans doute, où l'on assimilait la valeur historique de l'*Histoire lausiaque* et des récits parallèles à celle des « voyages de Gulliver ». Mais, tout en reconnaissant qu'il y avait dans l'œuvre de Palladius nombre de souvenirs personnels, certains critiques, entre autres W. Bousset et R. Reitzenstein, ont essayé de contester le caractère vécu de nombreuses anecdotes dont Palladius prétend avoir été le témoin. Se fondant sur une série de remarques, les unes assez fines, les autres un peu arbitraires, ces auteurs se représentent le livre comme formé de deux morceaux; le second est l'œuvre de Palladius, tandis que le premier ne serait qu'un remaniement effectué par lui d'un recueil des tours de force (ἀρητολόγιον) des moines de Nitrie ou de Scété. De l'aveu même de ces critiques, d'ailleurs, il n'est pas aisé de découvrir le plan de clivage entre

ces deux documents. Or, c'est l'existence même de ce plan de clivage qu'a contestée dom Butler; il a établi de manière solide que, soit pour le mode de composition, soit pour le style en général, soit pour des expressions particulières, il est impossible d'établir une différence appréciable entre les deux parties du livre. D'un bout à l'autre, celui-ci porte la marque d'une composition d'une seule venue et rédigée sur des souvenirs personnels. Seulement, il convient de le remarquer, ces souvenirs ne sont pas tous du même ordre. Les uns représentent des scènes vues par l'auteur, des propos entendus par lui de la bouche même de tel saint personnage; d'autres, au contraire, rapportent des anecdotes, qui circulaient dès l'époque dans les milieux monastiques, sorte de folklore dont les origines remontaient déjà à près d'un siècle et qui pourrait bien avoir des racines autrement profondes. (Étudier à ce point de vue les biographies des deux Macaires, c. XVII et XVIII.) On assiste en somme au même phénomène qui se réalise, presque à la même date en Occident, pour la vie de saint Martin. Voir ici, t. X, col. 212. C'est, pensons-nous, ce qu'il faut conserver de la thèse de Reitzenstein. Mais, tout compte fait, l'*Histoire lausiaque* reste, comme dit fort judicieusement A. Lucot, «un document psychologique et aussi une contribution précieuse à l'étude d'un pays mystérieux..., c'est un chapitre de l'histoire, qui fut mouvementée et dénaturée de parti pris, d'un passé, dont il reste actuellement peu de choses. » Édit. cit., p. XXVIII.

Outre les renseignements historiques qu'elle peut fournir, l'*Histoire lausiaque* donne, en passant, des indications précieuses sur les croyances, les observances et la vie chrétiennes. Une table fort bien faite, Butler, t. II, p. 263, permettra de les retrouver aisément dans le texte. Voir aussi l'étude de Lucot, p. XXIX-XXXIII. Plus important serait-il de relever la doctrine ascétique de l'auteur. Comme le grand nombre de ses contemporains, Palladius se représente la vie spirituelle comme une lutte perpétuelle avec le démon, dont l'action est souvent exposée de la façon la plus matérielle. Mais, si le démon a prise sur l'homme, c'est à cause des passions qui existent chez celui-ci, orgueil, avarice, gourmandise, mais principalement luxure. De cette dernière, il est question, et en des termes parfois risqués, dans une bonne partie des notices. C'est à combattre ces passions qu'est ordonnée la vie ascétique; elle oppose à chacune d'elles la vertu appropriée. Les macérations corporelles, jeûnes, veilles, tortures physiques supportées ou recherchées, sont un des grands moyens de vaincre les passions; bien qu'elle soit plus discrètement indiquée, et semble à première vue passer à l'arrière-plan, la prière n'en est pas moins l'arme par excellence. Prière collective ou prière personnelle, elle trouve son aliment essentiel dans le Psautier. A côté de la mortification et de la prière, le travail, tout spécialement le travail manuel, est encore un des moyens de vaincre la nature rebelle. L'ascète ne doit pas seulement se suffire à lui-même; le travail doit l'aider à venir en aide à la misère des autres. Renforcée par tous ces moyens, la vie spirituelle tend vers l'ἀπάθεια. Bien que le mot ne se rencontre que rarement (voir pourtant prol. n. 8, p. 12), l'idée est sous-jacente à un très grand nombre d'anecdotes. On aurait tort d'ailleurs de voir, comme certains l'ont fait, rien d'hétérodoxe dans cette ἀπάθεια. Elle n'est ni le quiétisme paresseux des euchites, ni l'impassibilité stoïcienne, ni l'*impeccantia* pélagienne. C'est l'équilibre d'une âme qu'une longue pratique de l'ascèse a fini par pacifier, heureux état vers lequel aspirent en somme toutes les âmes pieuses, et qui est quelque chose comme l'indifférence ignacienne. Un dernier trait de la doctrine de Palladius mérite d'être relevé : l'humilité est la vraie gardienne de la vie spirituelle. Aux virtuoses de l'ascétisme, trop souvent désireux d'étonner leurs frères par les terribles exploits de leur mortification, notre auteur insinue volontiers qu'ils n'ont rien compris à la vie intérieure. C'est ce qui ressort de nombre d'anecdotes, et surtout du prologue. « La piété, y lit-on, est naturellement exposée à des fluctuations sous l'action des différentes malices, visibles et invisibles; mais elle peut rester dans le calme, grâce seulement à une prière continuelle et à la préoccupation de ses intérêts. Car beaucoup d'entre les frères, *infatués* de labeurs et d'aumônes, *se targuant* de célibat ou de virginité et ayant placé leur confiance dans la méditation des sentences divines et les pratiques de zèle, ont perdu de vue l'impassibilité, par manque de discernement et sous prétexte de piété : ils ont eu la maladie de certaines curiosités, et de là naissent des entreprises *compliquées* ou des *activités coupables*. » *Prol.*, n. 7, 8, p. 11-12. Et un peu plus loin : «L'action de boire du vin avec raison est chose meilleure que l'action de boire de l'eau avec orgueil. » *Ibid.*, n. 10, p. 12. En définitive, l'ascétisme de Palladius est du meilleur aloi.

Pour sympathiques que soient le personnage et sa doctrine, ils n'ont pas laissé néanmoins d'être attaqués. Le point de départ de ces critiques a été une lettre de saint Épiphane mettant en garde l'évêque Jean de Jérusalem contre Palladius : *Palladium vere Galatam, qui quondam nobis carus fuit et nunc misericordia Dei indiget, cave, quia Origenis hæresim prædicat et docet. Int. epist. Hieron.*, LI, *P.L.*, t. XXII, col. 527, lettre datée de 393 ou 394. Le fait pour Palladius d'avoir été le disciple d'Évagre le Pontique, condamné comme origéniste sous Justinien, a porté également préjudice à la mémoire de l'évêque d'Hélénopolis. La manière sévère (mais juste) dont il parle de saint Jérôme, voir c. XXXVI, n. 6, p. 108; c. XLI, n. 2, p. 128, a contribué au même résultat. L'appréciation inexacte de ce que furent, dans la réalité, les querelles origénistes du IVe siècle a induit en erreur, sur ce point, les critiques ecclésiastiques des XVIe et XVIIe siècles, Baronius, Hervet, Rosweyde. Voir leurs jugements dans *P. L.*, t. LXXIII, col. 1065-1072 (extraits de Baronius); *P. G.*, t. XXXIV, col. 993-994 (Hervet); *ibid.*, col. 1261 1278, ou *P. L.*, *ibid.*, col. 1217-1233 (Rosweyde, particulièrement n. 11, 24, 31, 127, 133, 175); ils sont caractéristiques d'un état d'esprit qui n'a pas complètement disparu. On est arrivé depuis à une compréhension plus exacte des choses, et l'on est revenu au jugement que portait sur Palladius l'honnête Tillemont, *Mémoires*, t. XI, p. 530. Celui-ci voit en lui « un évêque dont la vie n'a rien que d'édifiant, dont les écrits ne portent qu'à la piété, qui paraît avoir eu beaucoup de simplicité et d'humilité. » Lire dans le même sens le jugement de dom Butler, t. I, p. 173-178.

3° *Le fragment sur les peuples de l'Inde et les brames.* — Au milieu du roman d'Alexandre, mis faussement sous le nom de Callisthène, et interrompant la suite du récit de manière très visible, se lit une courte dissertation qui est également conservée à l'état séparé et qui porte alors ce titre : Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων. Les recherches à ce sujet de Fr. Pfister montrent qu'il ne faut attribuer à cette dissertation que les c. VII-X, du l. III de pseudo-Callisthène, édit. Müller, p. 102-106. — Une courte dédicace, adressée à quelque haut personnage, fait allusion à un traité antérieur que l'auteur a déjà dédié à celui-ci : Πρὸς τοῖς εἰρημένοις προσεξηγησόμεθά σοι καὶ τὸν τῶν Βραχμάνων βίον. Sans doute, continue-t-il, il n'est pas allé lui-même dans les Indes; le plus loin qu'il se soit avancé, c'est jusqu'à la frontière entre l'Égypte et l'Éthiopie, en compagnie de Moïse, évêque d'Adoula; mais il a pu se procurer des renseignements sur les brahmanes par un avocat de Thèbes qui était allé jusqu'en ces lointains parages, ayant poussé même

jusqu'à Taprobane (Ceylan). Suivent un certain nombre de renseignements sur les productions du pays et les habitants, puis une notice sur les brames qui n'est pas sans intérêt, car l'auteur institue visiblement une comparaison entre ces « gymnosophistes », comme les appellent d'autres textes anciens, et les moines chrétiens. Ils connaissent et honorent Dieu, le priant de manière ininterrompue; leur nourriture est des plus frugales. Les deux sexes vivent séparés et ne se rapprochent que durant les deux mois de juillet et d'août; d'ailleurs dès qu'une femme a mis au monde deux enfants tout commerce matrimonial cesse avec elle. Bref, la chasteté est chez eux en honneur. Sa description terminée, l'auteur ajoute qu'il joint à son ὑπομνηματικόν un extrait d'Arrien, propre à compléter, en somme, les renseignements qu'il vient de donner. Cet extrait, d'après Pfister, comprendrait les c. XI-XII, p. 106-111, et pourrait dériver d'Arrien lui-même. Ce qui suit immédiatement, c. XIII-XVI, p. 111-120, est aussi d'une main chrétienne, mais ne fait pas corps avec l'ensemble précédent.

Le dernier mot n'est pas dit sur l'auteur de la petite dissertation que nous venons d'analyser. La première impression serait que rien ne s'oppose à ce que l'on accepte la donnée des mss. Les critiques du XVIIe siècle, qui connaissaient ce texte par de vieilles éditions, se sont montrés pourtant fort réservés. Oudin nie l'authenticité, Cave y fait de graves objections. Sans se prononcer, les philologues modernes inclineraient peut-être à considérer le problème avec plus d'attention. La question n'a pas, d'ailleurs, une importance capitale.

I. TEXTE. — 1° Le *Dialogue*. Il a été publié pour la première fois par E. Bigot, Paris, 1680; le texte a été amélioré par Montfaucon, *J. Chrysostomi opera*, t. XIII, Venise, 1741, p. 1-89, reproduit dans *P. G.*, t. XLVII, col. 5-82; éd. critique de P. R. Coleman-Norton, Cambridge, 1928.

2° L'*Histoire lausiaque*. — Sur l'histoire compliquée du texte et des éditions, le travail capital est celui de dom Cuthbert Butler, *The lausiac history of Palladius*, 2 vol., Cambridge, 1898, 1904 = *Texts and studies* de J. Armitage Robinson, vol. VI, fasc. 1 et 2. Le texte est au fasc. 2, p. 1-169. La position de Butler, au point de vue du texte, a été contestée par R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia lausiaca*, Gœttingue, 1916, p. 2, n. 2, ce qui a amené Butler à renforcer sa position, dans *Journal of theol. studies*, t. XXII, p. 21-35. — Le texte de Butler est reproduit par A. Lucot, *Palladius, Histoire lausiaque*, Paris, 1912 = *Textes et documents*, publiés par Hemmer et Lejay, n. 15. — On trouvera dans Migne, *P. G.*, t. XXXIV, col. 991-1260, le texte grec et la trad. latine de G. Hervet (Paris, 1555), retouché par Fronton du Duc (*Supplément* à la *Bibliot. Patrum*, t. II, 1624), et complété par les additions de J.-B. Cotelier (*Eccles. græcæ monumenta*, t. III, p. 158 sq.); *P. L.*, t. LXXIII, col. 1065-1234 = Rosweyde, *Vitæ Patrum*, l. VIII, reproduit simplement le texte latin donné dans *P. G.* On trouvera dans Lucot, p. 424-425, une table de concordance entre les chapitres de Migne et ceux de Butler.

3° *Le fragment sur l'Inde*. — Publié dès 1571 par J. Camerarius, *Libellus gnomologicus*, p. 110 sq., et indépendamment par E. Bissæus, Londres, 1665, il se trouvera au mieux dans l'appendice ajouté par C. Müller à l'édition d'Arrien, publiée par Fr. Dübner, Paris, Didot, 1877. Remarques critiques intéressantes de Fr. Pfister, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, t. XLI, 1921, col. 569-575.

II. TRAVAUX. — 1° *Anciens*. — E. du Pin, *Nouv. bibl. des aut. ecclés.*, t. III *a*, p. 92-93; Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 22-25, 719; t. XI, p. 500-533, 638-646; Oudin, *De script. eccl.*, t. I, p. 908-913; Cave, *De script. eccl.*, t. I, p. 376-378; Ceillier, *Hist. des aut. sacrés et eccl.*, t. XI, p. 66-82 (2e éd., t. VII, p. 484-493).

2° *Récents*. — E. Amélineau, *De Historia lausiaca*, thèse, Paris, 1887; E. Venables, art. *Palladius* du *Dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, col. 173-176; E. Preuschen, *Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897; C. Butler, *op. cit.*; du même, *Palladiana*, dans *Journ. of theol. studies*, t. XXII, 1921-1922, p. 138-155; 222-238; R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Gœttingue, 1916; W. Bousset, *Komposition und Charakter der Historia lausiaca*, dans les *Nachrichten von der kön. Gesells. der Wissens. zu Göttingen*, philol.-hist. Klasse, 1917, p. 173-217; Widstrand, *Palladius Studien*, Upsala, 1926. Voir aussi les travaux sur le monachisme mentionnés à l'art. PACÔME.

Sur le *Dialogue* en particulier: C. Butler, *Autorship of the Dialogus de vita Chrysostomi*, dans Χρυσοστομικά, publiés à l'occasion du 15e centenaire de la mort de Jean, Rome, 1908, t. I, p. 35; étude reprise dans les *Palladiana* (ci-dessus); F. Aengenvoort, *Der Dialog des Palladius über das Leben des h. Joh. Chrysostomus*, progr. du *Collegium augustinianum* de Gaesdonek, 1913. — Sur le fragment, L. Früchtel, Παλλαδίου περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων, dissert. inaug., Erlangen, 1920. — Sur l'*Historia monachorum*, voir l'art. RUFIN.

É. AMANN.

PALLAGARI Pierre, frère mineur. — Originaire de Trani, il fut élevé au siège épiscopal de Savello, le 21 juin 1482, et à celui de Telese, le 26 janvier 1487. Il mourut le 12 février 1503. Il composa : *De ingenuis puerorum et adolescentium moribus*, Ferrare, 1496.

Ulysse Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. II, col. 3479; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *a*, n. 15 597; W. A. Copinger, *Supplement to Hain's Repertorium*, t. I, n. 15 597.

Am. TEETAERT.

PALLAVICINI Jean-Baptiste, carme déchaussé italien du XVIIe siècle. Plus connu sous son nom de religion **CASSIEN DE SAINT-ÉLIE**. — C'est à tort que Philippe Argelati en fait deux personnages distincts : 1° Pallavicini Jean-Baptiste; 2° Paravicini Cassien; car il n'y a qu'un seul Cassien de Saint-Élie dans le *Nécrologe* des carmes déchaussés de la Lombardie. — Né à Milan en 1629, Pallavicini revêtit l'habit religieux au couvent des carmes déchaussés de sa ville natale le 11 mai 1645. Après avoir prononcé ses vœux, il fut envoyé étudier d'abord au couvent de Bologne, puis au séminaire des missions de son ordre à Rome. Ses études achevées, il enseigna les sciences sacrées au collège théologique des carmes déchaussés de Florence; plus tard il fut, pendant bien des années, examinateur synodal du diocèse de Bologne. Homme d'une vie austère et d'une vertu consommée, il refusa toute dignité en son ordre, afin de s'adonner tout entier à l'étude, à la composition de ses œuvres et à la prédication. Grâce à ses grands talents oratoires, il devint un des orateurs les plus goûtés et les plus célèbres de son temps. Il prêcha entre autres une douzaine de carêmes (avec sermon quotidien) à Venise et dans les autres principales villes d'Italie. Il mourut en son couvent de Milan le 5 janvier 1714, et laissa à la postérité divers ouvrages latins et italiens : 1° *Centum historiarum examen cum sententia definitiva in utroque jure et pro utroque foro seu Decisiones theologico-legales*, Bologne, 1682, in-fol. (bibl. Casanatense, Rome). — 2° *Theologia moralis expurgata et ordine alphabetico disposita*, Venise, 1684, in-fol. (Rome, bibl. Casanatense, Angelica, etc.). — 3° *Arbor omnium opinionum moralium quæ ex trunco A pullulant tot ramis quot sunt literæ alphabeti cujus flores sunt verba : fructus sunt centum viginti conciones ex qua opiniones tutiores præ probabilibus seliguntur*, Venise, 1687, in-fol. (Rome, bibl. Angelica, etc.); — 4° *Arbor omnium opinionum moralium, in qua omnia a theologis, canonistis, juristis, summistis, et casuistis de illis late scripta, brevi methodo alphabetica continentur*, t. I et II à Bologne, 1691, 1693, et t. III-VI à Ferrare, 1705, 6 in-fol. (Londres, British Museum; Paris, Bibl. nat.); — 5° *Contra religionis donatos. Facti cum responsionibus*, Bologne, 1693, in-fol. (archives de la Maison génér. des carmes déch.); c'est un rapport adressé à la S. Congrégation des religieux et des évêques sur la question de l'habit, du rang et des offices des frères convers des deux congré-

gations des carmes déchaussés d'Espagne et d'Italie; — 6° *Itinerarium historico-morale, seu responsa quæ variis in locis itinerando... dedit*, Milan, 1712, in-4° (Rome, bibl. Vitt.-Em.); — 7° *Theologia prædicabilis de Trinitate ad usum concionatorum*, resté ms.; — 8° *Discorsi sopra le feste mobili di tutto l'anno*, Côme, 1670, in-8°; — 9° *Il tempo conosciuto overo il tempo eternato impiegato in conoscerto*, Alexandrie, 1674, in-4° (Rome, bibl. Vitt.-Em.); — 10° *Rassegna delle virtù e di vizi per ordine alfabetico citati*, ms.; — 11° *L'anima enferma curata ed insinuata*, ms.; — 12° *Il corpo umano con filosofia considerato*, ms.

Martial de S.-J.-B., *Bibliotheca scriptorum carmel. excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 71-72, n. 11; Philippe Argelati, *Bibliotheca scriptorum Mediolanensium*, t. II, Milan, 1745, col. 1022, n. 1221; col. 1039-1040, n. 1236; *Catalogo de' religiosi, e religiose passati all'altra vita in questa nostra provincia di sant' Angelo di Lombardia (1606-1751)*, p. 24 (Archives génér. des carmes déchaussés, Rome); Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. I, Orléans, 1752, col. 319-320, n. 32; Barthélemy de S.-Ange-Henri M. du S. Sacr., *Collectio scriptorum ord. carm. excalceatorum*, t. I, Savone, 1884, p. 124-126, n. 21.

P. Anastase de Saint-Paul.

1. PALLAVICINO Nicolas-Marie, né à Gênes le 21 novembre 1621, entré dans la Compagnie de Jésus le 10 février 1638, professa les humanités, la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte; fut préfet des études au Collège romain. Nommé par Innocent XI théologien de la Sacrée Pénitencerie, examinateur des évêques et qualificateur du Saint-Office, ami de Christine de Suède, il fut l'un des premiers Arcades, sous le nom de Salicius Boreus. Le pape songeait à le faire cardinal; il mourut à Rome le 15 décembre 1592.

Œuvres. — *Gregorio Taumaturgo*, Bologne 1649; *Difesa del pontificato e della Chiesa cattolica*, 3 vol., Rome, 1687; *Le moderne prosperità della Chiesa cattolica contro il maccometismo*, Rome, et Venise, 1688; *Difesa della divina Providenza contro i nemici della vera religione* (en collaboration, avec le P. Rasponi, S. J.), Rome, 1689; *L'evidente merito della fede cattolica ad essere creduta per vera*, Rome, 1689; *Le grandezze della Madre di Dio*, Rome, 1690; *Dell' eterna felicità dei giusti*, 1693 (édité par le P. Cattaneo, S. J.); *Considerazioni sopra l'eccellenza di Dio*, Rome, 1693; le P. N.-M. Pallavicino laissa quelques ouvrages manuscrits, dont *Quæstiones in libros Ethicorum* et *De virtute et sacramento pænitentiæ*.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, 1895, col. 117-120; Ant. Appiani, S. J., *Vie*, dans *Vite degli Arcadi illustri scritte da diversi autori e pubblicate da G. M. Crescimbeni*, 1708-1725, part. II, p. 87.

F. Bonnard.

2. PALLAVICINO Pietro Sforza, de la Compagnie de Jésus, et cardinal (1607-1667). — Pietro Sforza Pallavicino naquit à Rome le 28 novembre 1607. Par la lignée des Parmes, il descendait de la famille noble et ancienne des Pallavicini. Sa piété le fit renoncer à ses droits d'aînesse : il résolut de se faire prêtre. Il passa successivement son doctorat en philosophie (1625) et en théologie (1628). Très vite le pape Urbain VIII l'apprécia; il le nomma *referendarius utriusque signaturæ* et membre de plusieurs congrégations. En 1632, Pallavicino partagea avec son ami Giovanni Ciampoli, le secrétaire des Brefs, la disgrâce du pape. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIII *b*, 1929, p. 895-896. Il fut nommé gouverneur de Jési, d'Orvieto et de Camerino. En 1637, malgré l'opposition de son père, il renonce définitivement au monde et entre dans la Compagnie de Jésus. Son noviciat achevé, en 1639, ses supérieurs le chargent d'enseigner la philosophie. Quatre ans après, il succède dans la chaire de théologie à son maître vénéré, Jean de Lugo, élevé au cardinalat. Il restera professeur jusqu'en 1651. A cette date, le pape Innocent X lui ordonne de composer son *Histoire du concile de Trente*. Le pape ne se contenta pas de cette marque de faveur. Il le nomma parmi les treize *définiteurs* qui, en 1653, eurent à se prononcer sur les cinq propositions, tirées de l' « Augustinus » de Jansénius. Pastor, *op. cit.*, t. XIV *a*, 1929, p. 200. Quelques années auparavant, le jésuite avait eu à donner son avis sur l'ouvrage de Martin de Barcos.

En 1655, le cardinal Fabio Chigi fut élu pape, et prit le nom d'Alexandre VII. Il était, depuis de longues années déjà, l'ami intime de Pallavicino. Durant tout son pontificat, il le gardera comme son confident; il le consultera volontiers dans les affaires délicates, par exemple lorsqu'il se demandera dans quelle mesure le népotisme est permis; il suivra ses conseils; il se reposera de ses fatigues en s'entretenant avec lui et d'autres cardinaux de questions littéraires et scientifiques. Pastor, *op. cit.*, t. XIV *a*, p. 487, 494; t. XIV *b*, p. 1174 sq.; Macchia, *Relazioni fra il Padre Sforza Pallavicino e Fabio Chigi*, Turin, 1907.

Cette intimité de rapports, qui durait depuis trente années, avait préparé Pallavicino à devenir le biographe le plus autorisé du pape Alexandre VII. Le récit du pontificat s'interrompt malheureusement après la cinquième année. A ce moment des devoirs nouveaux accaparaient l'activité du savant jésuite. Le 10 novembre 1657, il avait été créé cardinal. Pallavicino mourut le 5 juin 1667, quelques jours après le pape. Mais à ses derniers jours, il fut comme pris de remords d'avoir fait autrefois de trop larges concessions au népotisme, et il fit parvenir aux cardinaux réunis au conclave une exhortation dans laquelle il les conjurait « de ne pas permettre que soient concédés désormais des titres de princes, de ducs, etc., aux parents du pape; et d'employer tout l'argent qu'on recueillerait de l'État, de la Daterie, de la vente des charges ou d'autres droits du Saint-Siège uniquement au profit des âmes et au soulagement du peuple. » Pastor, *op. cit.*, t. XIV *a*, p. 527, n. 1.

Pallavicino était un de ces talents heureux sans grande envergure, qui réussissent honorablement dans tous les genres de l'activité intellectuelle. Il fut tour à tour littérateur, philosophe, théologien et historien.

C'est à Urbain VIII qu'il dédia, en 1630, sa collection considérable de poèmes spirituels, ses *Fasti sacri;* ainsi que ses neuf livres sur la « théologie universelle ». Même après son entrée dans la Compagnie, il resta poète. Il composa la tragédie de *Saint Herménégilde* qui fut exécutée au Séminaire romain pendant le carnaval de 1644. Deux années après, en 1646, il publiait les *Considérations sur l'art du style et du dialogue* Le poète pourtant ne nuisait pas au philosophe. Dès 1644, Pallavicino fit paraître *Quatre livres sur le Bien.*

Le théologien mérite davantage notre attention. Nous possédons de Pallavicino un exposé, ou plutôt un résumé de toute la théologie, en 8 tomes et 9 livres. *Assertionum theologicarum Sfortiæ Pallavicini sacræ theologiæ professoris in Collegio romano S. J.*, Rome, 1649-1652. L'auteur nous confie dans sa préface qu'il tient toute sa science théologique de son maître Jean de Lugo, qu'il n'hésite pas à appeler « le plus grand théologien de son temps ». Mais il ajoute que, s'il aime à le suivre, il lui fait l'honneur de ne pas le copier. Théologien sans grande profondeur, ni originalité, on rencontre cependant chez lui de-ci de-là des vues personnelles. Dans sa théorie de l'attrition il se montre nettement contritioniste. « La seule différence entre la contrition parfaite et l'attrition consiste, d'après lui, en ce que la première inclut une estime de Dieu qui le place au-dessus de tous les biens possibles; tandis que la seconde apprécie Dieu sans pour cela exclure la désappréciation » de tous les autres biens opposés à Dieu et causes de châtiments. L. VII, *De virtute et sacra-*

mento pænitentiæ, Rome, 1651, n. 148, p. 233. Une réconciliation, ainsi raisonne Pallavicino, peut-elle se concevoir sans avances d'amour réciproques de la part de deux amis? Mais, au moment même où il expose ses exigences, un scrupule saisit cet « homme tout amour », comme le pape se plaisait à l'appeler, et il se déclare prêt à abandonner sa théorie si elle devait rendre le repentir moins facile. *Ibid.*, n. 150, p. 237. — Pour expliquer la variabilité qu'on peut constater dans certains sacrements, Pallavicino distingue entre l'élément physique, matériel (le pain, le vin, l'huile, l'eau, etc.) et l'élément moral, par ex. : les paroles. Le premier, d'après lui, reste invariable, le second peut varier suivant les époques et les circonstances. L. VI, *De sacramentis*, Rome, 1550, n. 70, p. 101 sq.

Les *Assertiones theologicæ* étaient à peine achevées que Pallavicino se mit aussitôt à publier les *Disputationes in Iam-IIæ D. Thomæ*, t. I, Lyon, 1553. L'œuvre entreprise resta inachevée : un seul tome parut. Cette interruption s'explique aisément. Pallavicino, à cette date, était occupé à composer l'ouvrage capital qui allait le rendre célèbre.

Le trop fameux servite Paolo Sarpi, qui avait battu en brèche l'autorité du pape Paul V et qui avait employé tout son savoir-faire pour introduire à Venise les idées protestantes, avait composé sous un pseudonyme, quatre ans avant sa mort, en 1629, une « histoire du concile de Trente. » *Istoria del concilio Tridentino, nella quale si scoprono tutti gli artifici della corte di Roma...* di Pietro Soave Polano, Londres, 1619. Cette œuvre, dans l'esprit de son auteur, était destinée à prouver que les papes, surtout depuis Paul II, avaient toujours orienté leur politique dans le sens du népotisme et des intérêts familiaux. L'ouvrage avait fait grand bruit. Pour couper court aux calomnies qu'il colportait partout, il fallait lui opposer une histoire du concile de Trente objective et sérieuse. Urbain VIII, si ami des hommes de science, se préoccupa de chercher l'historien qui fût capable de réaliser cette œuvre nécessaire. Il crut l'avoir trouvé dans le jésuite Perenzio Alciati. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XIII *b*, p. 901-902; Ehses, *Geheimhaltung der Akten des Konzils von Trient*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, p. 295-307. Celui-ci se mit résolument à la tâche, dès 1626. Il rassembla une masse de matériaux, mais il mourut subitement en 1651, avant d'avoir pu mettre la main à la rédaction de l'histoire projetée. Innocent X chargea Pallavicino de mener à bonne fin l'entreprise. Sept années lui suffirent pour la réaliser. Les deux in-folio parurent successivement en l'année 1656 et 1657 : *Istoria del concilio di Trento ove insieme rifiutasi con autorevoli testimonianze un Istoria falsa divolgata nello stesso argomento sotto nome di Petro Soave Polano*, Rome, 1656-1657. Une seconde édition, préparée par l'auteur lui-même, parut à Rome en trois volumes en 1664. Aidé de son secrétaire Catalani, il élabora un résumé, où ne figurait pas la partie polémique, Rome, 1666. Réédité à nouveau et annoté par Antonio Zacharia, Rome, 1733, 4 vol., l'ouvrage fut traduit en latin par le jésuite Giattini, Anvers, 1670; en allemand par Klitsche, Augsbourg, 1835-1837; en français, coll. Migne, Paris, 1844-1845, et en espagnol, Madrid, 1846.

L'œuvre magistrale de Pallavicino a été appréciée très différemment. J. N. Brischar, *Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's*, Tubingue, 1844. Généralement on a rendu hommage à l'érudition immense, à la droiture et à l'objectivité de l'historien. Tous, amis et ennemis, reconnaissent que l'*Histoire du concile de Trente* est encore aujourd'hui un instrument indispensable à quiconque veut étudier cette période de l'histoire de l'Église. Cela ne veut pas dire qu'elle soit de tout point parfaite. Le but apologétique déteint parfois sur les faits, ensuite l'érudition de l'écrivain n'est pas sans lacunes. S. Merkle, *Concilii Tridentini Diaria*, Fribourg-en-B., 1901, t. I, p. XIII. Il est à souhaiter qu'un historien catholique reprenne cette œuvre et refasse, d'après les sources éditées déjà en grande partie par les soins de MM. Ehses et Merkle, une histoire de tout point digne du concile qui a réformé l'Église.

Bien d'autres travaux, mais beaucoup moins importants, sont dus à l'activité de Pallavicino. Pour défendre la Compagnie de Jésus contre un profès transfuge : J. Clément Scotti, il composa en 1649 les *Vindicationes Societatis Jesu quibus multorum accusationes in ejus institutum, leges, gymnasia, mores refelluntur*, Rome, 1649. — Un *Traité sur l'infaillibilité du pape dans les questions de fait* était destiné à ôter aux jansénistes le grand prétexte de leur désobéissance. Pastor, *op. cit.*, t. XIV *a*, p. 475. — Dans un autre Mémoire, il défendait l'opportunité de la définition de l'immaculée conception, *Tractatus pro conceptione intaminata et undequaque pura Deiparæ*, Rome, 1645; cf. Aug. Roskovány, *Beata virgo Maria in suo conceptu immaculata*, t. III, Budapest, 1873, p. 461, n. 9401; Boeri, O. P., *Dell' immac. Conc. di Maria virgine pareri teologici inediti*. — Le dernier ouvrage du célèbre cardinal est son « Art de la perfection chrétienne », en trois livres (*Arte della perfezione cristiana*, Rome, 1665). Dans l'avant-propos, l'auteur remercie Dieu de toutes les grâces qu'il avait reçues durant sa vie. Il mentionne spécialement celle d'avoir reçu de Dieu le goût, l'aptitude et le temps de se livrer à la culture des belles-lettres. Il termine en disant sa joie de pouvoir achever sa vie en « consacrant ses efforts au bien spirituel de son âme et de celles de ses semblables ». Pallavicino ne pouvait mieux terminer une existence toute consacrée à la défense de la religion et de l'Église.

Peu après sa mort, Giambattista Galli Pavarelli, qui fut jadis son secrétaire, publia une collection de ses lettres *Lettere dettate dal card. Sforza Pallavicino*, Rome, 1668. Trois autres collections parurent successivement à Bologne, 1669, à Venise, 1825, et à Rome, 1848, en 4 vol. Le « Corpus » de ses « Œuvres » ne fut publié qu'au XIXe siècle. Les collections les plus importantes sont celles en 2 volumes parues à Rome en 1834; et celles en 33 volumes parues là-même, de 1844 à 1848. Pendant ce même temps, Ottavio Gilgi fit paraître, en 5 vol., une collection d'autres œuvres.

Ireneo Affo, O. M., *Memorie della vita e degli studi di Sforza cardinale Pallavicino*, Venise, 1780; Silvestre Maure, *Relazione della morte de signore cardinale Pallavicino* (manuscrit en possession de la Compagnie de Jésus); Sotwell, *Bibliotheca scriptorum S. J.*, Rome, 1676, p. 739; Macchia, *Relazioni tra il Padre Sforza Pallavicino e Fabio Chigi*, Turin, 1907; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. IV, col. 192-196; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 2e édit., t. VI, 1895, col. 120-143; J.P. Kirsch, *Pallavicino*, dans *The catholic encyclopedia*, t. XI, New-York, p. 426-127.

J. DUHR.

PALLOCIUS Benoît, frère mineur capucin de la province de Rome († 1659). — Originaire de Scandriglia, il exerça dans l'ordre les charges de définiteur et de professeur de théologie. Il composa les ouvrages suivants : 1. *Ordinazioni degli antichi Padri nella religione de' FF. Minori, particolarmente del dottore Serafico S. Bonaventura circa la composizione dell' uomo esteriore*, in-12, Viterbe, 1659; 2. *Frutti serafici, ovvero compendio degli annali del P. Zaccaria Boverio dell' anno 1525 fino al 1612*, in-4°, Rome, 1656; 3. *Meditazioni divotissime della passione di nostro signore Gesù-Cristo*, in-8°, Viterbe et Rome, 1656. Il mourut à Rome en 1659.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 41; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et cas-*

ligatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, 2e édit., t. I, 1908, p. 129.

Am. Teetaert.

PALLU Martin (1661-1742), naquit à Tours, le 7 décembre 1661; il entra au noviciat des jésuites le 7 septembre 1678 et professa la rhétorique à Rouen, tout en s'appliquant à la prédication; en 1707, il prêcha l'Avent à Versailles, devant le roi. Sa mauvaise santé le força à abandonner la prédication; en 1711, il devint directeur de la célèbre congrégation de la sainte Vierge, établie à la maison professe des jésuites, rue Saint-Antoine, à Paris. C'est là qu'il mourut le 21 mai 1742.

Les écrits du P. Pallu ont pour objet la piété; sans les attaquer directement, ils combattent les tendances jansénistes. Parmi ses écrits, il faut citer : *La solide et véritable dévotion envers la sainte Vierge*, in-12, Paris, 1736 et 1745; — *De l'amour de Dieu, ses motifs, ses qualités, ses effets*, in-12, Paris, 1737, 1747, 1748; — *De la connaissance et de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1737; — *De l'imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, in-12, Paris, 1738 (*Mémoires de Trévoux* de mai 1738, p. 953-955); — *Du saint et fréquent usage des sacrements de pénitence et d'eucharistie*, in-12, Paris, 1739, 1744, 1751, 1778. Dans cet ouvrage, on trouve exposées, mais avec modération et prudence, les thèses qui furent condamnées dans le célèbre écrit du P. Pichon : *L'esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion.* Le P. Pallu indique les moyens d'approcher saintement des sacrements, avec les motifs de les fréquenter souvent; — *Les fins dernières de l'homme*, in-12, Paris, 1739, 1742, 1753, 1778; le P. Tresvaux a publié une nouvelle édition augmentée, avec une notice sur l'auteur, in-12, Paris, 1825; — *Du salut, sa nécessité, ses obstacles, ses moyens*, in-12, Paris, 1740, 1745, 1749; — *Réflexions sur la religion chrétienne*, in-12, Paris, 1741 (*Mémoires de Trévoux* de juin 1741, p. 1136-1138); l'auteur veut prouver la vérité de la religion chrétienne contre les incrédules et faire ensuite de bons chrétiens par la conformité de la vie avec les enseignements de la foi; — *Retraite spirituelle à l'usage des communautés religieuses*, in-12, Paris, 1741, 1745 (*Mémoires de Trévoux* de février 1742, p. 354-355); — *L'obstacle le plus commun à la perfection chrétienne : la médisance, ses sources, ses effets, ses prétextes; difficultés et obligation de la réparer*, tiré des *Œuvres* du P. Pallu, dont parle la *Petite bibliothèque chrétienne* du P. Kieckens, in-18, Bruxelles, 1890; — *De la charité envers le prochain : ses motifs, ses devoirs, les défauts contraires*, in-12, Paris, 1742, 1748 et Gand, 1850; — *Sermons*, 6 in-12, Paris, 1744-1745, 1749-1754, et 6 in-12, Gand, 1849-1850; les sermons du P. Pallu furent édités par le P. Ségaud, avec une courte notice biographique du P. Pallu. La *Collection universelle et intégrale des orateurs sacrés* de Migne a publié les *Sermons* du P. Martin Pallu, t. XLVI, col. 9-1056. — La plupart des écrits du P. Pallu furent traduits en allemand par le P. Jæger.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 41; Hœfer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 105; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 351; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 571; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 449-450; Chalmel, *Histoire de Touraine, suivie du dictionnaire biographique de tous les hommes illustres nés dans cette province*, 4 in-8°, t. IV, Paris et Tours, 1828, p. 367; *Notice biographique* du P. Pallu, en tête des *Sermons*, édités par le P. Ségaud; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 144-147; *Nécrologe de Port-Royal*, p. 629-631, donne une lettre à un ami, p. 212-215, et un poème de lui, p. 215-248.

J. Carreyre.

PALMIERI Dominique, né à Plaisance le 4 juillet 1829. Il y reçut sa première formation et y fut ordonné prêtre en 1852. La même année, il entra dans la Compagnie de Jésus, y compléta ses études, y enseigna d'abord la rhétorique, puis la philosophie, au Collège romain, de 1861 à 1867, la théologie, de 1867 à 1873, et l'Écriture sainte, au scolasticat de Maestricht, de 1878 à 1894. Rappelé à Rome, en 1894, il succéda au cardinal Steinhuber comme théologien de la Pénitencerie, fut consulteur du Saint-Office, désigné comme confesseur au conclave, et choisi par Pie X comme membre de la commission de codification du droit canon. Il est mort le 20 mai 1909.

Dans son enseignement philosophique, le P. Palmieri, disciple de Tongiorgi, fit preuve d'originalité et n'hésita pas à abandonner les positions d'Aristote, pour adopter, par exemple, en ce qui concerne la composition de la matière, une théorie nettement dynamique d'où il déduisit une explication bien à lui de la présence eucharistique : la substance du pain et du vin cessant d'exister, les apparences qui demeurent ne tiennent pas à des accidents réels, mais à quelque vibration spécifique de l'éther. On ne peut douter qu'il eût été amené à adopter aujourd'hui la séduisante « théorie des quanta », jusque, et y compris, les ingénieuses intuitions de M. Louis de Broglie. Les animaux ont une âme simple qui meurt avec eux; dans l'homme le P. Palmieri consent que toute appréhension intellectuelle vient d'une perception des sens, comme l'enseigne l'École, mais il refusa toujours de convenir de la nécessité des espèces intelligibles. Il fut certainement un penseur de qualité, forma de bons élèves, et contribua au renouvellement de l'enseignement philosophique dans les milieux ecclésiastiques.

Non moins solide, mais moins personnel fut son enseignement scripturaire. Quand A. Loisy publia son livre : *L'Évangile et l'Église*, puis : *Autour d'un petit livre*, il fut l'un des premiers à réfuter la thèse moderniste et s'attacha à démontrer que les Synoptiques affirment la divinité de Jésus-Christ.

Mais il est surtout connu comme théologien, grâce aux volumineux traités qui résument son long enseignement au Collège romain. Ici encore sa manière est originale : il commence par établir, selon la méthode positive, l'existence de chaque dogme, l'expose d'après les procédés scolastiques, et termine par la controverse. La théologie morale lui est également redevable de l'achèvement et de la publication du grand ouvrage de Ballerini sur la *Medulla* de Busembaum en 7 vol. (1898-1901) et du *Compendium* de Gury en 1907.

Œuvres. — *Institutiones philosophiæ*, Rome, 1874; *De romano pontifice*, Rome, 1877, et Prato, 1902; *De matrimonio christiano*, Rome, 1880, et Prato, 1897; *De pœnitentia*, Rome, 1880, et Prato, 1896; *De gratia divina actuali*, Gulpen, 1885; *De Deo creante et elevante*, Rome, 1887; *De novissimis*, Prato, 1908. Plusieurs de ces traités ou parties de ces traités furent remis au point; il en laissait en mourant les manuscrits prêts pour l'impression; ils furent en effet publiés : *De ordine supernaturali et de lapsu angelorum*, Prato, 1910; *De creatione et de præcipuis creaturis*, Prato, 1910. — *Commentarius in epistolam ad Galatas*, Gulpen, 1886; *De veritate historica libri Judith aliisque S.S. Scripturarum locis specimen criticum exegeticum*, Gulpen, 1886; *Esame di un opuscolo che gira intorno ad un piccolo libro* (Autour d'un petit livre), et *Se et come i sinottici ci danno Gesù Cristo per Dio*, Prato, 1903. A quoi il faut ajouter un *Commento alla Divina Commedia*, Prato, 1898, fait de main de maître philosophe et théologien.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1910; *Civiltà cattolica*, sér. XIII, t. III, p. 97; t. IV, p. 349; t. X, p. 105; sér. XVII, t. IV, p. 596; t. VIII, p. 333; sér. XVIII, t. IX, p. 715, 764; t. XII, p. 718, 764.

F. Bonnard.

PALU (Pierre de la), voir **PIERRE**.

1. PALUDANUS Arnold (XVII[e] siècle), frère mineur de l'observance, vulgairement Van den Brœck, fut ministre provincial de son ordre en Flandre et professeur de théologie. On a de lui : *De foro animæ, id est de potestate, quam habent sacerdotes confessarii tam regulares quam sæculares juxta concilii Tridentini formam legitime approbati*, Liége, 1636.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 32; *Bibliothèque sacrée*, t. XVIII, p. 460-461; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 790, note 1; Dirks, O. F. M., *Histoire littéraire et bio-bibliographique des frères mineurs de l'Observance en Belgique*, p. 151; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, col. 507.

Am. TEETAERT.

2. PALUDANUS Henri (Des Marets, Van den Poel, Van den Broeck, Von den Broich) est originaire du pays de Liége, où il naquit vers 1570. En 1610, il était lecteur en théologie au couvent de Bruel, diocèse de Cologne, chez les récollets. Il a traduit de l'espagnol en latin deux écrits de Diègue de La Véga : *Conciones et exercitia pia super Evangelia dominicalia totius anni*, 2 in-4°, 1610; le premier s'étend de l'Avent à la Pentecôte ; le second de la Pentecôte à l'Avent. *R. P. F. Didaci de la Vega Paradisus gloriæ sanctorum eorumque triumphus, conciones et exercitia pia super festa totius anni; opus novum multiplici eruditione plenum, in quo de eximiis sanctorum meritis luculenter agitur*, 1610.

Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 120; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liége et de quelques contrées voisines*, t. IX, p. 215-217.

J. CARREYRE.

3. PALUDANUS Jean, ecclésiastique belge (1565-1630). — Né à Malines en 1565, Jean Van den Broeck, dont le nom latinisé est devenu Paludanus, fit ses études théologiques à Louvain et, après avoir exercé des fonctions curiales tant dans cette ville que dans sa ville natale, il revint à Louvain en 1602 prendre le bonnet de docteur et finalement occuper, à partir de 1605, la chaire d'Écriture sainte, où il succéda à Janson et précéda Corneille Jansénius; à deux reprises il fut recteur de l'université en 1605 et en 1615, finalement devint chanoine de Saint-Pierre et curé de la paroisse, puis archiprêtre de Louvain; il mourut dans cette ville le 20 février 1630. Prédicateur en renom, il a laissé une *Officina spiritualis sacris concionibus adaptata*, Louvain, 1624, qui a pu rendre des services; de même a-t-il publié *De sancto Ignatio concio sacra*, Louvain, 1623. Son œuvre théologique est représentée par un ouvrage de polémique antiprotestante : *Vindiciæ theologicæ adversus verbi Dei corruptelas*, 2 in-8°, Anvers, 1620 et 1622, explication des passages scripturaires discutés entre catholiques et réformés, et par un *Apologeticus marianus*, Louvain, 1623, défendant les prérogatives de la sainte Vierge.

Valère André, *Fasti academici Lovanienses*, 1650, p. 46-47; du même, *Bibliotheca Belgica*, 2[e] édit., Louvain, 1643, p. 547; Foppens, *Biblioth. Belg.*, Bruxelles, 1739, t. II, p. 708; Léon Goemans, art. *Paludanus (Jean)*, dans *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1901, t. XVI, col. 519-520; Hurter, *Nomenclator*, 3[e] édit., t. III, col. 790.

É. AMANN.

4. PALUDANUS Michel (1593-1652) naquit à Gand le 23 septembre 1593; il entra dans l'ordre de Saint-Augustin et fut moine à Gand, où il se consacra à l'enseignement. Docteur en 1622, il fut provincial de son ordre en 1634, et il donna des leçons à l'université de Louvain. Il mourut à Louvain le 17 avril 1652.

Les premiers écrits de Paludanus se rapportent à l'enseignement : *Isagoge sive Introductio dialectica*, Anvers, 1621 ; c'est un traité de logique ou dialectique, qui eut de nombreuses éditions jusqu'à la fin du XVII[e] siècle; il était destiné aux étudiants de l'université de Louvain. A cette époque, Paludanus écrivit aussi des *Vers*, qui lui valurent une grande réputation. En 1628, il publia une *Chronologie de l'Écriture sainte*, de Saül à Cyrus, sous le titre : *Sacra et theologica chronologia et concordantia temporum regum Juda et Israël, a primo israelitici populi rege Saule usque ad primum Persarum regem Cyrum*, in-4°, Louvain, 1628. — En 1642, il réédita, avec des corrections, un travail sur saint Augustin, qu'il avait déjà publié en 1617 : *Sancti Augustini contra secundam Juliani responsionem, Operis imperfecti libri II priores*, in-8°, Louvain, 1642. Il se trouva alors mêlé aux polémiques suscitées par l'augustinisme, et il attaqua vivement les jansénistes dans les ouvrages qui suivirent : *Veritas bullæ Urbanianæ demonstrata, in eo quod asserit in Augustino Jansenii multas e propositionibus a Pio V et Gregorio XIII damnatas contineri*, in-4°, Namur, 1650. — *Appendix ad Veritatem bullæ Urbanianæ demonstratam, seu Notæ ad Aurelii Aviti Molinomachiam, verius Urbanomachiam*, dirigé contre la *Molinomachie* de J. Sinnich, qui avait pris la défense de Jansénius. — *Apologia pro bulla Urbani VIII pontificis «In eminenti», data Romæ, 1641, contra Jansenium*, in-4°, Louvain, 1651. Comme Paludanus mourut en 1652, il n'assista qu'au début des querelles jansénistes.

Après sa mort, on publia un écrit intitulé : *Commentarius ac disputationes in I[am]-II[æ] sancti Thomæ Aquinatis, de beatitudine, usque ad quæstionem VI.*, in-fol., Louvain; Foppens lui attribue aussi un *Tractatus de fine et beatitudine ex I[a]-II[æ]*, in-fol., Louvain, 1664.

Foppens, *Bibliotheca Belgica*, 2 in-4°, Bruxelles, 1739, t. II, p. 895-896; Philipp Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, in-fol., Bruxelles, 1654, p. 491-492; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexikon*, t. III, 1751, col. 1212; Felix Ossinger, *Bibliotheca augustiniana historica, critica et chronologica*, in-fol., Ingolstadt, 1768, p. 651-652; *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, col. 522-523.

J. CARREYRE.

PAMÈLE (Jacques de), érudit flamand (1536-1587). — Né à Bruges, le 13 mai 1536, d'une famille noble, Jacques de Joigny de Pamèle (en latin PAMELIUS), fit ses premières études à l'abbaye cistercienne de Boneffe (Namur), et sa philosophie au Collège du Faucon à Louvain, où il conquit le grade de maître ès arts le 27 mars 1553. Il commence ensuite la théologie, où il eut pour maîtres, avec Michel de Baye, Ruard Tapper et Josse Ravenstein; il ne fit à Paris qu'une courte visite. Chanoine de Saint-Donatien de Bruges en 1561, alors qu'il n'était encore que sous-diacre, il fut ordonné prêtre le 21 février 1562, et fut reçu la même année licencié en théologie à Louvain. De 1561 à 1578, sa résidence ordinaire est Bruges, où il remplit diverses fonctions ecclésiastiques, doyen de 1568 à 1571, écolâtre en 1574, ce qui lui permit de favoriser l'installation du collège des jésuites. Les troubles religieux qui désolèrent alors la Belgique contraignirent le chanoine J. de Pamèle à quitter Bruges, en octobre 1578; il se retira d'abord à Douai, puis à Saint-Omer, où il devint chanoine de la cathédrale en 1580, archidiacre de Flandre au début de 1581 et vicaire général de l'évêque Jean Six (1581-1586). A la mort de celui-ci, 11 octobre 1586, Pamèle fut désigné par le roi Philippe II, pour le remplacer; il n'avait pas encore reçu ses bulles quand il mourut, à Mons, en se rendant à Bruxelles, le 19 septembre 1587, après une très courte maladie.

Pamélius est un des grands représentants de l'érudition patristique au XVI[e] siècle. Très fortuné — ce qui lui permit d'ailleurs d'être extrêmement libéral — il avait commencé de très bonne heure à rassembler livres rares et manuscrits précieux; il put ainsi travailler à de nombreuses éditions de textes, soit déjà publiés, soit encore inconnus. En 1565, il donne, à

Anvers, le *Micrologus, de ecclesiasticis observationibus opusculum*, traité liturgique anonyme du XI[e] siècle, et qui a été attribué récemment à Bernold de Constance; 2[e] édit. 1568; reproduit dans *P. L.*, t. CLI, col. 973-1022; en 1566, à Anvers, le l. I, encore inédit, des *Institutiones divinarum lectionum* de Cassiodore; en 1568, à Anvers, une édition de saint Cyprien, où les traités sont disposés dans l'ordre chronologique et qui marque un progrès sur celles de Paul Manuce et de Guillaume Morel parues antérieurement, réimprimée en 1574 et en 1589; en 1571, à Cologne, un recueil de textes liturgiques latins, se rapportant à la messe et à l'office divin, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, 2 in-4°; c'est au t. II qu'est édité pour la première fois le sacramentaire grégorien [sur la valeur de cette édition, voir dom Cabrol, art. *Grégorien (Sacramentaire)* dans *Diction. d'archéol. et de liturgie*, t. VI *b*, col. 1785], rééditions en 1609, 1610, 1675. Réfugié à Douai, puis à Saint-Omer, il n'en continue pas moins ses travaux, et peut donner enfin, après plusieurs années d'attente, à Paris, 1584 (la date de 1579 souvent donnée est inexacte), son édition de Tertullien, réimprimée en 1598. Parallèlement il poussait la publication d'autres textes, qui n'ont pas vu le jour, d'Hincmar de Reims, d'Hugues de Fleury, d'Honorius d'Autun; surtout il travaillait à l'édition des œuvres complètes de Raban Maur, qui était en chantier depuis fort longtemps. Celle-ci ne paraîtra que quarante ans après sa mort, de 1626 à 1627, à Cologne, par les soins de G. Colvenerius (reproduite dans *P. L.*, t. CVII-CXII); cet éditeur y a inséré à la suite de l'*Expositio in librum Judith* de l'archevêque de Mayence un *Commentarium* sur le même livre qui est de Pamèle lui-même, voir *P. L.*, t. CIX, col. 593-636, et, en tête des commentaires sur les épîtres paulines, une courte exposition de Pamèle sur l'épître à Philémon (mise en queue dans *P. L.*, t. CXII, col. 833-848). En dehors de ces beaux travaux d'érudition, Pamèle a rédigé une importante consultation juridico-théologique sur le statut religieux des provinces belges après les troubles et les schismes de la fin du XVI[e] siècle : *De religionibus diversis non admittendis in uno aliquo unius regni, monarchiæ, provinciæ, ditionis, reipublicæ aut civitatis loco, ad Ordines Belgii relatio*, Anvers, 1589; l'ouvrage entrepris dès 1577 ne fut terminé qu'en 1585 et ne parut qu'après la mort de l'auteur.

Voir surtout l'art. de A. C. De Schrevel, dans la *Biographie nationale de Belgique*, t. XVI, 1901, p. 528-542, mettant au point les anciennes notices : Valère André, *Biblioth. Belgica*, 2[e] édit., p. 424-425; Foppens, *Biblioth. Belgica*, t. I, p. 532-533. Voir aussi Hurter, *Nomenclator*, 2[e] édit., t. III, col. 291-293.

É. AMANN.

PAMPELUNE (Bernard de), frère mineur capucin de la province de Navarre, dans laquelle il exerça la charge de lecteur, de provincial et d'inquisiteur. Il mourut à Pampelune en 1739 et laissa les ouvrages suivants : 1. *Oculatissimum S. Inquisitionis tribunal, in quo agitur de S. Inquisitionis praxi, de qualificatorum munere, deque reorum confessionibus ac sententiis;* 2. *Thesaurus parochorum;* 3. *Consultationes canonico-morales* en 3 tomes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci Capuccinorum*, Venise, 1747, p. 48-49.

Am. TEETAERT.

PAMPHILE DE CÉSARÉE, mort martyr le 16 février 310. — Eusèbe de Césarée, son disciple et son ami, avait rédigé, en trois livres, une biographie de saint Pamphile qui ne nous a pas été conservée et dont nous ne connaissons l'existence que par des allusions, Eusèbe, *De martyr Palæst.*, XI, 3; S. Jérôme, *Advers. Rufin.*, I, 9. Du moins, dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe parle-t-il assez souvent de Pamphile pour que nous puissions, d'après lui, reconstituer les traits essentiels de la vie du saint martyr.

Pamphile était de noble famille; il avait reçu une formation très soignée à l'école de Beyrouth en Phénicie et avait étudié la théologie à Alexandrie sous la direction de Piérius. Photius, *Biblioth.*, cod. CXVIII, CXIX. Après avoir, pendant un temps, exercé des fonctions civiles, il se livra avec ardeur à l'étude des Écritures et s'adonna à la vie ascétique. Installé à Césarée de Palestine, il y reçut la prêtrise sous l'épiscopat d'Agapius et y ouvrit une école de théologie. Ce fut alors qu'Eusèbe le connut. On a parfois supposé qu'il avait même été son esclave et lui devait l'affranchissement : cette hypothèse est peu vraisemblable. Du moins est-il assuré que Pamphile exerça sur Eusèbe une influence profonde dont témoigne entre autres ce fait que l'historien tint à joindre au sien propre le nom de son maître.

Pamphile consacra le meilleur de ses soins et de son activité à la conservation et à l'enrichissement de la célèbre bibliothèque qu'Origène avait fondée à Césarée. Aidé d'Eusèbe, il copia et corrigea les manuscrits des Hexaples, tout au moins de la cinquième colonne qui contenait le texte des Septante, ce dont témoigne saint Jérôme : *Provinciæ Palæstinæ codices legunt quos ab Origene elaboratos, Eusebius et Pamphilus vulgaverunt. Præf. ad Paral.* Quelques manuscrits des Septante conservent encore le souvenir du travail critique accompli par Pamphile : une note, citée par un ancien correcteur du *Sinaïticus*, à la fin de II Esdr., dit : Ἀντωνῖνος ἀντέϐαλεν, Πάμφιλος διόρθωσα. Une autre, à la fin d'Esther, est ainsi conçue : ἀντεϐλήθη πρὸς παλαιότατον λίαν ἀντίγραφον δεδιορθωμένον χειρὶ τοῦ ἁγίου μάρτυρος Παμφίλου· πρὸς δὲ τῷ τέλει τοῦ αὐτοῦ παλαιοτάτου βιϐλίου... ὑποσημείωσις τοῦ αὐτοῦ μάρτυρος ὑπέκειτο ἔχουσα οὕτως· μετελήμφθη καὶ διορθώθη πρὸς τὰ ἑξαπλᾶ Ὠριγενοῦς ὑπ' αὐτοῦ διορθωμένα.

La grande persécution trouva Pamphile occupé de ces travaux. Entre novembre 307 et avril 308, *De martyr. Pal.*, VII, Pamphile fut arrêté et emprisonné. Pendant plus de deux ans, il resta en prison, sans interrompre pour autant ses recherches. Ce fut au cours de ces années, qu'avec l'aide d'Eusèbe il entreprit la composition du plus important de ses ouvrages, l'*Apologie pour Origène*, dont il eut le temps de voir achevés les cinq premiers livres, tandis que le sixième livre fut rédigé après sa mort par Eusèbe seul. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXXIII, 4; Jérôme, *De vir. ill.*, 75. Saint Jérôme, *Advers. Ruf.*, I, 8, prétend sans doute que l'Apologie tout entière est l'œuvre d'Eusèbe; il veut ainsi lui enlever quelque chose de son autorité; l'on ne saurait accepter ce témoignage émis au cours des controverses origénistes. La collaboration d'Eusèbe et de Pamphile pour les cinq premiers livres est certaine, bien qu'il soit difficile d'en préciser la nature. On peut, avec A. Puech, *Histoire de la littér. grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930, p. 200, supposer que Pamphile fut surtout l'inspirateur de l'œuvre et Eusèbe l'exécuteur.

L'*Apologie* était dédiée aux confesseurs relégués dans les mines de Palestine et spécialement à Patermouthios. Une lettre de Pamphile à ces mêmes confesseurs la précédait et en expliquait le but. Il s'agissait, avant tout, de justifier Origène de l'accusation d'hérésie que portaient contre lui des hommes qui ne prenaient même pas la peine de lire ses ouvrages. Sans doute, Pamphile reconnaissait les témérités de certaines opinions de son maître; mais il faisait remarquer que, la plupart du temps, ces opinions étaient présentées sous forme d'hypothèses et non pas soutenues absolument. Il ajoutait que les livres d'Origène avaient été souvent altérés; il déclarait enfin que la vie d'Origène et ses déclarations de foi catholique devaient

suffire à écarter de sa mémoire tout soupçon d'hétérodoxie.

De l'*Apologie*, il ne nous reste plus que la lettre-préface et le premier livre, dans une traduction plus ou moins exacte de Rufin, *P. G.*, t. XVII, col. 521-616. L'ensemble nous est mal connu par une courte analyse de Photius, *Bibl.*, cod. CXVIII. L'ouvrage révélait l'attachement de Pamphile aux doctrines d'Origène; il montrait en même temps la violence des attaques dont ces doctrines étaient l'objet en certains milieux au début du IVe siècle, et sa perte est extrêmement regrettable.

Pamphile avait également rédigé des lettres à ses amis, et Eusèbe citait ces lettres dans sa biographie. Jérôme, *Advers. Ruf.*, I, 9. L'affirmation de Gennade, *De vir. illustr.*, 17, selon laquelle Rufin aurait traduit un ouvrage de Pamphile *Adversum mathematicos*, repose sur une mauvaise interprétation de quelques mots de Rufin qui s'appliquent en réalité à la traduction de l'apologie, *Apol.*, I, 11.

Après avoir passé deux ans en prison, Pamphile comparut devant les tribunaux, il fut condamné à mort et décapité, le 16 février 310, *De martyr. Pal.*, XI, 7. Eusèbe a inséré le récit de son martyre dans le *De martyribus Palæstinæ*. Nous avons de ce récit deux recensions, dont la plus longue a été publiée pour la première fois par H. Delehaye, dans les *Analecta bollandiana*, t. XVI, 1897, p. 129-139.

O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. II, p. 242 sq. A. Puech, *Histoire de la littér. grecque chrétienne*, t. III, p. 169 sq.; H. B. Swete, *An introduction to the old Testament in greek*, Cambridge, 1902, p. 74-77.

G. BARDY.

PAMPHILE Joseph (†1581) — Né à Vérone, entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, devint plus tard évêque de Segni (1570) où il mourut en 1581. Son nom reste attaché à un *Chronicon ordinis fratrum eremitarum usque ad annum 1575*, qui parut à Rome, in-4°, 1581 Mais l'auteur, qui avait été sacriste à la chapelle pontificale, avait également rédigé un certain nombre de traités sur les cérémonies saintes. On cite de lui : *De origine multarum gravissimarum in Ecclesia cæremoniarum; De exorcistis et antiquo ritu expellendi dæmones; De sacris ritibus apud veteres pontifices in conficiendis et administrandis baptismatis, chrismatis et eucharistiæ sacramentis libri III*. Mais on ignore si ces traités ont jamais vu le jour.

Jöcher-Rothermund, *Gelehrten Lexikon*, t. V, 1816, col. 1476; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 316.

É. AMANN.

PANARÉTOS Matthieu Ange, théologien byzantin de la seconde moitié du XIVe siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine polémique.

I. VIE. — Les renseignements qui nous sont parvenus sur la personne et l'activité de cet écrivain se réduisent à peu de choses. L'époque même où il a vécu a été, par un enchaînement d'erreurs dont Allatius est responsable, entièrement méconnue. Ce savant et après lui tous les bibliographes, dont la *Geschichte der byzantinischen Literatur* (2e éd., 1897, p. 93) s'est en dernier lieu fait l'écho, l'ont identifié avec le haut fonctionnaire, son homonyme, que l'empereur Michel VIII Paléologue députa au IIe concile de Lyon, mais qui trouva, au cours de sa mission, la fin tragique que l'on connaît. Cf. Pachymère, *De Michaele Palaiologo*, l. V, c. XVII et XXI, *P. G.*, t. CXLIII, col. 838 B et 850 B. Grâce aux récentes découvertes de P. Risso, publiées dans la revue *Roma e l'Oriente* (1914-1916), il est désormais possible de fixer la chronologie de notre auteur et de mesurer exactement l'influence, qui pourrait bien être décisive, exercée par ses écrits sur le cours de la polémique gréco-latine.

Matthieu, dont la production littéraire conservée tient presque toute entre les années 1355 et 1369, dut, en conséquence, naître au début du XIVe siècle, plutôt à la fin du premier quart. D'après un renseignement emprunté par G. Sambuco à Georges Scholarios, Rhodes serait sa patrie. Toutefois ce point reste douteux, car le témoignage du critique italien n'a pu être vérifié, rien de tel n'existant dans les écrits du patriarche grec. Par contre, les diverses suscriptions des œuvres de Panarétos nous sont garantes de la haute position qu'il occupa dans l'administration centrale de Byzance; au questeur et à ses services (voir à ce propos Fr. Dölger, *Der Kodikellos des Christodulos in Palermo*, dans *Archiv für Urkundenforschung*, t. XI, 1929, p. 54 du tiré à part) incombait, en effet, la préparation et la rédaction des lois et des sentences judiciaires de la plus haute jurisprudence de l'État. Le patronyme Ἄγγελος semble bien, d'autre part, l'indice d'une lointaine parenté avec la dynastie régnante des Paléologues, circonstance à laquelle le fonctionnaire dut une fortune que peu de provinciaux pouvaient ambitionner. Néanmoins, quelque considérable qu'ait été le rôle joué par Panarétos dans la politique de son pays à une époque fertile en révolutions, les chroniques du temps n'en citent même pas le nom. Il est également curieux que celui-ci ne se retrouve au bas d'aucun chrysobulle ou acte notarié contemporain. La première mention qu'on en rencontre dans les sources est postérieure au concile de Florence (1439) et encore ne livre-t-elle que le nom sans indication d'aucune sorte. Cf. *P. G.*, t. CLIX, col. 1005 B et 1092 B. L'oubli prolongé dans lequel resta l'œuvre d'un écrivain dont nous possédons aujourd'hui encore quelques manuscrits originaux dut tenir aux circonstances. En effet, la polémique antilatine à laquelle Panarétos consacra ses loisirs de juriste n'était plus de saison; une autre passion intellectuelle, née de la querelle hésychaste, fixait les esprits sur les graves problèmes de la lumière thaborique et de la distinction en Dieu de l'essence et de l'opération; cf. PALAMITE (*Controverse*). La seule vogue que ses écrits connurent fut posthume; nous verrons plus bas en quelles circonstances et sous quelles influences.

II. ŒUVRES. — On trouve dans le dossier littéraire de Panarétos à la fois des travaux originaux et des compilations; celles-ci comme ceux-là traitent exclusivement des points d'histoire ou de doctrine les plus propres à légitimer le schisme et à dissuader l'Église byzantine d'obéir à la voix de son empereur, alors partisan décidé de l'union avec Rome; ici et là apparaissent pour la première fois des théories nouvelles et des documents inconnus. Afin d'en mieux apprécier la valeur, il est nécessaire d'en dresser la double nomenclature, d'autant que l'exposé de P. Risso contient maintes erreurs.

1° *Traités originaux.* — On en compte quatorze; six ont pour objet la procession du Saint-Esprit, trois la primauté du pape, un le feu du purgatoire, un l'usage latin des azymes, un l'ensemble des *absurdités latines* en matière doctrinale, un les origines du schisme; le dernier est apologétique et défend une pratique de la liturgie grecque. En voici le détail. — 1. *Traités sur la procession du Saint-Esprit : a*) Τοῦ Θωμᾶ· πῶς ἐν τοῖς θείοις ληπτέον ἂν εἴη τὴν ἐκπόρευσιν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἀντίθεσις πρὸς ταῦτα τοῦ Ἀγγέλου τοῦ Παναρέτου : *Thomæ. Quomodo in divinis concipienda sit processio Spiritus Sancti; e contra confutatio Angeli Panareti*. Inédit. Pour les ms. consulter P. Risso, *Roma e l'Oriente*, t. VIII, 1914, p. 116, 167. L'opuscule de saint Thomas visé ici est la *Declaratio quorumdam articulorum contra Græcos*, c. IV, ou *Liber ad cantorem Antiochenum*, qui se trouve être le second parmi les *Opuscula theologica et philosophica*, éd. Vivès, t. XXVII, p. 531. Panarétos

connut l'ouvrage par la traduction que venait d'en faire Démétrius Cydonès; cf. M. Jugie, *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance*, dans les *Échos d'Orient*, t. xxvii, 1928, p. 393. Le polémiste grec, suivant l'exemple de Georges Moschabar (voir ce nom), auquel il semble devoir beaucoup, dissèque le texte de son adversaire en un nombre donné de propositions qu'il transcrit d'abord, puis réfute. Il est à noter que l'auteur schismatique s'était donné pour tâche *d'anéantir* (πάντα περιφανῶς ἀναιρήσομεν) toute la théologie du Docteur angélique; cf. A. Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 49. En fait, nous ne retrouverons dans son œuvre qu'un seul autre écrit de cette catégorie; cf. infra sous le n° 3. — *b*) Ἀπάντησις πρὸς τὰ ἒξ κεφάλαια, τὰ παρὰ Λατίνων προφερόμενα πρὸς οἰκοδομὴν τῆς ἰδίας κακοδοξίας. *Refutatio sex capitum a Latinis editorum ad suam falsam doctrinam stabiliendam*. Inédit. Les six principes fondamentaux de la doctrine latine sur le point controversé sont présentés puis réfutés par l'auteur dans cet ordre : le Saint-Esprit est envoyé (= πέμπεσθαι) par le Fils; le Saint-Esprit reçoit (= λαμβάνειν) du Fils; le Saint-Esprit est donné par insufflation du Fils (= δι' ἐμφυσήματος δοθῆναι); le Saint-Esprit est dit Esprit du Fils (= πνεῦμα Υἱοῦ); le Père et le Fils ne sont qu'une seule cause dans la procession du Saint-Esprit; enfin toute chose tient son être du Père et du Fils; cf. P. Risso, *loc. cit.*, p. 167 et 171. — *c*) Ἀπόδειξις εἰς ὅσα πίπτουσιν ἐξ ἀνάγκης οἱ Λατῖνοι τὰ ἄτοπα, λέγοντες τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι : *Demonstratio in quot absurditates necessario incidunt Latini dum asserunt Spiritum Sanctum etiam e Filio procedere*. Édité dans *Roma e l'Oriente*, t. ix, 1915, p. 117-120 Sur le contenu voir *ibidem*, t. viii, 1914, p. 276-278. — *d*) Ἀνασκευὴ τῶν συλλογισμῶν τῶν Λατίνων δι' ὧν συλλογίζονται ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεται, ἐπεὶ δία τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς παρά τισι τῶν Πατέρων προϊέναι λέγεται, καὶ κατασκευὴ ἐκ τῶν ἐκείνοις δοκούντων ὅτι εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης αἰτίας ἤγουν ἐκ τοῦ Πατρὸς ἀμέσως τὴν ὕπαρξιν κέκτηται. *Refutatio syllogismorum quibus inferunt Latini Spiritum Sanctum et ex Filio procedere cum apud quosdam Patres e Patre per Filium provenire dicatur, necnon demonstratio e fontibus ipsismet acceptis quod (Spiritus) immediate ex ipsa prima causa, sc. Patre habet existentiam*. Inédit. Pour les manuscrits et une brève analyse, cf. Risso, *ibidem*, p. 169 et 173. — *e*) Ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ὅπερ προφέρουσιν οἱ Λατῖνοι εἰς σύστασιν τοῦ ἰδίου δόγματος, ὅτι καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. *Ex Apocalypsi sancti Joannis Theologi locus quem ad stabiliendum proprium dogma proferunt Latini, i. e. quod ex Filio etiam (procedat) Spiritus Sanctus*. Inédit; cf. Risso, *ibidem*, p. 169 et 174. Commentaire de Apoc., xxii, 1. Avant Panarétos, G. Moschabar avait, dans un chapitre spécial (le 16ᵉ) de ses *Capita antirrhetica adversus Beccum*, argumenté sur le même sujet, mais dans un sens différent, et s'attira d'ailleurs une longue réponse de son adversaire catholique; cf. *Échos d'Orient*, t. xxviii, 1929, p. 154. — *f*) Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Ἀποστόλου τὸ παρὰ τῶν Λατίνων προφερόμενον ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τῆς πρὸς Θεσσαλονικεῖς δευτέρας. *In verbum Apostoli a Latinis ex epistola secunda ad Thessalonicenses productum*. Exégèse de II Thess., ii, 8. Le Saint-Esprit y est nommé Esprit du Fils non dans le sens d'une procession, mais dans l'ordre de la consubstantialité avec le Père; cf. Rossi, *ibid.*, p. 169 et 174. — *g*) Πότε ἰσοδυναμεῖ ἡ Διὰ τῇ Ἐκ ἐπὶ τῇ θεολογίας. *Quando æquipolleat Διὰ particulæ Ἐκ in re theologica*. Inédit; cf. P. Risso, *ibid.*, p. 169. Cet opuscule, comme d'ailleurs plusieurs de ce recueil, est spécialement dirigé contre l'ex-patriarche Jean XI Beccos (1275-1282) qui, plus qu'aucun autre, insista sur l'équivalence des deux prépositions Διὰ et Ἐκ. La collection de textes scripturaires et patristiques qui suit dans le manuscrit la démonstration théorique en est la preuve manifeste, puisqu'elle s'oppose à la compilation similaire du prélat catholique. Voir plus bas au paragraphe des *compilations*.

2. *Traités sur la primauté du pape*. — *a*) Ἀνασκευὴ τῶν λεγομένων παρὰ Λατίνων ὡς ὁ πάπας ἔχει τὴν ἀρχὴν πάσης Ἐκκλησίας, λαβὼν αὐτὴν κατὰ διαδοχὴν ἀπὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου· καὶ ὡς ἔξεστιν αὐτῷ κατὰ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δογματίζειν καὶ ποιεῖν ὅσα καὶ βούλοιτο. *Confutatio eorum quæ a Latinis dicuntur, quod scilicet papa principatum quem jure successionis a beato Petro accepisset teneret totius Ecclesiæ et quod eidem liceret ex omnipotentia vel dogma edere vel quidquid aliud juxta placitum facere*. Inédit. Pour les mss. et le contenu, voir P. Risso, *ibid.*, p. 175, 176. — *b*) Πρὸς τοὺς Λατίνους λέγοντας τὸν θεῖον Πέτρον ποιμένα τῶν ἀποστόλων καὶ μείζονα καὶ πρῶτον τῷ ἀξιώματι· διὸ καὶ τὸν πάπαν ἀξιοῦσι πρὸς πάσας τὰς ἐκκλησίας τοιοῦτον εἶναι κατὰ τὸν ἀπόστολον Πέτρον. *Adversus Latinos dicentes divum Petrum pastorem fuisse apostolorum et majorem et primum omnium dignitate, ideoque et papam existimantes erga universas Ecclesias idem munus functurum ac apostolus Petrus*. Inédit; cf. P. Risso, *loc. cit.* — *c*) Πρὸς Λατῖνον διάλεξις. *Dialogus contra Latinum*. Inédit; cf. P. Risso, *loc. cit.* Ce Latin que Panarétos se vante d'avoir confondu — le contraire eût étonné — était religieux dominicain en résidence à Péra. Ces trois derniers opuscules n'offrent aucun argument que les catholiques n'eussent maintes fois réfuté.

3. *Traité sur le feu du purgatoire* : Θωμᾶ φιλοσόφου τοῦ Ἀχίνου λόγος περὶ καθαρτηρίου πυρὸς καὶ πρὸς τοῦτον ἀντίθεσις Ματθαίου κοιαίστωρος τοῦ Παναρέτου. *Thomæ Aquinatis philosophi sermo de igne purgatorii, cum ejusdem Matthæi Panareti quæstoris refutatione*. Inédit. Pour les mss., voir P. Risso, *loc. cit.*, p. 178. L'ouvrage comporte une longue réfutation d'un chapitre, le neuvième, du *Liber ad cantorem Antiochenum* où saint Thomas traite du feu du Purgatoire.

4. *Traité contre les azymes* : Κατὰ τῶν λατινικῶν ἀζύμων ἀνασκευαστικὸς λόγος. *Adversus Latinorum azymos sermo refutatorius*. Ne se trouve qu'en deux mss. : *Marc. gr. Cl. II, 108*, fol. 297-321, et *Vindobon. theol. gr. 102*, fol. 115-143. Édition P. Risso dans *Roma e l'Oriente*, t. x, 1915, p. 149-164, 238-251; t. xi, 1916, p. 28-35, 76-80, 154-160. — 5. *Traité des absurdités latines*. Περὶ τῶν ἄλλων ἀτοπημάτων τῶν κακοδόξων Λατίνων κδ' ὄντων. *De cæteris numero viginti quatuor absurditatibus cacodoxorum Latinorum*. Édition P. Risso, *loc. cit.*, t. ix, 1915, p. 202-206; t. x, 1916, p. 63-77. — 6. *Traité des origines du schisme*. Πῶς καὶ τίνα τρόπον καὶ ἐν ποίοις χρόνοις ἐχωρίσθη ἡ Ἐκκλησία τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης ἀφ' ἡμῶν, καὶ πῶς ἀπεκόπη τῶν διπτύχων καὶ πρωτείων ἐστέρηται. *Quomodo quave ratione et quibus temporibus Ecclesia senioris Romæ a nobis scissa est, quo pacto e diptychis erasa fuit primatuque privata*. Édition P. Risso, *loc. cit.*, t. ix, 1915, p. 112-117. Cet opuscule n'est, dans sa bonne moitié, qu'un démarquage d'une pièce anonyme jadis éditée par J. Hergenroether, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 154-163. Les quelques dates dont notre polémiste a voulu enrichir le récit traditionnel sont toutes erronées, à moins qu'elles n'aient été mal transcrites. Plus intéressantes, parce que nouvelles, sont les parties finales consacrées aux deux grands conciles de 879 et de 1283 qui, aux yeux des Byzantins de ce temps, avaient seuls condamné l'hérésie latine du *Filioque*. Malheureusement ici encore l'erreur et le préjugé brisent partout la perspective de l'historien. — 7. Περὶ τοῦ ζέου ὕδατος,

κατὰ τίνα τρόπον ἐν τοῖς θείοις μυστηρίοις εἰσβάλλεται. *De aqua calida, quomodo divinis mysteriis immiscetur.* Édition P. Risso, *loc. cit.*, t. x, 1915, p. 146-148. C'est ici, avons-nous dit, un écrit de caractère apologétique. En effet, Simone Atumano, alors évêque de Gerace en Italie méridionale, ayant blâmé devant Panarétos l'usage grec de verser dans le calice quelque peu d'eau chaude avant la communion, une discussion s'ensuivit entre les deux interlocuteurs. A la suite de quoi, le Byzantin, persuadé d'avoir confondu son partenaire catholique, s'empressa d'en faire part au public en lui communiquant le procès-verbal de la dispute. P. Risso, *ibid.*, t. VIII, 1914, p. 103, y a vu à tort une réponse à une demande écrite ou orale; cf. G. Mercati, *Se la versione dall'ebraico del codice veneto greco VII sia di Simone Atumano arcivescovo di Tebe* (= *Studi e Testi*, n. 30), Rome, 1916, p. 29, 30. On peut mesurer à la lecture du prologue tout à la fois le peu de souci que notre auteur avait de l'exactitude historique (Simone lui apparaissant évêque en Italie méridionale est placé au hasard sur le principal siège de cette région, Reggio de Calabre) et la susceptibilité des Byzantins lorsque d'aventure quelque Latin s'avisait de critiquer l'un ou l'autre de leurs usages liturgiques (le morceau débute, en effet, par cette galanterie : Οἱ φῶρες προσεγκαλοῦσιν). — C'est à tort que Miller, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXI *b*, Paris, 1886, p. 100, 101, attribue à Panarétos un ensemble d'ouvrages qui, comme l'insinuait justement Iriarte, sont la propriété incontestable de Matthieu Blastarès. On en trouvera le relevé dans ce *Dictionnaire* à l'article BLASTARÈS. En outre, une singulière distraction a porté Coxe (*Catalogi codicum mss. Bibl. Bodleianæ*, part. I, p. 685,) à faire de certaines Λέξεις τῆς Παναρέτου (= *Lectiones Sapientiæ*) une œuvre de notre auteur.

2° *Compilations.* — Comme tout polémiste de race, Panarétos s'est forgé une documentation. Les pièces de ses dossiers parvenues jusqu'à nous se répartissent en deux petits groupes d'après leur objet, bien que l'ordre en soit assez variable dans les nombreux mss.; les unes sont dogmatiques, les autres historico-canoniques. Toutes sont dirigées contre les écrits du patriarche catholique Jean XI Beccos. — 1. *Recueils de pièces dogmatiques.* — *a*) Ῥήσεις γραφικαὶ τῶν ἁγίων συλλεγεῖσαι παρὰ τοῦ ἀνοσιωτάτου Βέκκου...· συνήχθησαν δὲ παρ'αὐτοῦ εἰς σύστασιν τοῦ πονηροῦ δόγματος τῶν Λατίνων· αἵτινες κατὰ τὴν εὐσεβῆ παράδοσιν τῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν τῶν ἁγίων διάνοιαν ἐξεδόθησαν αἱ αὐταὶ ῥήσεις καὶ συνεδιβάσθησαν.... παρὰ κοιαίστωρος Ματθαίου Ἀγγέλου τοῦ Παναρέτου. *Dicta sanctorum scripto tradita ab impiissimo Becco collecta..... Quæ quidem desumpta fuere ad perversum Latinorum dogma stabiliendum. Hæc autem eadem dicta ad piam Ecclesiæ traditionem mentemque sanctorum edita sunt et reducta a quæstore Matthæo Angelo Panareto.* Inédit. Le titre, généralement long dans les manuscrits, a de nombreuses variantes; cf. P. Risso, *loc. cit.*, t. VIII, 1914, p. 169, 237. L'ouvrage ici visé de Beccos est la seconde recension, en quinze chapitres, du florilège dogmatique composé pour la défense du dogme catholique du *Filioque*. Le texte de la première édition est donné par la *P. G.*, t. CXLI, col. 613-722; la deuxième, où Beccos fait état du *De Trinitate* de saint Augustin connu par la traduction que venait d'en faire Maxime Planude (voir ce nom), a été minutieusement décrite par Th. Schermann; ce critique cependant ne réussit pas à en identifier l'auteur; cf. Th. Schermann, *Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.-VIII. Jahrhundert*, dans *Texte und Untersuchungen*, Neue Folge, t. XIII, fasc. 1, Leipzig, 1905, p. 80-83. Le succès de ce recueil, aujourd'hui encore attesté par le nombre fort élevé de mss. qui nous le conservent, fut considérable et l'on comprend aisément que Panarétos s'y soit pris à deux fois pour l'enrayer. Il est à noter toutefois que, si le présent ouvrage contredit directement celui du patriarche catholique, le suivant semble plutôt destiné à le remplacer. — *b*) Ῥήσεις ἁγίων συλλεγεῖσαι παρὰ Ματθαίου κοιαίστωρος Ἀγγέλου τοῦ Παναρέτου κατὰ τῆς τῶν Λατίνων κακοδοξίας· καὶ ἡ ἐκ τούτου ἀπόδειξις τοῦ ὀρθοῦ δόγματος. *Dicta sanctorum a quæstore Matthæo Angelo Panareto contra Latinorum cacodoxiam congregata, atque inde recti dogmatis demonstratio.* Inédit. Pour les mss., voir P. Risso, *loc. cit.*, t. VIII, 1914, p. 108, 109. — *c*) Ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγίου Μαξίμου ἣν προφέρουσιν οἱ Λατῖνοι ὑπὲρ τῆς συστάσεως τοῦ ἰδίου δόγματος. *Ex epistola sancti Maximi quam afferunt Latini ad proprium dogma firmandum.* Ce fragment est reproduit dans la *P. G.*, t. XCI, col. 133-137. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 158-161. — *d*) Ὁμολογία τοῦ Βέκκου. On s'explique aisément pourquoi ce document figure dans l'arsenal de l'auteur schismatique. Cette *Profession de foi* est, en effet, la négation même du dogme catholique sur tous les points controversés; en la produisant, Panarétos entendait prouver que tous les ouvrages de Beccos, quelque puissante qu'en paraisse la force persuasive, avaient été rétractés par leur auteur lui-même.

Le petit problème historique dont parle P. Risso (*loc. cit.*, p. 165, 166) est inexistant, car, bien que le savant critique l'ait contesté, la formule d'abjuration, formellement hérétique, est d'une authenticité certaine. Le propre disciple du patriarche déchu, Georges le Métochite, nous explique comment son maître fut conduit à renier sa foi catholique (cf. *Historiæ dogmaticæ*, l. II, c. XXV, éd. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. VIII *b*, p. 194, 195); d'autre part, le texte du présent écrit se retrouve dans les trois recensions connues des actes du grand synode national de 1285. Texte dans *P. G.*, t. CXLII, col. 237 B-238 B. Pour les mss. consulter notre note des *Échos d'Orient*, t. XXVI, 1927, p. 142. Il n'y a donc pas lieu d'y voir un faux de notre auteur.

2. *Recueil de pièces historico-dogmatiques :* Περὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου ἥτις ἀποκατέστησε Φώτιον τὸν ἁγιώτατον πατριάρχην εἰς τὸν θρόνον Κωνσταντινουπόλεως καὶ διέλυσε καὶ τὰ σκάνδαλα τῶν δύο Ἐκκλησιῶν, τῆς τε Παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης. *De sancta et œcumenica synodo quæ Photium sanctissimum patriarcham in sedem Constantinopolitanam restituit et duarum Ecclesiarum, veteris scilicet et novæ Romæ, scandala dissolvit*, éd. G. Beveridge, Συνοδικὸν *sive Pandectæ canonum SS. Apostolorum et conciliorum ab Ecclesia receptorum*, t. II *b*, Oxford, 1672, p. 273-292, et A. J. Papadopoulos-Kérameus, Φωτίου... τὸ περὶ τοῦ Τάφου τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑπομνημάτιον καὶ ἄλλα τινὰ πονημάτια τοῦ αὐτοῦ, *Pravoslavnij Palestinskij sbornik*, t. XI *a*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 141-177. L'ensemble de documents recueillis sous le titre précité concerne ce que l'on peut appeler le *cas de Photius*. Voir à ce sujet, V. Laurent, *Le cas de Photius dans l'apologétique du patriarche Jean XI Beccos (1275-1283) au lendemain du IIe concile de Lyon*, dans les *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, p. 396-415. On y relève : *a*) De larges extraits d'un traité de Beccos (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς εἰρήνης. Inc. Ἦν ἂν μακάριον ἀληθῶς; cf. *Échos d'Orient*, *loc. cit.*, p. 398 sq.) dont Panarétos veut combattre la thèse historique. — *b*) Les actes de *sept* sessions du synode photien de 879-880, suivis d'une Πράξις πράξεων et de trois canons de même provenance. Toute cette partie est, contrairement à ce que dit P. Risso, *loc. cit.*, t. VIII, 1914, p. 162, 163, étrangère à l'ouvrage de Beccos dans son texte original, mais y a été habilement glissée par

le compilateur orthodoxe; cf. *Échos d'Orient, loc. cit.*, p. 406. A noter surtout que cet ouvrage de Panarétos est la source la plus ancienne où apparaissent réunis les actes des deux dernières sessions (VIe et VIIe). Cette observation est capitale pour la solution d'un problème épineux et toujours pendant : l'authenticité de ces documents dans leur rédaction actuelle. Quoique fortement porté à en douter, nous ne pouvons pour autant mettre ces faux présumés au compte du polémiste qui nous les a conservés, car — la preuve est au moins absolument faite pour la VIe session — ils lui sont bien antérieurs; cf. *Échos d'Orient, ibid.*, p. 412, 413. — *c*) Trois lettres de Photius à trois évêques latins, Marin de Cère, Gaudérie de Vélétri et Zacharie d'Anagni. Ces lettres sont extraites de l'ouvrage cité de Beccos, seul auteur qui nous les ait transmises. On les trouve également éditées à part, entre autres dans D. Evelpidès, Σπάρτιον ἔντριτον, Constantinople, 1874, p. 211-219, et A. J. Papadopoulos-Kérameus, Φωτιακά, Saint-Pétersbourg, 1897, p. 5-7. — *d*) La fameuse lettre de Jean VIII à Photius. Inc. Οὐκ ἀγνοεῖν συμβαίνει ἡμᾶς· *Non contingit nos errare.* La meilleure édition que l'on en ait est celle de Papadopoulos-Kérameus (cf. Φωτίου... τὸ περὶ τοῦ Τάφου κ. τ. λ. p. 174-176) qui a utilisé le travail de son devancier; M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1926, p. 248, 249, reproduit le texte moins correct de Beveridge, Συνοδικόν, p. 306, 307. Toute la pièce est un faux de belle allure. Consulter l'art. JEAN VIII, t. VIII, col. 610, 611 et, pour d'amples détails, M. Jugie, *op. cit.*, p. 251-254. Il ne doit pas être antérieur au XIVe siècle. Peut-on dès lors, avec M. Jugie, *ibid.*, p. 256, n. 1, soupçonner Panarétos d'en être l'auteur? Rien ne le permet et le fait même que la lettre était connue de Nil Cabasilas († 1363) semble plutôt un indice que l'un et l'autre ont dû puiser à une source commune.

III. DOCTRINE POLÉMIQUE. — A en croire la suscription générale mise en tête de ses œuvres, Panarétos se serait proposé de réfuter toutes les erreurs des Latins *écrites ou orales.* Cette tâche était naturellement au-dessus de la capacité d'un fonctionnaire et le programme conçu semble bien n'avoir jamais été rempli. On comprendrait à peine l'engoûment porté par des tiers à des querelles périmées, si l'on ne savait que c'était là encore servir la grande cause officielle du palamisme (voir ce mot), dont le premier adversaire avait été un moine latin. Mais ce qui directement provoqua et soutint le zèle de notre auteur fut, d'une part, la réaction causée dans les milieux orthodoxes par les initiatives unionistes de Jean V Paléologue (consulter désormais le beau livre de O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varsovie, 1930) et, de l'autre, l'apparition à Constantinople des œuvres de saint Thomas traduites en grec. On ne saurait trop relever l'importance de cet événement qu'une prochaine publication de Mgr B. G. Mercati, *Studia Cydoniana* (dans les *Studi e Testi*) doit mettre en pleine lumière. Voir, en attendant, l'article déjà cité des *Échos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 385-402, et G. Cammelli, *Démétrius Cydonès. Correspondance*, 1930, p. XV et sq. Il fut de mode à la cour, qui à Byzance a toujours fait ses délices des disputes théologiques, de prendre parti pour ou contre Thomas d'Aquin. Il est remarquable que Panarétos, à l'encontre de la presque totalité de ses émules, donne dans l'exposé des arguments de la thèse adverse une grande preuve d'objectivité. Aussi la vogue de ses ouvrages dans le clan de Marc d'Éphèse († 1444) à l'époque du concile de Florence s'explique par le fait que les Grecs hostiles à l'union y trouvèrent, une fois aux prises avec les Pères occidentaux, un exposé fidèle de la doctrine professée par ceux-ci et, chose appréciable, les premiers éléments d'une réponse. D'autre part, le nombre de ses manuscrits conservés nous atteste qu'on ne cessa jamais de le lire.

Ce serait naturellement exagérer l'importance doctrinale de notre auteur, que de lui supposer un système original. On trouve cependant, ici et là, dans ses œuvres publiées, l'exposé de certaines doctrines ou l'expression de certains griefs antilatins aujourd'hui courants, mais que le Moyen Age avant lui a ignorés. L'apologétique orthodoxe dut, sous le choc des idées thomistes, faire une sérieuse mise au point de sa méthode de défense; il est naturel que, dans cet examen, elle ait poussé l'offensive sur des points libres jusque-là, afin de disperser les forces de l'adversaire. Bien qu'il nous soit impossible de déterminer dès maintenant la part prise par Panarétos dans ce travail d'élaboration, il ne sera pas inutile, pour l'histoire des relations gréco-latines, de relever ici les parties les plus saillantes de son enseignement.

1° *Le cas de Photius et le synode de 879-880.* — Contrairement à la thèse mise en circulation par Jean Beccos et défendue, au XIVe siècle, par Manuel Calécas et un empereur byzantin, vraisemblablement Jean Paléologue (cf. *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1930, 413, 414), d'après laquelle Photius aurait fait en 879-880 acte d'entière soumission, anathématisant sa conduite et brûlant ses pamphlets antiromains, Panarétos écrit que l'on y excommunia πᾶσαν προσθήκην καὶ πάντα τὰ ἐν τῇ Ῥώμῃ ξένα καὶ νόθα δόγματα, donc à la fois le fait de l'addition du *Filioque* au Symbole et la doctrine que ce terme exprime; cf. *Roma e l'Oriente*, t. IX, 1915, p. 116. L'auteur en appelle aux actes et à la définition du synode qu'il qualifie d'ailleurs de huitième concile œcuménique. Sur ce dernier point l'auteur n'est que l'écho de la tradition byzantine. Cf. *Échos d'Orient*, t. XVIII, 1916-1919, p. 306 sq. L'assertion expresse que les actes portaient condamnation du *Filioque* apparaît, pour la première fois, dans une interpolation faite dans un *document lui-même postérieur;* cf. Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium pertinentia*, p. 178, n. 1. L'attestation la plus ancienne de son existence est de Georges Moschabar qui, en 1281, l'incorpora à un de ses ouvrages; cf. *Paris gr. 2551*, fol. 23 v°-27 r°. Panarétos, ici encore, n'a donc fait que recueillir des données courantes favorables à sa thèse. Par contre, c'est bien de lui que nous tenons copie d'une autre pièce justificative également invoquée à la même occasion, la lettre du pape Jean VIII à Photius. Le document dut lui paraître nouveau à lui-même, car la suscription dont il en a fait précéder le texte nous apprend qu'il lui venait de l'Athos, mais se lisait également en quelque manuscrit de Constantinople. Est-ce là un trompe-l'œil destiné à égarer le lecteur trop confiant ? Quoi qu'il en soit, il est peu d'armes que ses coreligionnaires aient, depuis lui, tant maniée contre les Latins.

2° *Discipline sacramentaire.* — Les polémistes grecs ont toujours manifesté une forte tendance à reprocher aux Latins toute pratique rituelle inconnue de leur Église. En rééditant les accusations de ses devanciers, Panarétos en a remis, par ses œuvres, en circulation deux nouvelles destinées à faire fortune. Faute d'indice certain nous n'osons, en effet, dire qu'il les a lui-même forgées. — 1. C'est dans les œuvres de notre polémiste que se lit la première attaque dirigée contre l'administration du baptême par infusion; la validité du sacrement ainsi conféré est même catégoriquement niée : διὰ τοῦτο οὐδὲ βάπτισμα τοῦ Κυρίου βαπτίζονται, ἀλλὰ λουτρὸν ἁπλῶς λούονται. Cf. *Roma e l'Oriente*, t. X, 1915, p. 65, et M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, 1930, p. 63. — 2. Au nombre des *absurdités* (ἀτοπήματα) mises au compte des Latins, l'auteur est le premier à compter l'usage de communier les laïcs sous une seule espèce. Cf. *Roma e l'Oriente*, t. IX, 1915, p. 204-206;

t. x, 1915, p 63, 64; M. Jugie, *op. cit.*, p. 177 et 309. Cette pratique constituerait une violation flagrante du grand précepte de la charité chrétienne, puisqu'en s'en prévalant le clergé s'élève au-dessus des fidèles dans l'intention de les tromper. — 3. Enfin une troisième opinion extrême qui, à l'encontre des deux précédentes, connut peu ou prou de succès, nie que l'on puisse consacrer validement avec du pain azyme; cf. M. Jugie, *op. cit.*, p. 254, 255. A vrai dire, Panarétos n'est pas le premier inventeur de cette théorie; il n'en est pas moins resté cependant dans toute l'ancienne littérature grecque le seul partisan décidé, ses devanciers s'étant dédits.

Avant de porter sur la personne et l'œuvre de Panarétos un jugement définitif, on devra publier ses écrits inédits et surtout démêler l'histoire obscure du dossier photien que nous lui devons. La rigueur, jamais relâchée, de ses accusations trahit assez une volonté opiniâtre de l'emporter coûte que coûte sur l'adversaire. Mais, si la tentation d'inventer ou de détruire des textes accablants travaille ordinairement les esprits extrémistes, rien ne prouve péremptoirement que Panarétos, qui en avait d'ailleurs le tempérament, se soit cru une vocation de faussaire. Son nom n'en reste pas moins attaché à celui de Photius. A lui surtout revient l'honneur d'avoir, tout le premier, marqué la réaction de la théologie orthodoxe contre l'enseignement de saint Thomas.

Les rares sources dont nous disposions, comme les ouvrages les plus récents (les seuls qui comptent) ont été énumérés au cours de l'article. Qui voudra consulter la littérature ancienne la trouvera citée et critiquée par P. Risso dans *Roma e l'Oriente*, t. VIII, 1915, p. 92-105. Nous n'avons nous-même fait que suivre le savant italien, en complétant ou en redressant certaines de ses assertions. Notons enfin la récente notice consacrée à Panarétos par M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, 1926, p. 446-448.

V. LAURENT.

PANCIROLE Guy, célèbre jurisconsulte italien, né à Reggio, mort à Padoue, après avoir longtemps professé le droit à l'université de cette ville (1523-1599). — Il doit figurer ici, au moins à titre de commentateur de Tertullien. Très au fait, non seulement de la pratique et de l'histoire du droit, mais encore des institutions de l'antiquité classique, il fut sollicité, lors du séjour qu'il fit à Turin comme professeur entre 1570 et 1582, de travailler à une édition et à un commentaire de Tertullien. A en juger par une préface qui a été publiée ultérieurement, ce travail a dû être poussé assez loin, mais il n'a pas été publié par Guy lui-même et, moins heureux que d'autres ouvrages sortis de sa plume féconde, il n'a pas trouvé d'éditeur posthume. Le ms. s'en était conservé longtemps à Reggio, mais on ignore ce qu'est devenue cette volumineuse élucubration. Muratori, qui put s'en procurer une copie partielle, a publié la courte préface générale et les notes au traité *De oratione*, dans ses *Anecdota*, t. III, Padoue, 1713, p. 4-56. Des indications fournies par Guy sont peut-être passées dans les savantes dissertations de dom Le Nourry, s'il est vrai que les Mauristes ont eu en main le manuscrit de Reggio. — On peut encore retenir de Guy le traité de morale, *Stimuli virtutum adolescentiæ christianæ dicati*, traduits de l'italien en latin et publiés à Cologne en 1594. L'œuvre littéraire de Guy Pancirole est considérable, mais n'intéresse que de très loin la théologie.

Il y a une biographie de l'auteur en tête du *De claris legum interpretibus* que son neveu Octave a édité en 1637. C'est de là que dérivent les notices littéraires : Niceron, *Mémoires*, t. IX; Chauffepié, *Dictionnaire*, au mot *Pancirole;* Tiraboschi, *Storia litteraria d'Italia*, t. VII *b*, p. 1125 sq.; du même, *Biographia Modenese;* Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 62; Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. XXXIX, col. 126; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 326.

É. AMANN.

PANIERI Ferdinand, de Pistoie, né le 24 novembre 1759, mort le 22 janvier 1822, professeur de théologie dogmatique au séminaire de son diocèse, fut un partisan déclaré de son fameux évêque, Scipion Ricci, prit une part active au synode de Pistoie et aux prétendues réformes qui y furent édictées. Après la bulle *Auctorem fidei*, Panieri fit sa soumission au Saint-Siège, oralement et par écrit. Il a laissé un traité *De usura*, 1813, et un *Catalogus sanctorum Pistoriensium*, 1818.

Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 1012.

F. BONNARD.

PANIGAROLA François, frère mineur de l'observance, prédicateur et controversiste célèbre (1548-1591). — Né à Milan, le 6 janvier 1548, d'une famille riche et distinguée, il fut envoyé dès l'âge de treize ans à Pavie pour y étudier le droit. Entraîné par de mauvais exemples, il y fréquenta de jeunes libertins et passa son temps à courir les aventures. A la suite de l'une d'elles, ayant eu le malheur de blesser mortellement en duel un jeune gentilhomme d'une famille puissante, il fut obligé de fuir et de chercher un asile à Bologne, où il continua ses études de droit. Loin d'être corrigé, il s'y livrait à tous les excès, lorsqu'on lui apprit que son père, prêt à mourir, désirait le voir. Panigarola partit, mais ne put arriver à temps à Milan, pour revoir son père encore vivant. Il continua à Bologne sa vie dissipée, jusqu'à ce que, deux ans après la mort de son père, touché par la grâce et désespéré de ce malheur, il demanda au ministre général de tout l'ordre franciscain d'être admis dans l'ordre. Il revêtit la bure franciscaine à Florence, le 15 mars 1567, et échangea son nom de Jérôme contre celui de François, qu'un de ses oncles, appartenant au même ordre, avait rendu illustre par son talent de prédication. Panigarola, dont la vie devint au couvent aussi austère qu'elle avait été dissipée dans le monde, ne tarda pas à devenir un modèle. Après sa profession, il fut envoyé à Padoue pour étudier la philosophie et ensuite à Pise pour s'y adonner à la théologie. Vers cette époque, il fut appelé à Rome, à l'âge de vingt-trois ans, pour y prononcer le discours d'ouverture du chapitre général, présidé par saint Pie V. Émerveillé par les beaux talents oratoires du jeune religieux, le pape l'envoya à Paris, pour y étudier les saints Pères et les conciles et apprendre le grec et l'hébreu. Revenu après deux ans en Italie, il s'adonna à la prédication et évangélisa, pendant treize ans, les principales villes de l'Italie, principalement Rome, où il fut réclamé et retenu par le pape Grégoire XIII. La réputation qu'il s'acquit était si grande et si universelle qu'on l'appela le Démosthène chrétien, le Chrysostome italien, le Léon populaire, le type des prédicateurs, l'honneur de la société chrétienne, la lyre de la chaire sacrée. A Naples, il recueillit dans un sermon assez d'argent pour construire un hôpital pour les incurables. Au sujet des prédications de Panigarola, des auteurs compétents écrivent qu'elles étaient vivantes, énergiques, fécondes et pleines d'érudition, spécialement biblique. Ils ajoutent toutefois que les prédications du Père Panigarola sont incomplètes et inachevées, qu'elles sont plutôt des instructions que des discours oratoires, que l'ordre des arguments est souvent confus, que le sentiment en est généralement exclu et que l'ingénieux et l'artificiel y prédominent. Dans les sermons de Panigarola prédomine la méthode scolastique et érudite de traiter les sujets sacrés, tandis que l'expression chaude et émouvante et la partie sentimentale en sont, pour ainsi dire, complètement exclues. Cf. Zanotto, *Storia*

della predicazione nei secoli della letteratura italiana, Modène, 1899.

En 1579, il assista comme custode général de la province de Milan au chapitre général de l'ordre, célébré à Paris. Renonçant au généralat, il fut élu définiteur général et chargé par le nouveau général, François Gonzaga, de la visite de nombreuses provinces d'Italie. En 1583, il fut appelé par saint Charles Borromée à combattre les hérésies luthériennes et calvinistes dans la Rhétie. Il s'y distingua par ses controverses et ses polémiques et réussit à sauvegarder la foi d'un grand nombre d'habitants, à en ramener une grande quantité à l'Église et à arrêter le flot de la réforme calviniste. Il assista saint Charles sur son lit de mort. Nommé, le 5 juillet 1586, par Sixte-Quint, évêque de Grisopolis et suffragant de l'évêque de Ferrare, il passa, en 1587, sur la demande du duc de Savoie, Charles-Emmanuel, au siège épiscopal d'Asti. Peu après, comptant sur l'influence de la parole de Panigarola, Sixte-Quint le députa avec son légat, le cardinal Arrigo Gaetano, à Paris, pour y soutenir la Ligue, qui refusait de reconnaître Henri IV comme roi. Sa mission accomplie, il retourna, en 1590, à son évêché d'Asti, combattit le calvinisme, principalement en Savoie, et travailla à endiguer l'hérésie. Il mourut à Asti, le 31 mai 1594, à l'âge de quarante-six ans.

Malgré les prédications, les controverses et les polémiques innombrables et incessantes, malgré les nombreuses occupations qu'entraînèrent les différentes charges qu'il exerça dans l'ordre et dans l'Église, le P. Panigarola trouva encore le temps de composer un grand nombre d'ouvrages non seulement homilétiques, mais aussi théologiques, philosophiques et historiques, à savoir :

1° *Ouvrages imprimés.* — 1. *Homiliæ pro dominicis post Pentecosten usque ad Adventum, et principalibus illius temporis solemnitatibus, Romæ habitæ anno MDLXXX*, Venise, 1604 et 1617; 2. *Oratio habita in die Cinerum de sacrarum stationum veteri instituto a Sixto V revocato*, Rome, 1587; 3. *Oratio de B. Maria virgine matre*, Asti, 1591; 4. *B. Petri apostolorum principis gesta... in rapsodiæ, quam catenam appellant, speciem disposita*, Asti, 1591; 5. *Theses generales singulari modo ex universa sanctorum Patrum theologia desumptæ*, Ingolstadt, 1594 : ce sont des thèses qu'il défendit au chapitre général de Paris, en 1579; 6. *Tabulæ XXIV ex variis conciliis et apostolicis visitationibus desumptæ*, Pavie, 1594 ; 7. *Concionum variarum de quibusdam dominicis et festis anni tomus I*, Gênes, 1592 : Gabriel de Valdes de Tolède traduisit ces sermons en espagnol et les publia à Salamanque en 1620; 8. *Rhetorica ecclesiastica*, Cologne, 1605; 9. *Conciones 100 supra Christi passionem coram D. Carolo Borromæo recitatæ*, Venise, 1585; Naples, 1586; Gênes, 1590; Venise, 1597; 10. *Lettioni sopra dogmi, dette calviniche*, Milan, 1582; Venise, 1584; Ferrare, 1585. Cet ouvrage, qui combat les erreurs calvinistes, fut traduit en français (Lyon, 1583), en anglais, en allemand et en latin (Milan, 1594 et 1604) et fut attaqué par Giacomo Piccinino dans : *Apologia per i riformatori e per la religione riformata contro le invettive di F. Panigarola e P. Segneri*, Coire, 1706; 11. *Breve parafrasi sopra i Salmi penitenziali e una dichiarazione dei Salmi di David*, Florence, 1585; Venise, 1586; Turin, 1586; Rome, 1587; Venise, 1588 et 1602; 12. *Parafrasi e annotazioni sopra la lamentazione di Geremia profeta, predicata nella basilica di San Lorenzo in Damaso in Roma*, Vérone, 1583; Venise, 1585; Vérone, 1586; 13. *Esposizione letterale e mistica della Cantica di Salomone*, avec *Memoriale di meditazione spirituale* et *trattato memoriale della vita cristiana*, Milan, 1621, par les soins du P. Bonagratia da Varena, qui y ajouta la vie de Panigarola; 14. *Prediche quaresimali dette in San Pietro di Roma l'anno 1577*, avec *Sei prediche pei sabbati e tre per i tre giorni di Pasqua di Risurrezione*, ajoutées par le P. Jean-Baptiste Cavoto, O. F. M., Rome, 1596; Venise, 1600 et 1617; 15. *Prediche quaresimali dette in San Pietro di Roma, l'anno 1588*, Venise, 1599 et 1605; 16. *Quaresima*, Bergame, 1605; 17. *Prediche sopra i Vangeli bipartite*, Rome, 1596, par les soins du P. Jean-Baptiste Cavoto, O. F. M.; 18. *Orazione in morte di San Carlo Borromeo*, Milan, 1584; 19. *Orazione nei funerali di San Carlo Borromeo*, Milan, 1585; Rome, 1585 et 1611; Florence, 1585; Venise, 1603; 20. *Lezioni XXII sopra il catechismo ai parochi, dette in Firenze*, Venise, 1592; 21. *Sermoni al clero d'Asti*, Venise, 1597; 22. *Duo sinodi da lui tenuti in Asti colle lettere pastorali*, Asti, 1589; 23. *Tre prediche fatte a Parigi, nell'arrivo a Parigi, nelle miserie di Parigi, nella liberatione di Parigi, illustrata da Frate Isidoro Rota, veneziano del medesimo Istituto*, Asti, s. d.; Bologne, 1592; Vicence, 1592; Turin, 1596 : ces sermons, prononcés à Notre-Dame de Paris, ont pour objet d'exciter les Parisiens à n'accepter pour roi qu'un prince catholique; 24. *Dell' assedio di Parigi*, Rome, s. d.; 25. *Modo di comporre una predica*, Brescia, 1584; Venise, 1644, Rome, 1693; 26. *Il predicatore ovvero parafrase, commento e discorsi intorno al libro dell'elocutione di Demetrio Falereo*, Venise, 1609 et 1642; un abrégé du même ouvrage a été fourni par Antoine Gazo de Vérone, Vérone, 1639 et 1653; 27. *Sacri concetti sopra vari testi di Sacra Scrittura*, Milan, 1625; 28. *Compendio manuale del Padre Navarra*, Milan, 1629; 29. *Cinque libri delle sue lettere* en un volume, Milan, 1629, par les soins de son neveu Alexandre Panigarola; 30. *Specchio di guerra*, Bergame, 1595; 31. *Sermoni sopra tutte le parole dette dal Nostro Signore in croce*, Milan, 1601; 32. *Il compendio degli Annali ecclesiastici del Padre Cesare Baronio*, Rome, 1590; Venise, 1593. Au début de cet abrégé qui ne dépasse pas le Ier livre des *Annales*, se lit une lettre de remerciements écrite par Baronius au P. Panigarola; 33. *Sei quaresime fatte in Roma*, Rome, 1596.

2° *Ouvrages manuscrits.* — 1. *Paraphrasis in libros Physicorum Aristotelis*; 2. *Commentaria in omnes Joannis Duns Scoti distinctiones*; 3. *Tractatus de sensibus Scripturarum*; 4. *Chronologia biblica*; 5. *Apparatus in theses generales Parisienses*; 6. *Censura in Constitutiones Parisienses Molinæi*; 7. *Censuræ in Bibliotheca sanctorum Patrum collecta a Margarino de Bigne*; 8. *Ars brevis speculativa*; 9. *Tractatus de rebus gallicis*; 10. *Acta in legatione gallica*; 11. *Expositio officii Sanctissimæ Trinitatis*; 12. *Apologia contra Gebennenses*; 13. *Annotazioni e dichiarazioni sopra diversi luoghi del concilio di Trento*; 14. *Cento undici luoghi della Scrittura spiegati in volgare*; 15. *Prolegomeni a discorsi ecclesiastici*; 16. *Discorsi ecclesiastici*; 17. *Selva de tutti i libri sapienzali ridotti in varii corpi per doverne formare un'etica ed una economia cristiana*; 18. *Le frase raccolte dal Petrarca*; 19. *Dichiarazione letterale di Giobbe*; 20. *La teologia davidica*, dont le premier livre seul fut achevé; 21. *Libro primo in forma di predica, una con quattro parti, sopra la vittoria navale che si ebbe a Lepanto*; 22. *Trattato contro l'atheismo*; 23. *L'apologia di Ginevra*; 24. *Trattato della memoria locale*; 25. *La malattia di Carlo Emmanuale duca di Savoia avvenuta a Vercelli*; 26. *Il compendio di tutte le opere spirituali del Padre Granata*; 27. *Grammatica italo-francese*; 28. *Trattato dei titoli de' cardinali*; 29. *Trattato della pesta*; 30. *Molti trattati di diversi proposti*; 31. *Miscellanea di diverse cose*; 32. *Selva di diverse cose e diverse materie*; 33. *Vita di Francesco Panigarola*, composée par lui-même; 34. *Apologia del Padre Panigarola scritta in sua defesa l'anno MDLXXIV*, conservée à la bibl. ambrosienne de Milan; 35. *Carmina plura et varia*, en latin et en italien.

L'éloge funèbre du P. Panigarola fut prononcé par le P. Joannes ab Armis de Bologne, O. F. M., et édité à Florence en 1595, tandis que la biographie de ce grand prédicateur et controversiste fut publiée par le P. Bonagratia de Varena, O. F. M., à Milan, en 1617.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 88-90; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. I, 1908, p. 291-294; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 249, note 1; *Encyclopédie catholique*, t. XV, p. 281; Ughelli. *Italia sacra*, 2e édit., t. IV, p. 101-402; Boatterie, *Serie cronologico-storica de' vescovi della Chiesa d'Asti*, Asti, 1807, p. 110-114; Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, part. 3, Rome, 1785, p. 424-429; Zanotto, *Storia della predicazione nei secoli della letteratura italiana*, Modène, 1899; St. Melchiorri, *Annales minorum Waddingi continuati*, t. XXIII. an. 1594, n. 57-84, p. 157-164; Marcellino da Civezza, *Storia universale delle missioni francescane*, t. VII a, Prato, 1883, p. 436-449; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, Paris, 1863, col. 343; Idem, *Supplément*, Paris, 1880, t. II, col. 142.

Am. TEETAERT.

PANISCOTI Jacques, frère mineur capucin de la province de Naples († 1561). — Originaire d'Amalfi, près de Naples, il revêtit d'abord la bure franciscaine chez les frères mineurs de l'observance de la province d'Apulie dans l'Italie méridionale et passa ensuite, en 1536, à l'ordre des capucins. Prédicateur et théologien célèbre, il fut banni à Messagna, près de Brindisi, par le vice-roi d'Otrante, pour lui avoir prêché des vérités trop dures. Il y mourut en 1561.

Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *I divini precetti dell'Angelo a Moise divinamente dati, e per il Verbo Incarnato apertamente dichiarati, e dalla Chiesa cattolica confermati*, Venise, 1543, 1548, 1556, 1570, 1575; Naples, 1597. — 2. *Opus in expositione psalmi 14 : « Domine quis habitabit », toti christianæ reipublicæ maxime utile, per modum dialogi, interlocutoribus Davide et Salomone, hoc interrogante, respondente illo.* Venise, 1535. Cet ouvrage comprend onze parties : 1) *de triplici macula, scilicet peccati originalis* (où il traite *de beatæ Mariæ conceptione*), *actualis mortalis et venialis;* 2) *de triplici lege, scilicet divina, naturali et humana;* 3) *de judicio temerario;* 4) *de detractione;* 5) *de læsione proximi;* 6) *de opprobrio contra proximum;* 7) *de abominatione et vilificatione sui ipsius;* 8) *de honore timentium Deum;* 9) *de juramento observando;* 10) *de usura;* 11) *de muneribus contra innocentes.* — 3. *Opus de sanctæ fidei articulis, dialogo editum, toti christianæ religioni perutile et necessarium*, Venise, 1535, in-4°, 134 p. (pas 114 comme le dit Apollinaire de Valence, *op. cit.*, p. 114). — 4. *De præceptis Ecclesiæ.* — 5. *Tractatus de mortificatione carnis.* — 6. *De immaculata virginis Mariæ conceptione.* — 7. *Conciones diversæ*, Venise, 1535, 1575 et 1578.

Joseph-Marie d'Ancône, *Annales minorum continuati*, t. XIX, Quaracchi, 1914, an. 1561, n. 9, p. 294-297; Z. Boverius, *Annales minorum capuccinorum*, t. I, Lyon, 1632, p. 581-586; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 125; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, 1908, p. 14 et 17; Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum*, Venise, 1747, p. 129-130; Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fratrum minorum capuccinorum provinciæ Neapolitanæ*, Rome, 1886, p. 114.

Am. TEETAERT.

1. PANORMITANUS Hyacinthe, frère mineur capucin de la province de Palerme, dans laquelle il fut lecteur de philosophie et de théologie et définiteur. Il mourut en 1816. Il composa : *Scuola dei Savii, ossia dottrina morale dei filosofi pagani, posta nel suo vero lume a confusione dei libertini e dei novatori, che soppresse le loro massime virtuose ne portano in trionfo gli errori*, Palerme, 1814. Cet ouvrage est dédié au prince héritier du royaume des Deux-Siciles.

Jean-Marie de Ratisbonne, *Appendix ad Bibliothecam scriptorum capuccinorum*, Rome, 1852, p. 25; Egidio da Modica, *Catalogo degli scrittori cappuccini della provincia di Palermo*, Palerme, 1930, p. 72.

Am. TEETAERT.

2. PANORMITANUS Illuminé, frère mineur capucin de la province de Palerme. Issu de la noble famille Di Marzo, docteur en droit civil et ecclésiastique, il fut d'abord chanoine et vicaire général de l'archevêque de Palerme, avant de revêtir l'habit des capucins. Il fut élevé aux dignités les plus élevées de l'ordre : lecteur de théologie, définiteur et ministre provincial, secrétaire du général de l'ordre, le P. Jérôme de Sarbo, et définiteur général en 1602. Il mourut à Palerme en 1620. Le P. Illuminé s'est illustré principalement par ses ouvrages d'histoire ecclésiastique : 1. *Compendium annalium card. Baronii cum adnotationibus et glossis;* 2. *Annales ecclesiastici*, en douze volumes.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1747, p. 132-133; Mongitore, *Biblioteca Sicula*, t. I, fol. 313; Egidio da Modica, *Catalogo...*, p. 95-96.

Am. TEETAERT.

3. PANORMITANUS Jérôme, frère mineur capucin de la province de Palerme. S'étant d'abord enrôlé chez les frères mineurs de l'observance, il passa ensuite aux capucins. Il exerça les charges de lecteur en théologie, de définiteur et de ministre provincial, de définiteur et de commissaire général. Il mourut à Palerme en 1579. Il écrivit : *Lectiones theologicæ ad mentem Scoti*, 2 in-4°, Palerme, 1620.

Z. Boverius, *Annales minorum capuccinorum*, t. I, Lyon, 1632, an. 1579, n. 17, p. 816; Bernard de Bologne, *Bibliotheca... O. M. Cap.*, p. 121; Egidio da Modica, *Catalogo...*, p. 81; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2e édit., t. I, Rome, 1908, p. 371.

Am. TEETAERT.

4. PANORMITANUS Louis (Baldi), (XVIIe s.), frère mineur capucin de la province de Palerme, dans laquelle il fut professeur de philosophie et de théologie, gardien, custode, définiteur et deux fois provincial. Il travailla beaucoup pour la cause de la béatification et de la canonisation de Bernard de Corleone, dont il fut le procureur et le postulateur. Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Commentaria varia in Sacram Scripturam*, ms. in-4° conservé dans la bibliothèque du couvent des capucins de Caccamo, dans la province de Palerme; 2. *Disputationes selectæ in quatuor libros Sententiarum ad mentem subtilissimi doctoris*, in-4° de 510 p. conservé dans la même bibliothèque ; 3. *Miracoli del ven. servo di Dio Fr. Bernardo da Corleone laico professo cappuccino*, in-4°, Palerme, 1700; 4. *Modo pratico dato dal patriarca S. Francesco per applicarsi al tempo della solitudine agli esercizi spirituali*, in-8°, Palerme, 1711; 5. *Vita di P. Salvatore da Pantelleria predicatore cappuccino della provincia di Palermo*, in-8°, Palerme, 1714; 6. *Vita del servo di Dio Padre Biagio da Caltanissetta missionario della Sicilia, cappuccino*, in-4°, Palerme, 1704; 7. *La infelicita dominante. Discorsi morali*, in-4°, Palerme, 1712. Les deux capucins du nom de Louis de Palerme, mentionnés par Bernard de Bologne, *op. cit.*, p. 172-173 et 175, ne constituent très probablement pas deux personnages distincts, mais doivent être considérés comme une seule et même personne.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca...*, p. 172-173 et p. 175; Egidio da Modica, *Catalogo...*, p. 102-104.

Am. TEETAERT.

5. PANORMITANUS Marianus (XVIIe-XVIIIe s.), frère mineur capucin de la province de Palerme, enseigna la théologie dans l'ordre et laissa les ouvrages suivants de théologie morale : 1. *La povertà industriosa circa le indulgenze*, in-8°, Palerme, 1712.

7. *Il traffico innocente delle indulgenze*, in-16, Palerme, 2113; 3. *Lezioni morali sopra la giurisdizione del sacramento della penitenza per i cappuccini*, ms.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca*, p. 181; Egidio da Modica, *Catalogo...*, p. 110.

Am. Teetaert.

PANTALÉON, diacre et chartophylax de la Grande-Église de Constantinople, est l'auteur de plusieurs homélies : 1° Discours sur « les saintes lumières » (fête de l'Épiphanie), en grec dans *P. G.*, t. xcviii, col. 1244-1248; 2° et 3° deux discours sur la transfiguration de Notre-Seigneur, en grec dans *P. G.*, t. xcviii, col. 1248-1260; 4° *Encomion* de l'archange Michel, publié en latin seulement, *P. G.*, t. xcviii, col. 1259-1266; 5° écrit de miracles de l'archange Michel, publié en latin seulement dans *P. G.*, t. cxl, col. 573-592. Dans ce dernier écrit, on trouve relaté un miracle du temps de Michel III (842-867), ce qui fournit pour l'existence de Pantaléon un terme *ante quem non*. Un autre terme est fourni par le *Paris. græc. 1171*, qui remonte au xe siècle.

On trouve aussi sous le nom d'un Pantaléon, prêtre du monastère τῶν Βυζαντίων, un discours sur l'exaltation de la sainte croix, contenu entre autres dans un manuscrit du ixe siècle, le *Marcian. cl. II, 17 bis*, publié en grec dans *P. G.*, t. xcviii, col. 1265-1269. On peut présumer, à la suite de Combefis, que les deux personnages n'en font qu'un.

Sous le nom de Pantaléon, diacre de Constantinople, on trouve édité également dans les collections patristiques un discours *contra Græcorum errores*, ou *contra Græcos*, *P. G.*, t. cxl, col. 487-574. Cette attribution est très certainement fautive. L'ouvrage, cela y est contenu en toutes lettres, a été composé par les frères prêcheurs de Constantinople en l'an 1252. Il leur fait du reste le plus grand honneur. Rédigé avant celui de saint Thomas sur le même sujet, il l'emporte de beaucoup sur lui, et le grand docteur semble l'avoir complètement ignoré. L'attribution à Pantaléon, diacre de Constantinople, vient de ce que le premier éditeur, Pierre Stevart, a ajouté à ce traité, comme faisant corps avec lui, une pièce qui lui est totalement étrangère, à savoir un récit, de caractère fabuleux, sur les événements qui se sont passés à Constantinople au temps de Michel Cérulaire, récit qui porte la signature d'un Pantaléon (sans aucune qualification). Là-dessus, on a attribué à ce Pantaléon le traité susdit, et on a par surcroît identifié ce personnage avec l'auteur des homélies : identification, du reste, aussi fausse que l'attribution, puisque le témoignage des manuscrits nous prouve l'existence de l'auteur des homélies au xe et même, étant supposé l'identité du Pantaléon diacre et du Pantaléon prêtre, au ixe siècle.

Voir U. Chevalier, Répertoire, *Bibliographie;* ajouter Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., 1897, p. 167.

V. Grumel.

PANTHÉISME. — Le panthéisme est la « doctrine, d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un ». Lalande, *Vocabulaire de philosophie*, Paris, 1926, p. 554. L'introduction du terme est due à Toland. — Le *Dictionnaire de théologie catholique* a consacré de nombreuses pages à l'idée de Dieu. Le présent article doit exposer succinctement l'histoire des doctrines panthéistes; elle sera précédée de quelques remarques sur la structure de ces systèmes.

I. Introduction. — 1° *Point de départ.* — Au point de départ de tout panthéisme il y a la constatation de l'ordre des choses; poussé par un besoin trop prononcé d'unification, le panthéisme dépasse cette constatation et conclut à l'unité substantielle des choses. Il y a dans le panthéisme une réalisation d'abstraction; il ne tient pas compte de la multiplicité des êtres, de leurs imperfections, de la personnalité humaine, qui pourtant sont des faits. — Il existe un lien étroit entre la solution réaliste extrême du problème des universaux et le panthéisme : certains confondent directement l'être absolu avec l'être indéterminé, produit de la plus haute abstraction; d'autres réalisent encore les degrés intermédiaires de l'arbre de Porphyre (Proclus, Scot Érigène).

Le panthéisme n'est pas le fait de penseurs qui examinent scrupuleusement le réel, pour ne pas dépasser ce qui est dûment établi; il témoigne d'une pensée intuitive, imaginative, poétique ou mystique. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il se manifeste aux débuts de la réflexion philosophique; ces débuts sont souvent l'indice de croyances religieuses affaiblies. Dans la mesure où la religion se dégrade, divin et créé tendent à se confondre; dans le culte des forces de la nature on ne distinguera plus entre l'agent divin et la force naturelle. Dans les polythéismes évolués ou atteints de syncrétisme, les distinctions entre les dieux s'émoussent. Le totémisme, la métempsycose tendent à effacer les limites nettes entre les personnes humaines. Certaines conceptions de l'inspiration prophétique, de la possession, des rites de communion effacent la distinction entre l'homme et l'esprit dont il est envahi.

Le panthéisme peut aussi résulter d'une « ivresse du divin ». Il naît parfois d'une réaction exagérée contre le dualisme ou le déisme. Des mystiques musulmans ont cru qu'ils allaient tomber dans le polythéisme, s'ils accordaient la moindre substantialité à la créature.

2° *Classification.* — On a voulu classer les systèmes panthéistes; on distingue souvent panthéismes matérialistes et idéalistes; cependant cette division répond plutôt au problème de la nature du monde. — Le panthéisme tend à une identification; il comporte des degrés, selon que cette identification est plus ou moins radicale. Les systèmes émanatistes sont une première approximation; il y a là entre Dieu et le monde l'union qui existe entre un producteur et son produit nécessaire. Puis le monde devient le corps de Dieu; Dieu en est comme la forme substantielle. Ou bien le monde entre en union hypostatique avec Dieu; il subsiste dans la personnalité divine. Puis il ne devient plus qu'une modalité de la vie, de la connaissance ou de la volonté divines, un acte immanent. Enfin le monde n'est plus qu'une illusion; cette illusion peut être produite par Dieu, ou même n'avoir aucune cause réelle.

3° *Idées essentielles.* — En fait, tout panthéisme détériore l'idée de Dieu. Deux erreurs guettent la pensée: — Ou bien on confond l'analogie avec l'identité; on additionne l'être divin et l'être des créatures; on oublie que l'être participé n'ajoute rien à la Source de l'être, et que la création n'appauvrit pas le Créateur. On attribue alors à Dieu les perfections et les imperfections des créatures; on lui attribue même en une parfaite unité ce qui s'exclut contradictoirement dans la créature (*coincidentia oppositorum*). Pour être conscient, Dieu aura besoin de s'opposer un objet; il devient, il lutte, il souffre; il se confond avec la vie de l'humanité et en subit toutes les vicissitudes. — Ou bien on sacrifie l'analogie; alors il ne reste aucun moyen de connaître Dieu à partir des choses; on lui enlève ses attributs les uns après les autres, pour le réduire finalement à l'être indéterminé, voire au vide. La Puissance pure a remplacé l'Acte pur. Ainsi l'agnosticisme est souvent le dernier mot des systèmes panthéistes; c'est par lui que se trahit régulièrement l'influence du mahayana bouddhiste en Orient, l'influence néoplatonicienne en Occident.

Tout panthéisme enchaîne Dieu; le monde émane de lui nécessairement, éternellement; il est le meilleur des mondes, l'unique possible; même s'il retourne dans

le sein de Dieu, il recommencera identiquement la même évolution (stoïcisme, ismaïlitisme). L'incarnation, tout l'ordre surnaturel sont alors nécessaires; dans de nombreux systèmes hindous ou chiites l'incarnation (sous forme docétiste) est un fait régulier ou même permanent (imamat, lamaïsme). Toute distinction entre naturel et surnaturel disparaît.

Le panthéisme fausse la vision du réel; là encore toutes les distinctions s'estompent. On comble les abîmes qui séparent Dieu et l'esprit, l'esprit et le corps. Nous verrons le rôle de la lumière dans certains systèmes; il devient impossible de dire où cesse l'esprit, où commence la matière.

Les systèmes panthéistes sont déterministes; la liberté humaine se réduit à la spontanéité d'une cause intelligente. Il n'y a plus à distinguer entre ce que Dieu veut et ce qu'il permet; bien et mal sont également divins, également fondés dans la nature de Dieu; Dieu a besoin du mal.

Parce qu'il est déterministe, le panthéisme fausse la morale. Qu'on n'objecte pas la haute moralité de certaines doctrines. Les systèmes philosophiques n'obéissent pas toujours à la logique; il y a d'heureuses inconséquences. Mais il n'y a qu'une morale qui soit conforme à une métaphysique nettement panthéiste : c'est le quiétisme, le farniente systématique des taoïstes.

Le panthéisme ruine les conceptions politiques : tout étatisme se justifie; toute révolution devient nécessaire, de droit divin.

Ajoutons finalement que le panthéisme supprime la religion. Toutes les croyances sont équivalentes; elles sont des expressions symboliques d'une vérité inaccessible, ou des étapes nécessaires du développement humain. L'alliance entre panthéisme et libre-pensée est fréquente dans l'histoire de l'humanité.

Par ailleurs, rien de plus instructif que l'histoire de la pensée hindoue : le besoin d'aimer Dieu fera toujours éclater les métaphysiques panthéistes. L'amour d'amitié ne peut exister qu'entre personne et personne. « L'amour désire la personnalité. » Chesterton, *Orthodoxie*, trad. fr. Grolleau, Paris, 1923, p. 191.

4° *Histoire du panthéisme.* — L'histoire du panthéisme que nous allons exposer fournira les preuves et les illustrations de cette rapide esquisse doctrinale. Nous n'avons pas l'intention de nous limiter aux systèmes dont le caractère panthéistique est incontesté. On discute depuis longtemps sur l'interprétation de l'un ou l'autre penseur que nous citerons; il nous suffira qu'on lui reconnaisse une tendance au panthéisme, ou que son influence ait favorisé cette doctrine. Il est évident que nous ne portons aucun jugement sur les intentions des auteurs.

Le *Dictionnaire* a consacré des articles spéciaux aux grands penseurs et aux grands mouvements d'idées de l'Occident. Nous les étudierons plus rapidement; nous accorderons à l'Orient toute la place qui lui revient dans l'ensemble de la pensée humaine.

II. L'Inde. — 1° *Les origines.* — L'Inde est le pays classique du panthéisme. On en trouve les germes dans les plus anciennes poésies métaphysiques du *Rigvéda* (X^e livre). Dès le début, la personnalité des dieux est moins accentuée qu'en Grèce; divinités et mythologies se prêtent à toutes les identifications. L'ordre du monde (*rta*) est supérieur aux dieux personnels qui le surveillent, mais ne l'ont pas institué. La formule rituelle (*brahman*) devient dans la bouche du prêtre une puissance cosmique; elle sera bientôt le Dieu suprême. Dans les rites de communion (*soma*), des pouvoirs divins envahissent le fidèle.

Les *Upanishads* contiennent un panthéisme nettement formulé. Le « moi-substance », l'*atman*, est identifié avec le fond des choses, avec *brahman*. *Brahman* est inconnaissable, supérieur à toute pensée conceptuelle; il est immanent à toutes choses, mais n'est pas épuisé par elles. Toute vie psychique individuelle n'est que « l'enveloppe contingente » de l'éternel et immuable « moi », enveloppe soumise à de perpétuelles renaissances et re-morts, selon l'impitoyable justice du *samsara*.

Mais, au moins selon les *Upanishads* postérieures, celui qui connaît son identité avec Brahman échappe à la roue des transmigrations. Il se perd en Brahman, état heureux dont le sommeil sans rêves peut nous fournir un avant-goût.

Il ne faut pas chercher dans les *Upanishads* un système achevé; leur pensée est insuffisamment déterminée; elle peut s'interpréter dans le sens de l'idéalisme ou du réalisme. Masson-Oursel, *Philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 55. Ce n'est qu'une philosophie naissante; toute la pensée ultérieure de l'Inde fournira le commentaire de cette littérature révélée.

2° *Le bouddhisme.* — Les grandes religions fondées au VIe siècle, le jaïnisme et le bouddhisme, sont athées. Si nous en croyons l'interprétation la plus répandue du bouddhisme primitif, le Bouddha a nié le « moi » permanent et déclaré Brahman inconnaissable; il ne reste qu'un absolu, le *nirvana*. Le *nirvana* n'est pas suppression de l'être, mais cessation de la vie consciente. Le bouddhisme méridional n'a pas dépassé ces données. Mais le bouddhisme septentrional, le *mahayana*, a produit une métaphysique d'une importance exceptionnelle pour l'histoire du panthéisme. Le Bouddha devient un être divin; on multiplie les bouddhas; d'abstruses spéculations expliquent leur procession à partir d'un fond divin, la « matrice des bouddhas », qui s'identifie finalement avec l'Absolu, le Brahman de la tradition indienne (*adibouddha*).

L'Absolu apparaît aux âmes sous des formes différentes qui sont fonctions de leur degré de perfection. Les âmes parfaites (les *bouddhas*) connaissent l'Absolu dans une forme supérieure à toute détermination; les âmes imparfaitement délivrées (*boddhisattvas*) dans une forme pourvue de caractères déterminants; les débutants (*çravakas*) le connaissent dans la forme des phénomènes et de la transmigration.

Le fond des choses est interprété différemment selon les écoles. Les extrémistes, disciples de Nagarjuna, IIe siècle après J.-C. (école *madhyamika*), le définissent comme un vide universel, supérieur à la distinction entre être et non-être. Açvaghosa, Ier siècle après J.-C., paraît tendre vers l'idéalisme, et cette tendance s'affirme nettement dans l'école des *yogacaras*. Leur docteur principal, Asanga (IVe siècle après J.-C.), a subi l'influence des procédés mystiques du *yoga*. C'est par un approfondissement introspectif que l'esprit parcourt les différentes représentations des choses, jusqu'à la suppression de toute détermination. Il n'y a de réel que l'esprit qui pense, et lui-même n'est pas substance, mais acte. On croit que ces spéculations ont ruiné la force religieuse du bouddhisme.

3° *L'hindouisme.* — L'hindouisme est une période d'une grande richesse de pensée; dans les siècles qui correspondent au Moyen Age occidental, l'Inde a atteint la pleine maturité de ses conceptions. Malgré de nombreux travaux, la philosophie hindouiste reste imparfaitement connue. La *Bhagavadgita* (IIe siècle avant ou après J.-C.), d'une si grande portée historique, trouve le salut de l'homme dans l'abandon amoureux à un Dieu personnel; mais elle ne parvient pas à se détacher d'un arrière-fond panthéiste. Cette position est typique; elle montre l'incompatibilité entre la tradition des *Upanishads* et les aspirations religieuses de l'âme humaine.

Des six systèmes classiques, le *védanta* seul importe pour l'histoire du panthéisme. Le « résumé » (*sutra*) attribué à Badarayana (Ve siècle) cherche un équilibre entre idéalisme et réalisme. Le « tout » n'existe que dans la

mesure où Brahman existe en lui. L'être empirique n'a pas de réalité absolue; il diffère de Brahman par l'effet d'une illusion; mais cette illusion est une réalité relative produite par Brahman.

A mesure que le bouddhisme perd, le védanta s'approprie davantage ses doctrines idéalistes; « le brahmanisme n'a vaincu le bouddhisme qu'en se l'assimilant. » Masson-Oursel, *Philosophie indienne*, Paris, 1923, p. 211. Le grand Sankara (788-820) interprète les *Upanishads* dans le sens du strict monisme. Brahman-Atman seul est réel, intelligence bienheureuse, sans formes ni qualités. Il est atteint par réalisation introspective, non par raisonnement. La croyance à un monde d'âmes limitées et d'objets matériels est une erreur; cette erreur fondamentale consiste à prendre les objets de pensée pour des sujets existants, et le sujet qui pense pour un objet d'expérience. On ne peut pas faire de Dieu, comme le voulait Badarayana, la cause de l'illusion; car le rapport de cause à effet n'existe que dans le monde illusoire. Dans l'unique réalité, cause et effet sont absolument identiques. L'âme se sauve par la connaissance, en prenant conscience de son éternelle identité avec Brahman.

Après Sankara, la philosophie du védanta devient prépondérante, au prix d'une identification de l'Atman suprême avec Vishnou ou Siva, les grands dieux des sectes. Mais on rejette l'illusionnisme de Sankara: tous les penseurs s'efforcent de concilier la personnalité de Dieu et la réalité du monde avec la tradition panthéiste de leur école: seul Madhva s'est libéré parfaitement du panthéisme.

Le fondateur de l'école de Sriringam, Yamuna, revendique déjà la réalité de l'âme humaine. Son disciple Ramanuja (1050-1137) essaye de fonder un *védanta* théiste. On a supposé chez lui des influences nestoriennes, peut-être à tort. Ames et matière sont réelles et constituent ensemble le corps de Dieu. Dieu possède toutes les qualités désirables; il passe alternativement par deux états, un premier où les âmes sont sans corps et la matière en état subtil, un second où la matière existe à l'état grossier, tandis que les âmes subissent la transmigration. L'âme délivrée ne perd pas toute individualité; elle reste distincte de Dieu, parce que les pouvoirs créateurs lui font défaut. Le salut peut être obtenu par abandon total à Dieu. Parmi les disciples de Ramanuja, les *tengalai* ont poussé l'abandon à Dieu jusqu'au quiétisme. A l'influence de Ramanuja se rattachent quelques grands mystiques, tels que Ramananda, Kabir, Nanak le fondateur des *sikhs*.

La doctrine de Nimbarka, mort en 1162, est assez proche de celle de Ramanuja : pluralisme et monisme sont pour lui également vrais. L'école de Vishnou-Svamin, vers 1250 (?), et Vallabha (1479-1531) maintient la réalité des âmes et du monde corporel; cependant elle retourne au panthéisme intégral: il y a en Dieu trois attributs, existence, conscience et joie; les âmes sont Dieu, sans l'attribut joie; les corps sont Dieu, sans les attributs conscience et joie. L'école de Vallabha est tombée dans de répugnants excès sexuels.

Chez le grand poète mystique Tulasi Dasa (1532-1623) l'Être suprême est impersonnel et sans qualités; il se manifeste dans un Dieu personnel qui seul peut être objet de culte.

On aurait tort de croire que le panthéisme est la seule philosophie de l'Inde; il a prédominé, mais de grands mouvements de pensée lui ont échappé. A l'époque actuelle, l'influente école de Ramakrishna (1831-1886) y retourne passionnément : toutes les religions sont vraies dans la mesure où elles conduisent l'homme à la fusion avec l'Absolu.

III. La Chine. — 1° *L'antiquité chinoise.* — On discute depuis le XVIIe siècle pour savoir si le Dieu suprême de la Chine antique, le « Ciel », était personnel ou impersonnel. Quoi qu'il en soit, de très anciens documents penchent vers le fatalisme; la grande Règle du vicomte de Ki (le Houng-fan), XIIe ou XIe siècle avant J.-C., nous apprend que le Ciel respecte la révolution fatale des éléments (des 5 agents), et que l'homme doit la respecter également. Il y a parallélisme parfait entre les événements astronomiques et météorologiques d'un côté, les événements de la cité de l'autre. Cette croyance est une des convictions les plus profondes de l'âme chinoise; la réflexion naissante dut comprendre le monde comme une grande Unité vivante; on peut dire que l'hylozoïsme est resté le fond de toute la pensée chinoise autochtone.

A l'époque classique de la philosophie chinoise, la métaphysique est représentée par les taoïstes. Lao-tzeu, vers 570-490, enseigne un panthéisme réaliste. Un Principe (*tao*), unique et inconnaissable, produit toutes choses par l'action de sa force; cette action traverse des phases alternantes de concentration (*yin*) et d'expansion (*yang*). Dans l'homme il faut distinguer entre une partie naturelle, divine, et une partie artificielle et mauvaise, due à la civilisation. Le sage suit ses instincts naturels; il respecte l'évolution cosmique en évitant d'intervenir par l'action (*wu wei*); il tend à une parfaite indifférence; il peut arriver à une union extatique avec le Principe qui lui confère des pouvoirs mystiques. Le brillant prosateur Tchoang-tzeu, vers 339, a donné l'exposé le plus parfait de la doctrine taoïste.

Cette métaphysique ne se limite pas aux milieux taoïstes; en Chine, les écoles philosophiques ne sont nettement tranchées que par leurs doctrines morales; elles s'empruntent volontiers leurs principes métaphysiques. On retrouve la note taoïste chez le propre petit-fils de Confucius, Tzeu-seu, mort vers 440(?), et dans les commentaires du Livre des mutations (*Yi-king*) issus de l'école confuciiste. Les confuciistes de l'époque Han (202 av. - 220 apr. J.-C.) se sentirent de plus en plus attirés vers le taoïsme. Jusqu'à nos jours les « lettrés » de l'école de Confucius sont restés fatalistes ou matérialistes, avec une nuance panthéiste chez les auteurs qui ont des besoins métaphysiques.

2° *L'introduction du bouddhisme mahayana* n'a pas amené de changements essentiels. Même là où le culte devint franchement théiste (sectes de la Terre pure), le fond métaphysique resta panthéiste. Les intellectuels ne durent pas voir de différence essentielle entre le Vide des *madhyamikas* et le Tao de la tradition nationale. Il ne paraît pas que les nombreuses écoles chinoises ou japonaises aient grandement développé les idées empruntées à l'Inde. Nous décrirons cependant un panthéisme d'un type très spécial à cause de l'influence qu'il a exercée sur la mentalité et l'art de l'Extrême-Orient. Il s'agit de l'école de la Vision (*dhyana, tchan, zen*) introduite vers 525 par le patriarche et prince indien Bodhidharma. Le prince rejette livres et études ou ne leur accorde qu'un rôle préparatoire. On doit atteindre la fusion avec l'Absolu (la « Bouddhéité ») par une contemplation intuitive de son intérieur, une « endovision » (P. Wieger). On y aperçoit dans un état psychique — ou parapsychique — indescriptible le fond des choses, l'unique réalité (à peine distincte du Grand Vide de Nagarjuna). Les êtres extérieurs ne sont que vaines apparences. Ce panthéisme a inspiré de nombreux poètes et peintres; on en trouve une belle expression dans les poésies de Kienwenn, empereur de la dynastie Léang vers 550 : « Tout n'est-il pas l'imagination de l'âme universelle? Ne fais-je pas partie du grand Voyant, du grand Dormeur qui dans la longue nuit songe le grand rêve cosmique? » ou encore : « Tout est irréel et inexistant, est néant répondant au vide » (trad. par Wieger, *La Chine à travers les âges*, Hien-hien, 1920, p. 167-168).

3° *L'époque Song.* — Le travail philosophique reprit

à l'époque Song; l'école confuciiste revenue au pouvoir voulut assimiler les doctrines taoïstes et bouddhistes dans la mesure où elles étaient compatibles avec ses propres traditions. Dans ce mouvement de pensée le monisme prédomine d'abord: il fut inauguré par le taoïste Tchenn-toan, mort en 989: le devenir est attribué par lui à l'activité d'une norme immanente à l'être primordial. Tcheou-tounni (1017-1073) retourne au principe de Lao-tzeu : une matière universelle informée par une formule évolutive. Il adapte en même temps la métaphysique taoïste à la morale des « lettrés ». Son contemporain Chao-Young (1011-1077) penche vers le monisme idéaliste. Tchang-tsai (1020-1067) admet deux états de la matière, un état imperceptible et neutre, et un état perceptible et spécifié; l'esprit vital fait partie du premier état. L'influence de Tchou-hi a fait dévier l'école vers un dualisme de matière et force.

Le dernier grand penseur de la Chine, Wang-yang-ming (1472-1528) est moniste. De la matière qui évolue jaillit l'intelligence: l'homme trouve la vérité par son jugement inné, instinctif et infaillible. Par son disciple Nakae Toju (1608-1648), Wang-yang-ming a exercé une grande influence au Japon.

IV. L'antiquité classique. — 1° *Égypte et Chaldée*. — On aurait tort de voir dans le panthéisme le fond de la religion égyptienne. Mais son éclosion fut favorisée par l'identification syncrétiste des divinités. Ra, le dieu d'Héliopolis, absorba les dieux suprêmes des autres cités; on l'identifia aux éléments, aux parties du monde, à Osiris même, le dieu des morts. L'identification des morts avec Osiris prévalut, au détriment d'opinions plus favorables à une immortalité personnelle. Le panthéisme pouvait donner un sens acceptable au culte des animaux, auquel se cramponna longtemps un nationalisme farouche.

En Mésopotamie, Mardouk assume parfois les noms des autres divinités; on a voulu voir dans ce fait une tendance au monisme, même au monothéisme. Mais « nous ne sommes pas bien sûrs du sens de ces spéculations ». P. Condamin, dans Huby, *Christus*, Paris, 1912, p. 511.

2° *Grèce ancienne*. — Dans les conceptions homériques, il y a un élément favorable à l'éclosion du panthéisme : la puissance impersonnelle du Destin, μοῖρα, qui domine dieux et hommes. Dans certaines cosmogonies anciennes, les forces naturelles sont antérieures aux dieux qui les gouvernent. Les Ioniens sont hylozoïstes; leur pensée s'exprime avec la plus grande netteté chez Héraclite, vers 500; le Tout est une perpétuelle et périodique transformation du feu; le feu est unique, raisonnable et divin. L'homme participe à la raison universelle; il doit conformer son action à l'évolution cosmique.

Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, admet l'existence d'un seul Dieu qu'il ne distingue pas du monde. Parménide pousse à bout les exigences de l'idée d'être. L'être est éternel, immuable, unique, sphérique; on discute sur le sens de ce dernier attribut qui sera abandonné par Mélissos. Mouvement et multiplicité ne sont que des apparences, objets d'une opinion essentiellement trompeuse.

Les derniers tenants de l'hylozoïsme ionien, Diogène d'Apollonie par exemple, attribuent explicitement au principe matériel les propriétés de l'esprit.

3° *Le stoïcisme*. — L'influence ionienne explique le panthéisme stoïcien; il est un développement de la métaphysique d'Héraclite. On a voulu attribuer à des origines sémitiques la nuance religieuse de ce panthéisme, bien prononcée dès les chefs de l'école. La matière forme un monde fini et plein, de forme sphérique. Elle est pénétrée par la Raison, force immanente et unique, Dieu suprême, de nature ignée, qui tient ensemble les parties du monde. Dans les individus, la raison se manifeste comme formule évolutive (raison séminale). Dieu est destin et providence; tout est nécessaire, tout est raisonnable et obéit à une finalité intégrale. La matière rentre périodiquement dans le feu divin pour recommencer indéfiniment la même évolution.

Le stoïcisme illustre bien certaines conséquences d'une métaphysique panthéiste. La vertu n'est pas autre chose qu'une union à l'évolution cosmique, et cette vertu est l'unique but de la vie humaine. La liberté est remplacée par la spontanéité interne. Astrologie et magie sont justifiées par la « sympathie universelle » qui lie le Tout.

Certains points de détail exceptés, le stoïcisme n'a pas évolué. Si nous connaissions mieux les écrits des chefs d'école, nous serions probablement moins frappés de l'intense religiosité du stoïcisme romain.

4° *Le néoplatonisme*. — La doctrine stoïcienne a passé, pour ainsi dire, intégralement dans la synthèse néoplatonicienne; mais d'autres influences ont contribué à cette synthèse finale de la pensée grecque, et d'abord le platonisme et l'aristotélisme.

Chez Platon, le Dieu suprême, l'Idée du Bien, était impersonnel. Ses disciples pythagoriciens déduisaient mathématiquement le monde des idées à partir de la Monade suprême. La matière, vidée de tout contenu propre, n'est plus qu'un reflet du monde des idées. Une école où prédominent les tendances idéalistes est naturellement exposée au panthéisme.

L'école d'Aristote glissa vite vers le naturalisme. Straton de Lampsaque identifie Dieu et la nature. Pour Alexandre d'Aphrodise l'intellect actif se confond avec l'Acte pur, pour Aristoclès il se confond avec le dieu immanent des stoïciens.

Reste à examiner le problème des influences indiennes. Un historien aussi prudent que M. Bréhier les admet déjà pour le scepticisme de Pyrrhon. A Alexandrie existait une colonie indienne, qu'Ammonios Saccas ou Plotin ont pu connaître; Plotin avait le désir d'étudier la sagesse des Orientaux. Grecs et bouddhistes ont vécu ensemble dans les pays bactriens pendant les siècles qui ont vu naître la spéculation mahayaniste. Or, c'est de cette pensée que l'on rapprocherait le plus facilement le plotinisme. Le néoplatonisme a joué le rôle de ferment dans la pensée européenne jusqu'à nos jours: il serait tentant de le rattacher à une inspiration bouddhiste. Mais les exigences de notre méthode historique ne permettent pas et ne permettront peut-être jamais une réponse affirmative.

Dans la pensée de Plotin, l'Un donne l'être à tout être. Toute chose parfaite produit nécessairement, par surabondance, une chose moins parfaite. Le suprême Un n'est ni intelligence, ni esprit; il est le Bien, mais aucun autre prédicat ne peut lui être appliqué. De l'Un émane l'intelligence: l'intelligence contient les idées; entre intelligence et intelligible il n'y a qu'une distinction de raison. L'intelligence produit l'âme qui ordonne le monde sensible; la matière est la limite de l'écoulement divin, une négation qui seule rend possible la multiplicité des êtres et l'harmonie du monde. Le monde est le meilleur possible, unique et éternel. L'âme individuelle peut s'attacher à la matière; mais elle peut également remonter par une purification progressive les degrés de réalité. Elle participera alors successivement à la vie active de l'Ame du monde, à la vie contemplative de l'intelligence, à l'état indescriptible du suprême Un, atteint dans l'extase.

Jamblique multiplie les termes de la hiérarchie suprasensible. Au delà de l'Un-Bien de Plotin, il pose un premier Un, ineffable, supérieur à toute opposition. Notre connaissance des hypostases supérieures est innée et intuitive. La synthèse néoplatonicienne s'achève chez Proclus qui explicitement considère tout

universel comme la cause de ses inférieurs. C'est surtout par Proclus que le néoplatonisme a agi sur l'évolution ultérieure de la pensée humaine. Le pseudo-Denys l'a introduit dans la théologie et la mystique chrétiennes. Par Étienne Bar Sudaïli, il a pénétré dans ce monde oriental dont le rôle devint décisif après la conquête arabe.

V. L'Orient médiéval et moderne. — 1° *L'Orient préislamique.* — Il nous reste à reprendre l'histoire de ce monde oriental dans la mesure où l'état des sources le permet. On aimerait être renseigné davantage sur l'origine de certaines idées, importantes dans l'histoire ultérieure du panthéisme. Le motif de l'homme idéal, microcosme, réalisation parfaite de la divinité sur terre, reviendra dans de nombreux systèmes. L'idée d'émanation, avec des séries de divinités issues les unes des autres, rangées en échelle descendante, était très répandue dans les premiers siècles de l'ère chrétienne; on peut la poursuivre depuis les gnostiques et néoplatoniciens jusqu'aux théologies vishnouites et taoïstes. La comparaison entre la procession des choses et la diffusion de la lumière était également destinée à un brillant avenir.

Ces problèmes ont donné lieu dans ces dernières années à des hypothèses fort hasardeuses. En réalité, les documents qui devraient nous renseigner, écrits gnostiques, hermétiques, manichéens, mandéens, yézides, cabbalistiques, avestiques même, échappent à toute chronologie précise. Une grande partie de ces écrits appartient du reste à des couches inférieures de l'humanité pensante, où l'imagination prime la raison, où le lecteur instruit a la perpétuelle tentation de mettre plus de philosophie que n'en ont mis les auteurs. On se rappellera le mépris bien justifié que Plotin témoigne aux gnostiques.

Ce sont peut-être les spéculations des zervanites qui contiennent les idées philosophiques les plus intéressantes. A l'origine, il y eut le Temps (*Zervan*); le Bien (*Ormuzd*) provient d'un acte de connaissance, le Mal (*Ahriman*) d'un doute ou d'une tentation dans le premier principe. Certains zervanites croient que le mal est nécessaire pour que le bien puisse manifester sa puissance.

2° *La pensée musulmane.* — Mahomet avait accentué d'une manière tranchante la transcendance divine; mais la religion fondée par lui a donné naissance à une infinité de systèmes panthéistes. Ce fut le cas, dès que les pensées grecque et hindoue, les mystiques chrétienne et bouddhiste envahirent l'Islam. On a trop exclusivement étudié en Europe les penseurs musulmans de l'école dite aristotélicienne; on exagère généralement leur importance dans l'ensemble du monde islamique. Dans les anciennes écoles de Bassora et de Bagdad, comme chez les moutazilites, l'influence hindoue était peut-être plus forte; des sectes bouddhistes (les sumanija?) vivaient encore dans les contrées orientales de l'empire arabe.

C'est à l'influence indienne qu'il faudrait peut-être attribuer l'idée de la discontinuité du temps. Les moutazilites l'ont acceptée pour mieux sauvegarder l'absolue liberté de Dieu; elle a passé dans la théologie orthodoxe d'Achari et nous a valu dans la théologie chrétienne l'opinion de la *creatio momentanea.* Cette opinion détruit presque la substantialité propre des créatures et favorise étrangement le panthéisme. Inutile de dire que le contact avec l'Inde fut une des voies par lesquelles le panthéisme pénétra dans l'Islam.

La tendance grecque fut inaugurée par des traductions de Plotin (*Théologie* dite d'Aristote) et de Proclus (*Liber de causis*). Elle est aristotélicienne d'aspect, néoplatonicienne d'inspiration. On peut en attribuer les lignes caractéristiques à Farabi, mort en 950; il combine la théorie des sphères d'Aristote avec l'émanatisme de Plotin. Le terme final du processus émanatif est un intellect actif cosmique; de lui procèdent les formes substantielles du monde sublunaire; de lui procède aussi notre connaissance des essences. Chez Averroès, l'intellect est unique et ne contracte qu'une union accidentelle avec les individus.

3° *La mystique musulmane.* — On discutera longtemps encore sur les sources du mysticisme dans l'Islam. Il ne faut pas nier des points de départ autochtones, même coraniques; malgré cela les influences extérieures sont très probables. Des théories panthéistes, voire nihilistes, et quiétistes étaient fort répandues dès le IXe siècle. On veut par l'extase arriver à l'absorption en Dieu, à l'annihilation; on échange sa personnalité avec la personnalité divine; on finit par « parler à la première personne, au lieu et place d'Allah ». Lammens, *L'Islam*, Beyrouth, 1926, p. 136. On n'attache plus aucune importance aux œuvres, au culte, aux différences confessionnelles; il y eut d'étroites relations entre mystiques et libres penseurs. Dans l'absence d'un magistère doctrinal, de pareilles tendances purent s'épanouir largement; car le *consensus ecclesiæ* (*idjma*) ne réagit que très lentement. Vers le XIe siècle, il y eut cependant un redressement, même dans les milieux mystiques (Qucheiri). Le grand Gazali, mort en 1111, établit la paix entre les orthodoxes et les mystiques; il fit pénétrer dans la mystique musulmane un peu de clarté aristotélicienne et de piété chrétienne.

Malheureusement les mystiques spéculatifs postérieurs penchent de nouveau vers la gnose panthéiste. Pour Suhrawerdi (1153-1191), la Lumière absolue est la source de toutes choses; elle ne peut pas exister sans luire dans les ténèbres. Substances et formes de l'univers sont des degrés de diffusion de la Lumière. Le monde est le meilleur possible; il est éternel. — Chez Arabi (1165-1240), Dieu est inconnaissable; il est l'identité des contraires. L'émanation des choses est égale à la diffusion de la lumière. Le monde phénoménal n'est que l'apparition sensible des réalités intelligibles. Dans l'homme parfait (en Mahomet, par exemple), Dieu se contemple et se révèle à soi-même. L'âme mystique participe à cette révélation selon le degré de sa pureté. — Ces tendances dominent l'évolution ultérieure de l'Islam; elles inspirent non seulement les grands poètes de la Perse médiévale, mais aussi de brillants penseurs, presque inconnus en Europe : Gili, mort en 1417; Sirazi, mort en 1640; Sebzewari, vers 1825).

4° *Les sectes musulmanes.* — Les sectes qui se rattachent à la Chi'a favorisent davantage le panthéisme. Tous les chiites admettent le droit divin de la descendance du prophète à l'imamat; l'imam des chiites est une nouvelle variante de l'homme parfait; il est l'apparition de Dieu sur terre, de substance lumineuse, infaillible et impeccable. Les ismaïlites ont une doctrine secrète attribuée à Abd Allah ibn Maïmoun, mort en 874. La divinité se concrétise en sept étapes de plus en plus matérielles. Raison et âme du monde s'incarnent dans chaque période cosmique. L'âme est unique; elle n'entre pas dans le corps, mais elle l'illumine. L'homme arrivé à la perfection est résorbé dans l'âme universelle. Toutes les religions positives n'ont qu'une valeur allégorique.

Parmi les sectes modernes, les babistes et les béhaïstes ont des tendances nettement panthéistes. Pour le Bâb, il n'y eut jamais autre chose que Dieu; le monde n'est ni l'effet d'une cause, ni une émanation, mais une apparition sensible de Dieu; Dieu apparaît manifestement dans les prophètes, hommes parfaits. Le béhaïsme enseigne la même doctrine, mais plus dégagée du milieu chiite, prête à entreprendre la conquête du monde.

On trouve chez certains inspirateurs de la Turquie

kémaliste un mélange des plus curieux entre le vieux panthéisme des soufis et la sociologie de Durkheim, par exemple chez le poète Zia-Goek-Alp.

5° *Le monde juif.* — Nous joignons à cet exposé rapide des tendances panthéistes dans l'Islam quelques remarques sur des conceptions analogues dans le monde juif. A l'école gréco-musulmane correspond une riche philosophie juive d'inspiration grecque. Le néo-platonisme est repensé d'une manière très personnelle par le poète Salomon ibn Gebirol (Avicebron). La cabbale rappelle les écoles musulmanes de l'illumination; on suppose que ses origines étaient assez proches de la gnose chrétienne: elle n'a trouvé son expression définitive qu'au XIIIe siècle dans le livre du *Zohar*, écrit ou édité par Moyse de Léon. L'imagination y domine absolument la réflexion philosophique. Jahvé est ineffable, inconnaissable, indéterminé. De lui rayonnent dix attributs, les *zéphiroth ;* il est à peu près impossible de dire si ces *zéphiroth* sont distinctes ou non de la substance divine. C'est d'elles que procèdent les trois mondes des formes pures, des âmes et des choses sensibles. Le succès de la cabbale était dû à son opposition contre le rationalisme de Maïmonide. Elle a inspiré certains penseurs chrétiens de la Renaissance: elle continue à vivifier l'école des Hassidim, dont l'influence reste grande dans les juiveries orientales.

VI. Le Moyen Age occidental. — 1° *Priscillianisme.* — Nous ne mentionnerons la part que des idées manichéennes ont eu dans le *priscillianisme* que pour rappeler le 5e anathématisme du concile de Braga, 561 : *Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse sicut manichæus et priscillianus dixerunt, anathema sit.* Denzinger-Bannwart, n. 235.

2° *Vue d'ensemble.* — Le Moyen Age occidental a fortement subi l'attrait du néoplatonisme; il lui parvint par des intermédiaires différents, par saint Augustin d'abord, à plus forte dose par le pseudo-Denys et son commentateur saint Maxime le Confesseur, finalement par les penseurs musulmans et juifs. Certes, l'antiquité chrétienne n'avait pas méconnu la différence fondamentale entre la synthèse chrétienne et la synthèse néoplatonicienne; en s'inspirant de M. Bréhier on pourrait la formuler ainsi : création, chute, rédemption, fin du monde sont dans la perspective chrétienne des faits historiques; procession et retour des choses en Dieu sont dans la perspective néoplatonicienne des données ontologiques, en dehors du temps et de l'espace. Les penseurs médiévaux les plus néoplatonisants, Érigène, Eckart, Nicolas de Cuse, ne veulent pas abandonner les faits de l'histoire chrétienne; ils ne sont pas hétérodoxes d'intention. Mais il y a de fâcheux dangers à exposer la théologie chrétienne, pour des penseurs que le néoplatonisme a habitués à ne voir dans le sensible qu'un symbole de réalités intelligibles. On pourrait dire que seule l'introduction de l'aristotélisme a définitivement écarté le danger de contaminations panthéistes. Saint Thomas veut bien que les choses soient le reflet des perfections divines, la réalisation des idées de Dieu; mais il veut aussi que, malgré leur contenu intelligible, elles soient des choses réelles et individuelles, subsistant en elles-mêmes, ayant leurs propres opérations. En appliquant ce principe a la connaissance humaine, il fait de la connaissance intellectuelle une fonction strictement humaine et individuelle; il écarte ainsi le danger du panthéisme que pouvaient comporter les thèses de l'unicité de l'intellect ou de l'intervention directe de Dieu dans notre connaissance.

Avec le courant nominaliste le danger du panthéisme paraît plus radicalement éliminé encore; il l'est réellement tant que le nominalisme reste, comme en Angleterre, strictement empiriste; il ne l'est pas, si le nominalisme se combine, comme souvent en Allemagne, avec une monadologie, une divinisation des individus. — Plus tard, le déisme a outré l'indépendance de l'opération des créatures de façon à compromettre ou à nier le gouvernement divin; il n'est pas étonnant que des penseurs de cette direction aient reproché au thomisme même des tendances panthéistes.

3° *Jean Scot Érigène.* — Jean Scot Érigène devine la synthèse néoplatonicienne à travers le pseudo-Denys qu'il traduit; il essaye de reproduire la pensée de Proclus en termes de la foi chrétienne. Érigène professe comme Proclus le réalisme absolu; le développement de la réalité n'est pas autre chose que la division d'un genre en ses espèces (M. Bréhier). Toute affirmation que nous portons sur Dieu est métaphorique. La création est une théophanie; le monde est éternel, la substance des êtres n'étant pas autre chose que l'idée que Dieu en a; seule l'apparition des accidents sensibles dans les créatures est temporelle. L'intelligence humaine saisit intuitivement les théophanies que Dieu produit au fond de l'âme. Toutes choses retournent à leur point de départ; la rédemption par le Christ aménera finalement l'anéantissement du monde matériel et la résorption de tout en Dieu.

4° *Le panthéisme populaire.* — Au XIIe siècle, Chartres est le centre d'un mouvement platonicien qui apparaît sous sa forme la plus prononcée chez Bernard Sylvestre de Tours. Ce n'est peut-être pas du panthéisme; mais on croit que l'école de Chartres a inspiré le panthéisme populaire. Il y eut probablement aussi quelque influence musulmane non encore identifiée. Enfin nous connaissons par des témoignages d'adversaires deux théoriciens du panthéisme qui appartiennent à la fin du XIIe siècle, David de Dinant et Amaury de Bène. Pour David de Dinant toute distinction présuppose l'unité : corps, âmes et substances séparées se ramènent à trois fondements, matière, esprit et Dieu, et ces trois sont une seule et même chose. Chez Amaury de Bène, mort en 1207, Dieu est le principe formel de toute chose; chaque homme est membre de Dieu. On atteint le salut en comprenant que Dieu est tout. Aux partisans d'Amaury on reproche des idées antinomistes; parce que Dieu est le créateur de nos actes, il n'y a ni distinction entre bien et mal, ni mérite, ni culpabilité; on ne doit rien refuser à la nature; l'acte n'a pas de valeur, l'intention seule importe.

Une foule de témoignages hétéroclites démontrent que ces idées ont circulé dans les milieux populaires, en Rhénanie surtout, jusqu'à la fin du Moyen Age. En nous fondant sur les constatations faites à Ries (diocèse d'Augsbourg) par Albert le Grand, et sur la condamnation des bégards, nous pouvons résumer la doctrine en question dans les propositions suivantes: l'âme humaine, tirée de la substance divine, est éternelle; elle peut devenir supérieure au Christ, égale à Dieu. Il n'y a ni résurrection, ni enfer, ni purgatoire. Rien n'est péché pour l'homme uni à Dieu; il jouit dès cette vie de la vision béatifique. Il accordera librement au corps ce qu'il désire, n'est pas tenu à observer les préceptes de l'Église, n'a pas besoin de travailler, peut légitimement s'approprier les biens d'autrui.

On comprend les interventions de l'Église qui nous ont valu les premières condamnations, un peu fortuites, du panthéisme. Le IVe concile du Latran ajoute à la condamnation de Joachim de Flore la formule sommaire qui vise Amaury de Bène : *Reprobamus etiam et condemnamus dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica censenda sit quam insana.* Denz.-Bannw., n. 433. On trouvera dans Denzinger, n. 471-478, la condamnation des erreurs des bégards et béguines de *statu perfectionis ;* cette condamnation porte

sur certaines conséquences des idées que nous venons d'exposer.

5° *La mystique chrétienne.* On a reproché à un grand nombre de nos *mystiques* des tendances panthéistes ou quiétistes. « De tous il serait aisé d'extraire des expressions ou des phrases, qui, détachées du contexte, isolées de l'ensemble de la doctrine, paraîtraient en harmonie avec le mysticisme hétérodoxe. » Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 183. Cependant, M. Vernet le remarque avec raison, l'ensemble de leurs œuvres et de leurs tendances donne un démenti net à ces interprétations. Les mystiques éprouvent profondément l'insuffisance de tout langage humain pour exprimer leur expérience; ils dépassent alors les formules dont se servirait une théologie précise. Ils ont besoin d'être instruits par les faits pour voir les conséquences que de faux esprits pourraient tirer de certaines prémisses.

M. Vernet, dans le passage auquel nous faisons allusion, fait une exception pour maître Eckart: et il faut la faire, parce que Jean XXII a condamné, en 1329, 17 propositions tirées de ses œuvres comme hérétiques, 11 autres comme malsonnantes, téméraires et suspectes d'hérésie. Malgré cela, les discussions sur l'orthodoxie d'Eckart ont été très vives dans ces dernières années. Certains Allemands font des efforts désespérés pour montrer que la condamnation d'un de leurs grands penseurs était injustifiée.

Maître Eckart procède du néoplatonisme; le néoplatonisme n'est qu'un élément à côté de plusieurs autres dans la pensée d'Albert le Grand; il a été cultivé par certains de ses disciples d'une manière de plus en plus exclusive. L'affinité entre le néoplatonisme et le caractère allemand s'affirme ainsi dès le XIIIe siècle, pour rester une note dominante dans l'histoire de la pensée européenne. Cela implique des sympathies avouées ou inavouées pour le panthéisme; dans la suite nous aurons à parler le plus souvent de penseurs allemands. Eckart manque indiscutablement de clarté; il a un fâcheux penchant au paradoxe. En ce qui concerne la connaissance de Dieu, l'usage qu'il fait de la *via negationis* est exagéré. Eckart insiste trop sur l'éternité de l'acte créateur; l'existence des créatures n'est plus guère qu'une apparence; la distinction entre le monde des idées et le monde des créatures n'est pas nette; la distinction correspondante entre l'intellect humain et l'idée que Dieu en possède ne l'est pas non plus. L'union mystique paraît parfois une véritable absorption de l'âme en Dieu. Quelques malheureuses formules montrent qu'Eckart n'a pas toujours évité des conséquences antinomistes et quiétistes. On trouvera le texte des condamnations ici, t. IV, col. 2062 sq. Les disciples d'Eckart ont défendu le souvenir de leur maître tout en tenant soigneusement compte des jugements de Jean XXII. Malgré l'abus que Luther devait faire de cet auteur, il n'y a aucune hétérodoxie à reprocher à Tauler.

Une parenté d'idées étroites lie Eckart et le cardinal Nicolas Krebs de Cues (Cuse). Le cardinal croyait à l'orthodoxie de Scot Érigène et d'Eckart et s'en inspirait; il connaissait également les sources antiques du néoplatonisme. Il y eut en plus chez lui des influences nominalistes et humanistes, et une prédilection très avertie pour les mathématiques. Au-dessus de la connaissance rationnelle, régie par le principe de contradiction, il place la connaissance intellectuelle, dominée par le principe de la coïncidence des contraires. C'est surtout à Dieu qu'il applique ce genre de connaissance; il a une préférence marquée pour la théologie négative (docte ignorance) qu'il confond avec la mystique. Dieu est tout ce qui peut être; il est l'union des contradictoires, de l'acte et de la puissance, de l'être et du non-être. Le cardinal maintient la dualité de Dieu et de la créature et rejette l'idée d'émanation; mais, si l'existence des créatures est contingente, leur essence coïncide avec l'idée qu'en a l'esprit divin. L'univers fait apparaître explicité, ce qui se trouve implicitement en Dieu. L'intellectualisme outré a inspiré à Nicolas de Cuse l'essai de construire spéculativement les mystères chrétiens; il se manifeste également dans les thèses optimistes qu'il soutient.

VII. Renaissance et Spinozisme. — 1° *La Renaissance.* — Au point de vue philosophique, la Renaissance est surtout une réaction du néoplatonisme contre Aristote. Cette réaction puise à des sources fort différentes, Platon et Plotin, hermétisme et cabbale, mystique allemande et averroïsme, voire panthéisme populaire. Tous les motifs à allure panthéiste que nous avons rencontrés depuis l'antiquité réapparaissent. Dans l'interprétation d'Aristote même, la conception scolastique est battue en brèche par le monopsychisme de l'école de Padoue et le naturalisme stoïcien de Pomponazzi.

On croit que l'esprit divin se manifeste dans toutes les religions; sacrements, écritures, culte n'ont qu'une valeur symbolique (Pic de la Mirandole, Reuchlin). On reparle des hypostases néoplatoniciennes, de l'âme du monde surtout (Césalpin, Patrizzi). De nouveau la lumière apparaît comme entité intermédiaire entre esprit et corps; la diffusion de la lumière coïncide avec l'écoulement divin (Robert Greville).

Nous trouvons l'expression la plus riche du panthéisme de la Renaissance chez Giordano Bruno. Dieu est la Monade des monades; en lui les contraires coïncident. Il s'exprime nécessairement dans un univers infini et éternel. L'univers qui existe est absolument parfait, le seul qui fût possible; il renferme une infinité de mondes. Tout est vivant; corps et âme ne sont que deux aspects de la même substance. Toute monade est implicitement l'univers; elle tend à le devenir explicitement en passant successivement par de nombreux corps. L'âme, impérissable, est un mode de l'unique substance divine.

Le mysticisme protestant ultérieur n'est plus retenu par la surveillance d'un magistère infaillible. Selon Valentin Weigel, Dieu ne se connaît lui-même qu'en nous et par nous. Pour Jacques Böhme, l'opposition d'amour et de haine dans le monde révèle une opposition latente qui existe en Dieu lui-même. Robert Fludd en Angleterre, Pierre Poiret en France propagent des idées apparentées.

2° *Spinoza.* — Le XVIIe siècle vit naître le système panthéiste idéal, celui qui gardera une signification typique dans l'histoire de la pensée humaine. La grande synthèse de Spinoza résumait une longue tradition philosophique. Nous avons cité le néoplatonisme de Cusa et de Bruno. Spinoza subit naturellement de fortes influences juives, à partir d'Avicebron et de la Cabbale jusqu'au déterministe Chasdai Crescas (mort vers 1410). Il subit l'influence de la mystique allemande; Spinoza fréquentait des sectes protestantes qui la perpétuaient, et il y a de curieuses parentés d'idées entre lui et le mystique Angelus Silesius (Jean Scheffler, 1624-1677) qui avait connu les mêmes milieux avant sa conversion au catholicisme. Il y eut enfin l'influence cartésienne. Descartes n'avait pas su expliquer d'une manière satisfaisante les relations entre corps et âme. Geulincx se vit obligé de faire intervenir Dieu pour assurer ces relations; puis il s'aperçut que l'action d'un corps sur un autre posait le même problème, et il finit par nier toute activité de la créature. Descartes avait du reste favorisé la naissance de l'occasionnalisme par son adhésion à la théorie de la *creatio momentanea.* Malebranche ajoute à l'occasionnalisme l'ontologisme : c'est par une participation aux idées divines que nous voyons toutes choses.

Le système spinoziste n'est pas seulement mathématique par son exposé; il l'est par le fond même. En mathématiques, il n'y a ni causes ni fins: Spinoza éliminera efficience et finalité de l'explication du monde. Le rapport entre Dieu et le monde est un rapport d'inhérence logique, analogue à celui qui existe entre un triangle et ses propriétés. Il y a une seule substance, infinie, constituée d'une infinité d'attributs, chacun infini dans sa ligne. Entre la substance et les attributs, il n'y a pas distinction réelle, mais distinction de raison *cum fundamento in re*. Nous connaissons par l'expérience deux de ces attributs, étendue et pensée. Les choses sont des modes de la substance divine, conditionnés et limités les uns par les autres. Les mêmes modes se réalisent dans tous les attributs; à chaque mode de l'étendue correspond un mode de la pensée; le problème des relations entre corps et âmes ne se pose donc plus. Rien ne pourrait être autre: il n'y a ni hasard, ni liberté proprement dite. Chaque mode tend à se conserver dans son être; la vertu est l'aptitude à s'y conserver; droit et force coïncident. La connaissance de l'universelle nécessité est la béatitude suprême.

3° *Le XVIIIe siècle.* — Les contemporains et successeurs immédiats de Spinoza affectent effroi et horreur à l'égard de son système qu'ils qualifient, à tort, de matérialisme et d'athéisme. Leibniz insiste beaucoup sur ce qui le sépare du penseur juif; mais lui-même a été accusé de tendances panthéistes, et il ne faut pas trop s'en étonner, lorsqu'on songe à son intellectualisme absolu, au caractère exclusivement logique de son monde, au déterminisme du meilleur chez Dieu et chez l'homme. Son idée de création est particulièrement suspecte : « Les substances créées dépendent de Dieu qui les conserve et même qui les produit continuellement par une manière d'émanation comme nous produisons nos pensées. » *Disc. de métaph.*, § 14, éd. Lestienne, Paris, 1929, p. 16.

Pour le comte de Shaftesbury, Dieu est immanent au monde comme l'âme au corps. Toland développe, dans son *Pantheisticum*, l'idéal d'une franc-maçonnerie formée par des groupes de penseurs répartis en Europe; ces initiés tiennent que Dieu est la force créatrice et ordonnatrice de l'univers et qu'il ne se distingue pas réellement du monde. Höffding, *Hist. de la phil. mod.*, trad. Bordier, 1924, p. 427 sq. En France, Diderot a subi l'attrait du panthéisme. En Allemagne, Lessing professe ouvertement le spinozisme : le monde est le « Fils consubstantiel » de Dieu; les choses n'ont pas de réalité en dehors des idées divines; tout est déterminé. Le spinozisme est au fond de la poésie classique allemande : Herder l'a propagé, et de nombreux vers de Göthe le reflètent. On peut dire qu'avec le déisme et l'athéisme le panthéisme forme un élément important dans la pensée antichrétienne du XVIIIe siècle.

VIII. La spéculation allemande et la pensée contemporaine. — 1° *La spéculation allemande.* — Il y eut en Allemagne, au début du XIXe siècle, une école spéculative d'une grande richesse de pensées qui recommence à intéresser nos philosophes contemporains. Son éclosion, après le criticisme de Kant, pose un problème. Mais, en réalité, Kant était bien moins antimétaphysicien qu'on ne le dit; sa morale présupposait une métaphysique voisine de celle de Leibniz; sa critique pouvait donner lieu à des interprétations panthéistes : il n'est pas nécessaire d'attribuer à l'esprit individuel la synthèse qui s'opère avant notre jugement. Par ailleurs, Spinoza exerce maintenant sa pleine influence; il est vénéré à l'égal d'un saint. Les classiques allemands avaient prêché le culte de la science et de la beauté; dorénavant la philosophie elle-même sera création poétique : pour le porte-parole de la nouvelle génération, Novalis, toute distinction entre philosophie et poésie est fausse et nuisible. On rejette le noumène de Kant, parce qu'il limite la liberté créatrice de l'individu. On construit le réel en partant du sujet; l'intuition intellectuelle devient la source de toute véritable connaissance. La pensée suivra la méthode dialectique; toute affirmation implique une contradiction qui doit se résoudre dans une affirmation plus compréhensive. Cette démarche dialectique exprime la marche du réel qui évolue lui aussi, mais d'une évolution logique, non temporelle.

Pour Fichte, l'Esprit ou Moi pur est connu par intuition intellectuelle. Chez Kant, l'esprit produisait la forme de la connaissance; maintenant la matière elle-même devient production de l'esprit. Pour se poser, le « moi » s'oppose un « non-moi » qui le limite et le détermine. L'Esprit produit, parce qu'essentiellement il n'est pas substance, mais action. Il produit pour pouvoir agir moralement; Dieu coïncide avec l'ordre moral; il est l'infini Devoir, à la réalisation duquel doivent tendre tous nos efforts. C'est par l'action morale que le moi individuel se rapproche, en approximations infinies, du Moi pur.

Schelling saisit l'Absolu par intuition intellectuelle comme Identité de Moi et Non-moi, comme Raison infinie qui n'est ni nature, ni esprit, ni conscience, ni inconscience. On a eu raison de parler de néospinozisme. Dans l'évolution de l'Absolu deux pôles s'opposent : la nature, pôle inconscient, tend vers la conscience; l'esprit, pôle conscient, trouve son plus haut développement dans l'activité mi-inconsciente de l'artiste. Schelling n'a pas su maintenir la position acquise; sa pensée, mobile et inachevée, ne cessa de subir de nouvelles influences. Il fit des deux séries évolutives, idéale et réelle, des idées divines; puis les idées devinrent des esprits, séparés de Dieu par une chute et retournant à lui, selon l'antique conception de Plotin. Enfin il vit avec Böhme, dans la chute et la rédemption, un mystère de la propre vie divine, et l'exprima dans le langage de la révélation chrétienne.

Pour Hegel, l'Absolu est Esprit; la philosophie doit montrer comment la multiplicité des choses procède nécessairement de l'unité de l'Esprit. Le contenu intelligible du monde résulte d'un processus logique : être et pensée coïncident, logique et métaphysique deviennent une seule science. La division de la science en logique, philosophie de la nature et philosophie de l'esprit exprime adéquatement le processus évolutif de l'Absolu. L'Absolu est d'abord Idée, puis Nature, avant de devenir Esprit; il ne devient personnel que dans les hommes : l'histoire des hommes reflète pour nous la vie divine. La raison humaine est essentiellement sociale : c'est donc dans l'État que l'histoire trouve son achèvement, dans les créations sociales de l'art, de la religion et de la science. C'est à la divinisation de la culture humaine qu'aboutit finalement la spéculation allemande.

Schleiermacher fait de la religion un sentiment de dépendance absolue à l'égard de Dieu; les dogmes de toutes les religions ne sont que d'inadéquates traductions de ce sentiment. Dès cette vie, nous pouvons nous unir à l'Absolu, et cette union est la seule vraie immortalité. Le panthéisme est la forme la plus élevée de la religion. Dieu n'est pas personnel; il ne peut pas exister sans le monde. Il est l'absolue unité de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'être. Il n'est ni identique au monde, ni distinct de lui; son rapport au monde est analogue à celui qui existe entre un moi et la totalité de ses actes.

Krause (1781-1832) n'a pas eu grand succès dans sa patrie, et nous l'omettrions volontiers; mais il a exercé quelque influence sur la Belgique et l'Espagne, par ses disciples Tiberghien et del Rio. Krause veut faire dans son « panenthéisme » la synthèse entre le personnalisme de Kant et le panthéisme de Schelling

et Hegel. La nature et le règne des esprits sont unis en Dieu, comme corps et âme s'unissent dans le même moi. Il y a en Dieu connaissance, volonté et sentiment; il est transcendant, mais il veut vivre sa vie infinie dans et par le monde.

Schopenhauer ne veut pas qu'on désigne son système du nom de panthéisme: évidemment, son Absolu n'a pas les qualités d'un Dieu; mais on pourrait dire cela de beaucoup, sinon de tous les systèmes panthéistes. L'Absolu est volonté ou tendance; il devient objet dans les idées, puis dans les représentations. La tendance fondamentale ne peut jamais être satisfaite; le monde est donc radicalement mauvais. La volonté de vivre doit finalement être brisée par l'ascétisme. Schopenhauer est le premier des penseurs modernes qui ait subi consciemment l'influence hindoue.

2° *La pensée allemande de la seconde moitié du XIXe siècle.* — La pensée allemande de la seconde moitié du siècle a une portée bien plus restreinte. La gauche hégélienne maintient pendant quelque temps le panthéisme pour sombrer finalement dans le matérialisme (Strauss, Feuerbach). Le monisme de la fin du siècle combine, d'une façon assez superficielle, le matérialisme évolutionniste avec des idées empruntées à Spinoza (Häckel). Le théisme spéculatif cherche à se dégager des liens du panthéisme sans y réussir parfaitement (J. H. Fichte, Weisse, surtout Lotze). Fechner est resté panthéiste : Dieu est la totalité de l'être et de l'action. Tout est animé; tout se fond dans l'éternelle conscience divine.

On doit à Édouard von Hartmann une synthèse remarquable des idées de Hegel et de Schopenhauer : L'Absolu est inconscient, doué d'intelligence et de volonté. Le monde, produit de sa volonté, est le meilleur possible; mais, malgré cela, il est indigne d'exister. L'Absolu devient conscient dans l'homme; il souffre et doit être sauvé par la suppression du monde qu'amènera nécessairement le progrès de la civilisation.

3° *Le XIXe siècle en dehors de l'Allemagne.* — En dehors de l'Allemagne, la pensée du XIXe siècle est bien moins favorable au panthéisme et, pour ce qu'elle en comporte, elle reste le plus souvent tributaire des systèmes allemands. Nous passerons rapidement sur cette dernière partie de l'histoire.

En France, Victor Cousin subit momentanément l'influence de Schelling et de Hegel et accepte des formules panthéistes qu'il désavoue plus tard. On peut dire presque la même chose de Vacherot. Les positivistes rejettent le dilemme théisme-panthéisme parce que métaphysique; mais il y a de Comte à Durkheim une tendance à hypostasier l'humanité. On a vu dans le système de M. Bergson un panthéisme, une divinisation de l'élan vital; c'est ainsi qu'il a généralement été compris, surtout outre-Rhin. Il paraît, selon une fameuse lettre au P. de Tonquédec, que du moins les intentions de l'auteur étaient tout autres; de sa pensée se dégagerait « la réfutation du monisme et du panthéisme en général ». *Études*, 20 février 1912; voir ici, t. x, p. 327.

Dans les pays de langue anglaise, l'empirisme a prédominé; cependant, les poètes Coleridge et Wordsworth, les essayistes Carlyle et Emerson ont travaillé à l'introduction de l'idéalisme allemand. L'école de Green et Bradley adopte les lignes essentielles de la philosophie de Hegel. Hegel eut également une grande influence sur la pensée italienne; on trouve son action dans la ligne qui va de Vera et Spaventa à Croce et Gentile, et même chez les ontologistes catholiques. Les pays protestants du nord et les pays slaves s'ouvrirent largement à la spéculation allemande.

A l'époque du romantisme et vers la fin du siècle, le panthéisme a inspiré de nombreux poètes. Il ne faut pas chercher chez eux de nouvelles formes systématiques de la doctrine; mais on en trouvera une expression souvent merveilleuse, propre à atteindre un public étendu, habituellement inaccessible aux philosophes professionnels.

IX. Les condamnations de l'Église. — 1° *Avant le concile du Vatican.* — Nous avons rappelé plus haut, col. 1866, certaines condamnations médiévales intéressant le panthéisme. Ce n'est qu'au XIXe siècle que le panthéisme fut formellement condamné par l'Église. La définition du concile du Vatican fut provoquée par la spéculation allemande; Mgr Gasser déclare qu'elle vise Schelling et Hegel. Mais, auparavant, certaines infiltrations provenant de cette spéculation s'étaient affirmées à l'intérieur de l'Église et avaient donné lieu à plusieurs réactions de l'autorité suprême. Günther avait prétendu que la création était nécessaire; Pie IX déclare cette opinion contraire à la doctrine catholique. Bref *Eximiam tuam* du 15 juin 1857, adressé au card. von Geissel, Denz.-Bannw., n. 1656. Un décret du Saint-Office condamna, le 18 septembre 1861, entre autres les propositions suivantes des ontologistes : « L'Être que nous comprenons en toutes choses et sans lequel nous ne comprenons rien est l'être divin. Les universaux considérés du côté de l'objet ne se distinguent pas réellement de Dieu. » Prop. 2, 3, trad. Vacant; Denz.-Bannw., n. 1660-1661. Voir l'article Ontologisme, col. 1048.

Le Syllabus de 1864 consacre son premier paragraphe au panthéisme; le passage est tiré de l'allocution *Maxima quidem* du 9 juin 1862. Denz.-Bannw., n. 1701.

Nullum supremum, sapientissimum, providentissimumque Numen divinum exsistit, ab hac rerum universitate distinctum, et Deus idem est ac rerum natura et idcirco immutationibus obnoxius, Deusque reapse fit in homine et mundo, atque omnia Deus sunt et ipsissimam Dei habent substantiam; ac una eademque res est Deus cum mundo et proinde spiritus cum materia, necessitas cum libertate, verum cum falso, bonum cum malo et justum cum injusto.	Il n'y a pas de Divinité, suprême Sagesse et Providence, distincte de cet univers; Dieu est identique à la nature; il est donc soumis au devenir; en réalité Dieu se fait, dans l'homme et dans le monde; toutes choses sont Dieu et ont la substance même de Dieu; Dieu et le monde sont une seule et même chose; par suite esprit et matière, nécessité et liberté, vrai et faux, bien et mal, juste et injuste coïncident.

2° *Le concile du Vatican.* — La constitution dogmatique *De fide catholica* du 24 avril 1870 porte, au c. I : *De Deo rerum omnium creatore*, ce qui suit (Denz.-Bannw., n. 1782-1783; traduction Vacant) :

Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cæli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.	La sainte Église catholique apostolique romaine croit et confesse, qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, Créateur et Seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant, éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, qui étant une substance spirituelle, unique par nature, tout à fait simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence, bienheureux en lui-même et par lui-même, et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui.
Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestan-	A cause de sa bonté et par sa vertu toute-puissante, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la ma-

dam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam ». (Later. iv, can. 2. 3.)

nifester par les biens qu'il accorde aux créatures, ce seul Dieu véritable, par un dessein absolument libre, a fait de rien ensemble, au commencement du temps, la double créature spirituelle et corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la créature humaine, comme réunissant l'esprit et le corps dans sa constitution.

Sous le même titre les canons 3, 4 et 5 (Denz.-Bannw., n. 1803-1805) portent ce qui suit :

3. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit.

3. Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même.

4. Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse,

4. Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine,

aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia,

ou que l'essence divine par la manifestation ou l'évolution d'elle-même devient toutes choses,

aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anathema sit.

ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini, qui en se déterminant constitue l'ensemble des choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus.

5. Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas,

5. Anathème à qui ne reconnaîtrait pas que le monde et toutes les choses qui y sont contenues, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance,

aut Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum,

ou dirait que Dieu a fait la création non par une volonté libre de toute nécessité, mais aussi nécessairement qu'il s'aime lui-même,

aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.

ou nierait que le monde a été fait pour la gloire de Dieu.

3° *Après le concile du Vatican.* — Les propositions de Rosmini condamnées par le Saint-Office, le 14 décembre 1887, professent que l'être indéterminé est l'essence commune de Dieu et du monde.

L'encyclique *Pascendi* de Pie X, 7 septembre 1907, note que les doctrines modernistes sur le symbolisme et l'immanence conduisent au panthéisme.

1° *Pour la partie historique* on trouvera les données et bibliographies actuellement accessibles dans les répertoires classiques (Ueberweg, *Geschichte der Philosophie;* Chantepie de la Saussaye, *Religionsgeschichte*), et dans les encyclopédies religieuses, *Encyclopédie de l'Islam* (Houtsma), *Encyclopedia judaica* (Klatzkin et Ellbogen), *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Gunkel et Zscharnack), avant tout dans l'*Encyclopedia of religion and ethics* (Hastings). Nous ne noterons ici que quelques ouvrages, très utiles ou très récents :

Pour l'Inde. — Oltramare, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, 2 vol., Paris, 1906-1923; Dasgupta, *A history of indian philosophy*, Cambridge, 1922; Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, 1923; Strauss, *Indische Philosophie*, Munich, 1925.

Pour la Chine. — Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2e édit., Hienhien, 1922; Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, 2 vol., Reichenberg, 1926-1927; Hackmann, *Chinesische Philosophie*, Munich, 1927; Forke, *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, Munich et Berlin, 1927; Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1927.

Pour l'Islam. — Horten, *Philosophie des Islam*, Munich, 1924; Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1926; Casanova, Mahomet et Mahométisme, ici, t. ix, col. 1572-1650.

Pour l'Occident. — Pünjer, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie*, 2 vol., Brunswig, 1880-1883; Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, 1913; *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, de la collection *Kultur der Gegenwart*, 2e édit., Leipzig et Berlin, 1913; Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, 1921; Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922; Ettlinger, *Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Kempten, 1924; Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, t. i, 1926-1928; t. ii, 1929-1931.

2° *Pour la partie théorique* on consultera les articles Dieu, Monisme, etc., de ce dictionnaire, les traités de philosophie et de théologie, les articles sur le *Panthéisme* du *Dictionnaire apologétique* de A. d'Alès (par le P. Valensin), du *Kirchenlexikon* (par Dahlmann et Gruber), de Hastings, *Encyclopedia* (par Garvie, Thilly, Geden), du *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de Eisler, de la *Real-Encyklopädie* de Hauck (par Heinze). On y trouvera des indications supplémentaires sur la bibliographie plus ancienne du sujet.

F.-A. Schalck.

PANVINIO Onuphre, célèbre historien et polygraphe, ermite augustin (1530-1568).

I. Vie. — Il naquit à Vérone, le 23 février 1530, nous dit-il lui-même dans une lettre autographe (Bib. vat., ms. *lat. 6462*, fol. 491), fils d'Onuphre Panvinio et de Marie Campagna, de bonne maison, mais de situation médiocre. Il prit, à onze ans, l'habit des ermites de Saint-Augustin, changea alors son prénom de Jacques pour celui de frère Onuphre, fut remarqué de bonne heure par Jérôme Seripando, général de son ordre, qui devait devenir cardinal. Seripando fit faire à ce jeune religieux bien doué d'excellentes études, à Padoue probablement, où il aurait eu pour maître le docte Bonamico, puis à Naples, sous des maîtres augustins non moins distingués. A l'âge de vingt ans, frère Onuphre écrivait déjà une Chronologie de son ordre, parue en tête des Constitutions éditées par Seripando en 1551. Celui-ci avait appelé Panvinio à Rome, où le nouveau général, Christophe de Padoue, en fit un maître des étudiants.

Dès lors, le jeune moine, attiré par une vocation irrésistible vers l'archéologie et l'histoire ancienne, se met à rechercher, avec une ardeur incroyable, tous les documents à sa portée. Des inscriptions qu'il transcrit, des ruines qu'il explore avec un flair et une science étonnante pour son temps, des passages d'écrivains anciens qu'il relève dans des recueils imposants, il extrait la chronologie des diverses époques de Rome, la série des consuls et des empereurs, tout un *apparatus* concernant la religion, les usages, le gouvernement, les dignités, les fonctions publiques, les magistratures municipales, les jeux sous la république et l'empire, sans parler des antiquités de Vérone, sa ville natale.

Beaucoup d'érudits, même de son temps, l'ont pillé, comme Gruter; mais il n'en reste pas moins qu'aux yeux de ses contemporains, il était déjà le « maître », en fait d'archéologie romaine. Celui qui semble l'avoir le mieux apprécié est Marcel Cervin, qui, comme lui, mourut trop jeune, après avoir porté la tiare, si peu de temps, sous le nom de Marcel II. C'est lui qui engagea Panvinio dans la voie de l'archéologie chrétienne, ainsi que celui-ci en témoigne lui-même dans ses notes au *De vitis pontificum* de Platina, Cologne, 1568, p. 344. Il était dès lors « aux yeux de ses contemporains un vrai prodige de science. Homme d'une puissance de travail incroyable, après avoir conçu et composé en grande partie le corps gigantesque des antiquités romaines, qu'il voulait rassembler en cent livres, le premier de tous il s'orienta vers les antiquités chrétiennes. Sa mort prématurée brisa en ses mains la trame du grand travail auquel le portait son vaste esprit; mais il en est resté l'immense amas de docu-

ments et d'études pour l'histoire ecclésiastique qui ouvrit la voie à Baronius, et alluma la flamme sacrée, qui plus jamais ne s'éteignit, de la science de l'antiquité chrétienne. » J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 9.

Il eut le rare bonheur de trouver un puissant Mécène en la personne du jeune Alexandre Farnèse, auquel il fut présenté par Marcel Cervin et par Curzio Frangipani. Il fut compté dès lors parmi les familiers appointés du cardinal, appointés médiocrement et irrégulièrement, si nous en croyons sa correspondance. Nous le trouvons au palais de la Chancellerie et à Caprarola, dans le cercle incomparable des lettrés et des artistes qui formaient la maison et la cour d'Alexandre Farnèse. A Caprarola, ce furent Annibal Caro et Panvinio lui-même qui tracèrent la besogne pour les grandes fresques des Zuccari, Tempesta, Daniel de Volterra. Panvinio composa les inscriptions.

Les distractions de Panvinio : en octobre 1555, il passe un mois de vacances à Frascati en y mettant la dernière main à une histoire des Savelli. Il fera le même travail pour les Frangipani, les Cenci, les Mattei, les Fabii et les Massimi. Il pensait à parcourir l'Allemagne pour y recueillir une nouvelle moisson de documents, et se fit, dans ce but, recommander à l'empereur Ferdinand Ier. Les événements politiques firent qu'il ne dépassa pas Augsbourg. Le cardinal Farnèse, qu'il retrouva à Parme, l'emmena avec lui, comme théologien, au conclave qui élut Pie IV. Celui-ci en voulait faire un évêque; mais Panvinio refusa énergiquement et se contenta de l'office de correcteur et réviseur à la bibliothèque vaticane : charge qu'il occupa jusque sous Pie V, qui supprima l'emploi.

Le cardinal Truchsess, qui le traitait en ami, l'invitait à reprendre la route d'Allemagne; Panvinio en fut empêché par la peste. Il se dédommagea en entreprenant un grand voyage littéraire à travers les monastères bénédictins du sud de l'Italie. En 1563, nous le trouvons au Mont-Cassin et à Cava de' Tirreni. Il correspond, en Allemagne, avec Fugger et Goltz, en Espagne avec Ant. Perez, Aug. de Saragosse et Pierre Chacon. Côme de Médicis le voulait à son service, mais Panvinio, comme Jules Clovio le miniaturiste, son collègue, argua de la fidélité qu'il devait au cardinal Farnèse.

Celui-ci, voulant visiter son évêché de Monreale, lui proposa de l'accompagner en Sicile. Frère Onuphre y mourut à Palerme, âgé de trente-six ans, le 7 ou le 8 avril 1568, et y fut inhumé au couvent de Saint-Augustin. Ses amis lui érigèrent à Rome, dans l'église de Saint-Augustin, un beau cénotaphe qui fait pendant, à droite de la porte de la sacristie, à celui de son illustre confrère, le cardinal Noris.

II. ŒUVRES. — Les principales œuvres de Panvinio furent imprimées de son vivant ou après sa mort. Mais il laissait une masse énorme de manuscrits inédits : ouvrages terminés ou seulement ébauchés, contenus en deux caisses qui furent déposées chez le cardinal Savelli, puis chez le cardinal Rusticucci, et expertisées en 1592 par une commission nommée par Clément VIII. A la suite de quoi, la plus grande partie fut acquise par la bibliothèque et les archives du Vatican. Le reste fut vendu aux Barberini; quelques manuscrits passèrent à l'Ambrosienne de Milan; d'autres furent dispersés. Tiraboschi raconte qu'Argelati avait eu le dessein de donner une édition des œuvres complètes de Panvinio, mais la mort l'en empêcha. Plus tard, Pie VI reprit le projet, mais la Révolution lui donna bientôt d'autres soucis.

1° *Imprimés.* — *Magistratuum aliquot populi romani... fastorum libri sex; In quinque Fastorum libros commentarii*, Venise, 1558, 1573, Heidelberg, 1588, Rome, 1560; *De antiquis Romanorum nominibus*, Venise, 1558; *Reipublicæ romanæ commentariorum libri tres*, Venise, 1558, Paris, 1588, Francfort, 1597; *Romanorum principum... libri quatuor*, Bâle, 1558; *Ornatissimi triumphi*, Rome, 1565, Anvers, 1596, Venise, 1581, Paris, 1601; *De triumpho Romanorum*, Helmstadt, 1674 (trad. ital., Venise, 1671); *De comitiis imperatoriis*, Bâle, 1558; *Antiquitatum Veronensium libri octo*, Padoue, 1647, Vérone, 1821; *De ludis circensibus libri duo*, Anvers, 1596; *De ludis sæcularibus*, Heidelberg, 1588; *De sibyllis et carminibus sibyllinis*, Venise, 1558, 1567, Paris, 1599, 1607; *Romani pontifices et cardinales* (de Léon IX à Paul III), Venise, 1557; *De vitis pontificum* de Platina, avec les notes de Panvinio, Cologne, 1568; *Pontificum romanorum chronicon*, souvent publié à la suite du précédent; *Chronicon ecclesiasticum*, Cologne, 1568, Louvain, 1573; *De primatu Petri*, Vérone, 1589, Venise, 1591 (inséré par Roccaberti, dans la *Bibliotheca maxima pontificia*, t. XVII); *De stationibus urbis Romæ*, Cologne, 1568 et 1574, Louvain, 1572; *De baptismate paschali ac ritu consecrandi « Agnus Dei »*, Rome, 1560; *De cardinalium origine* (dans Maï, *Spicileg. rom.*, t. IX, p. 469 et sq.); *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres christianos et eorumdem cœmeteriis*, Cologne, 1568, Louvain, 1572; *De ecclesiis Urbis* (dans Maï, *Spicilegium romanum*, t. IX, p. 141 sq.); *De præcipuis urbis Romæ sanctioribusque basilicis*, Rome, 1570, Cologne, 1584; *De episcopalibus titulis et diaconiis cardinalium*, Venise, 1557, Paris, 1609; *Gentis Sabellæ monumenta*, publié par Celani, dans *Periodico di studi e documenti di storia e diritto*, XIIe année, 1891.

2° *Principales œuvres manuscrites* — *De comitiis et potestate imperatoriis*, bib. imp. de Vienne, ms. *9052*; bib. vat. ms. *lat. 6108*; *De gente nobili Matthæia*, bib. univers. de Padoue, cod. *263*; *De gente Fabia et Maxima*, bib. vat., ms. *lat. 6168*; *De gente Fregepania*, bib. vat., ms. *lat. Barberini, 33, 1*; *Epistolæ Onuphrii Panvinii*, bib. vat., ms. *lat. 6142*; *Quinque sanctarum sedium patriarchalium pontifices, quorum apud veteres auctores memoria extat*, arch. vat. *politic., XI, 36*; *Vitæ pontificum, seu historia ecclesiastica*, bib. pub. de Munich, 6 vol., n. *155-160*, et bib. vat., mss. *lat. 6102-6105*; *Registrum Gregorii papæ VII*, bib. vat., ms. *lat. 5638*; *De varia romani pontificis creatione*, bib. publ. de Munich, *cod. 147-152*, et Rome, bib. angelic. *cod. 1112*; *Vetusti aliquot rituales*, bib. vat., ms. *lat. 4973*; *De baptismatis et confirmationis sacramento*, bib. vat., ms. *lat. 6786*; *De vice-cancellario*, Milan, bib. ambros., *II, 161*; *De annatis*, arch. vat. politic., XIX; *De sacrosancta basilica, baptisterio et patriarchio Lateranensi*, bib. vat., ms. *lat. 6110*; *Iconografia delle catacombe e delle basiliche di Roma*, bib. vat., ms. *lat. 5407-5409*; *De rebus antiquis memorabilibus et præstantia basilicæ S. Petri, apostolorum principis, Vaticanæ, libri septem.*

Panvinio a dressé lui-même un catalogue de ses œuvres imprimées et manuscrites, dans une lettre autographe à Jérôme Ruscelli en date du 4 novembre 1564 (bibl. vat., ms. *lat. 6412*, fol. 390). Il y a d'autres catalogues contemporains dans les mss. *lat. 7205* et *3451* de la Vaticane et *I, 129* de l'Ambrosienne.

Perini, *Onofrio Panvinio*, Rome, 1899; Maffei, *Verona illustrata*, Vérone, 1732; Card. Maï, *Spicilegium romanum*, t. IX, Rome, 1839; Sigonius, *Opera omnia*, Milan, 1732-1737, t. VI; Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1729-1745, t. XVI, p. 352; Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt et Vienne, 1768, p. 656; Elssius, *Encomiasticon augustinianum*, Bruxelles, 1654, p. 537; Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1698-1704, t. XVI, p. 96; Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. V, Padoue, 1754, p. 165; Lauteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ*, t. II, Tolentino, 1859, p. 352.

F. BONNARD.

PANZERA Hugues, frère mineur. — Originaire de Prato en Étrurie, il évangélisa la Tartarie, — où il mourut vers 1330. Il composa le remarquable ouvrage : *Tractatus XII de statibus perfectionis ac vita contemplativa, cum altero per modum epistolæ, nec non epistola ad Salvatum, Lalbertum, Jacobum et Monem procuratores fratrum minorum Prati et qui sæpe Cippi simul congregantur, qua ostenditur quantum nos Jesus Christus diligat et quantum exigat de suo amore*, composé à Pera (*in partibus Orientis, ubi conjungitur mare majus Orientis cum mari quod ex Ponente venit*, comme il s'exprime) en 1312. Cet ouvrage fut ensuite traduit en étrusque et en italien. La version étrusque parut à Florence, en 1492, tandis que la version italienne eut plusieurs éditions, à savoir : à Florence, en 1492, avec le titre, *Incominciano alcuni singulari tractati di Ugo Panciera da Prato nuovamente ricorrepto di poi che fu stampato la prima volta;* à Gênes, en 1535, avec le titre, *Opera spirituale devotissima del rev. padre Ugo Panziera del ordine da frati minori divisa in XIII trattati e questi in vari capitoli;* à Venise, sans date, mais au début du xvi[e] siècle, avec le titre, *Opera novamente venuta in luce del Ven. padre Frate Ugo Panciera, del ordine di san Francesco, laquale tratta della vita activa e contemplativa e diversi altri trattati notabili. Ultimo loco si contiene alcuni trattati devotissimi del beato frate Jacopone, del modo del ben vivere secondo la cristiana religione.* Les autres ouvrages mentionnés dans Wadding, *op. cit.*, p. 121 et dans Sbaralea, *op. cit.*, p. 383-384, sont des extraits de l'ouvrage précédent. Ainsi la *Responsio de his qui orantes attentione non utuntur*, qui doit être identifiée avec le *Tractatus contra beguardos* correspond au deuxième traité de l'édition de Florence, dans laquelle il est intitulé : *Contra alcune oppenioni della doctrina del non pensore di Dio chi vuole pervenire alla contemplatione;* l'*Epistola* qui est conservée dans le ms, *plut. XLIII, 17*, de la Laurentienne de Florence, doit être identifiée avec l'*Epistola ad fratres societatis Cippi;* le *Tractatus qualiter Christus cum suis sanctis per gratiam conversatur* correspond au douzième traité de l'édition de Florence. Il faut toutefois ajouter à cet immense ouvrage une *Epistola mandata a sancte religiose, nella quale le conforta al perfecto stato della innamorata croce*, conservée dans le cod. *2104* de la bibliothèque riccardienne de Florence et des *Cantici spirituali*, conservés dans le *Palat. 168* de la bibl. nationale de Florence, dont quelques-uns ont été publiés à Florence, en 1578, parmi les cantiques de Jacopone de Todi et, ensuite, dans *I poeti francescani in Italia nel secolo decimoterzo* de A. F. Ozanam, traduit en italien par P. Fanfani, Prato, 1854, p. 275-288.

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 121 ; J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, 2[e] édit., t. I, Rome, 1908, p. 283-284; L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. II *b*, n. 12 302-12 304; Fontanini, *Bibliotheca*, t. II, p. 464; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. IV, 5[e] édit., Paris, 1863, col. 349-350; P. Deschamps-G. Brunet, *Supplément au manuel du libraire*, t. II, Paris, 1880, col. 143 .

Am. Teetaert.

PAPE. — La place du souverain pontife dans l'Église et ses prérogatives constitutionnelles seront examinées à l'art. Primauté. La question de son élévation au Siège apostolique a déjà fait l'objet des art. Conclave et Élection. Les art. Cardinaux et Congrégations romaines traitent de ses principaux auxiliaires et du fonctionnement de ses services administratifs. On peut trouver sur son rôle dans l'expansion catholique les renseignements indispensables au chap. I[er] de l'art. Missions. A l'art. Religieux, l'on verra comment il contrôle la naissance et la vie des divers instituts qui échappent à l'autorité épiscopale.

Il nous reste à exposer ici comment, dans le gouvernement diocésain de l'Église actuelle, tout aboutit au pape. L'Église *actuelle*, précisons-nous. Les chrétientés locales, en effet, n'ont pas toujours été, vis-à-vis du Saint-Siège, dans une dépendance effective aussi absolue qu'aujourd'hui. Il convient donc d'indiquer, tout d'abord, la nature des relations qu'elles ont cependant, au cours des âges, incessamment entretenues avec lui. Après avoir montré les rapports du pape avec l'épiscopat, nous dirons un mot de la diplomatie pontificale; et, enfin, nous tâcherons de voir en quelle mesure le pape intervient dans la conduite des Églises catholiques d'Orient.

I. Les progrès de la centralisation ecclésiastique. — II. Le pape et l'épiscopat latin (col. 1896). — III. La diplomatie pontificale (col. 1916). — IV. Le pape et les Églises orientales, (col. 1928).

I. Les progrès de la centralisation ecclésiastique. — *I. État actuel.* — A notre époque, le pape entretient avec tous les chefs de l'Église latine des relations régulièrement et pour ainsi dire bureaucratiquement organisées; il exerce sur eux un contrôle méthodique et permanent. Chaque prélat est dans la nécessité de recourir sans cesse en curie pour une autorisation, un éclaircissement, une dispense. Il va de soi que cet état de choses n'est point primitif ; il ne résulte pas non plus d'une création arbitraire: il est l'aboutissement d'une lente évolution.

II. Les premiers siècles. — Incontestablement, il faudrait remonter à l'origine même du christianisme pour trouver les premières interventions de l'évêque de Rome dans la vie des divers groupes de fidèles. En confiant à saint Pierre le soin de paître brebis et agneaux, le Sauveur n'entendit pas seulement investir un homme de confiance d'un privilège personnel, mais bien créer une institution permanente, une charge transmissible. L'Église primitive le comprit ainsi; dans le successeur de l'apôtre sur le siège de Rome elle vit autre chose qu'un évêque ordinaire : la tête de la communauté tout entière, le gardien du dépôt sacré des croyances, l'arbitre suprême des controverses. Les textes ne manquent pas qui montrent les évêques des premiers siècles recourant au pontife romain pour soumettre à son jugement les plus graves difficultés. Qu'il suffise de rappeler les discussions relatives à la fixation de la date de Pâques, vers l'an 154 et à la fin du II[e] siècle, la question du baptême des hérétiques, celle de la réconciliation des *lapsi* sous la persécution de Dèce, le rôle du pape Denis dans les controverses trinitaires du III[e] siècle. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, 1[re] partie; É. Amann, *L'Église des premiers siècles*, Paris, 1929. Dès la fin du II[e] siècle, saint Irénée pouvait voir dans l'Église romaine la source par excellence de la tradition et faire de la conformité avec l'enseignement des successeurs de Pierre le critérium de l'orthodoxie. *P. G.*, t. VII, col. 848.

Et ce n'étaient pas les qualités individuelles de tel ou tel pape qui motivaient ces recours; l'on ne s'adressait point à l'évêque de Rome pour les raisons qui valaient à l'évêque d'Hippone, quand il s'appelait Augustin, une si abondante correspondance : c'était le siège que l'on considérait, et si le pape destinataire mourait avant d'avoir répondu, son successeur le faisait à sa place, sans aucun embarras. Sirice, par exemple, donne à Himérius de Tarragone les éclaircissements que celui-ci avait demandés à Damase, *P. L.*, t. XIII, col. 1132, et Zozime, recevant la lettre écrite par Pélage à Innocent I[er], se prononce comme s'il avait été lui-même consulté nommément. *P. L.*, t. XX, col. 608 et 656.

Toutefois, l'on peut dire que, pendant les quatre premiers siècles, ces recours à Rome n'ont lieu qu'à titre exceptionnel et pour des difficultés particulièrement graves. Le plus souvent, il s'agit de controverses tou-

chant la foi; quand celle-ci n'est pas directement en cause, au moins les questions posées revêtent-elles un caractère de spéciale importance : l'opinion est émue, les esprits inquiets, troublés; le besoin se fait sentir, pour ramener le calme, d'une parole tombée de très haut, de beaucoup plus haut que d'une simple chaire épiscopale. Les évêques ne mêlent point le siège apostolique aux soucis normaux, quotidiens, de leur gouvernement.

III. A PARTIR DU Ve SIÈCLE. — 1° *Plus grande fréquence des rapports.* — Cette situation se modifie au ve siècle, et même dès la fin du IVe. Les chefs des diocèses *occidentaux* prennent l'habitude de consulter le pape sur des affaires de simple discipline, d'administration courante : sur les conditions d'admission dans le clergé, sur l'usage des peines canoniques, l'attitude à prendre à l'égard de certains délinquants, la manière de se comporter vis-à-vis des gens dont le mariage semble douteux ou irrégulier, etc. Déjà la lettre d'Himérius de Tarragone, à laquelle répond Siricc en 385, appartient à cette nouvelle période; mais c'est surtout un peu plus tard, sous les pontificats suivants, que les consultations de ce genre se multiplient. Il suffit de parcourir ce qui subsiste de la correspondance des papes du ve siècle pour voir la variété des interrogations qu'on leur pose. Écrivant aux évêques d'Afrique réunis à Milève pour le concile de 416, Innocent Ier parle des innombrables questions qui lui arrivent de toutes les provinces : nous y répondons, dit-il, après les avoir soumises à un examen fidèle, bien que sommaire. *P. L.*, t. XX, col. 589. Même témoignage dans une lettre de Célestin Ier aux évêques de l'Illyricum. *P. L.*, t. L, col. 427. Une épître de saint Léon le Grand, adressée aux évêques de la province de Vienne, atteste que l'épiscopat gaulois recourait au Saint-Siège à chaque instant et pour les motifs les plus divers. *P. L.*, t. LIV, col. 630. L'archevêque de Vienne, saint Avit († 523) confirme ces déclarations : les canons conciliaires des Burgondes, écrit-il à Sénarius, prescrivent de recourir au pape chaque fois qu'un doute surgit touchant la discipline ecclésiastique. *P. L.*, t. LIX, col. 253.

L'Église latine doit à cette pratique l'une des sources principales de sa législation. En effet, dès le VIe siècle, Denys le Petit fait, à l'aide de ces *décrétales*, de ces réponses papales fixant le droit sur un point particulier, une collection de textes canoniques, d'autorité égale à celle des canons conciliaires qu'il vient de réunir. Véhiculés de recueil en recueil, augmentés, au cours des âges, de décisions nouvelles, ces fragments ont fourni au *Corpus juris* l'un de ses plus riches éléments.

La fréquence des rapports entre Rome et les divers diocèses caractérise l'Église d'Occident. Il ne faudrait pas croire, cependant, que les papes n'intervenaient pas dans les affaires des Églises orientales : mais leurs relations avec ces dernières paraissent les mêmes au VIe siècle qu'au IIIe : elles se bornent aux questions essentielles. Du moins peut-on l'inférer, semble-t-il, d'une loi de Justinien, datée de 533. Dans cette constitution, qu'il adresse à Épiphane, patriarche œcuménique de Constantinople, l'empereur interdit de prendre aucune mesure concernant *l'unité* et *l'état* de l'Église, sans l'avoir préalablement soumise au jugement de « la béatitude du très saint pape et patriarche de l'ancienne Rome, puisqu'il est le chef de tous les prêtres de Dieu ». *Code*, l. Ier, tit. Ier, *De summa Trinitate et de fide catholica*, const. 7; dans l'éd. Krueger, p. 8.

2° *Ces rapports restent spontanés.* — Même pour l'Occident ; toutefois, peut-on parler, dès cette époque, de centralisation ? Ce terme, dans son acception précise, implique l'idée d'une tendance à prendre en main la direction, à se réserver les initiatives; il laisse supposer une volonté d'influence et de contrôle. Or, rien de tel n'apparaît encore dans la littérature papale du ve siècle. Sans doute, les pontifes romains se plaisent à constater l'empressement des évêques à les consulter, ils le trouvent légitime et naturel, ils le louent, ils l'encouragent. « Quoique les pasteurs gouvernent chacun leur troupeau avec une spéciale sollicitude, écrit saint Léon le Grand aux évêques de la province de Vienne, et quoiqu'ils sachent qu'ils rendront compte à Dieu des brebis qui leur sont confiées, cependant la cure nous en est commune avec eux tous, et il n'est pas un d'entre eux dont l'administration ne soit une partie de notre propre labeur. » *P. L.*, t. LIV, col. 630. Mais les recours restent spontanés; le Saint-Siège ne prend aucune mesure pour les rendre obligatoires; les évêques s'adressent à Rome parce qu'ils y trouvent un avantage.

3° *Premiers éléments de centralisation* : 1. *Les appels à Rome.* — Cependant il y a lieu de relever, dans l'attitude de la papauté au ve siècle, deux particularités importantes qui influeront de façon considérable sur la centralisation ultérieure : d'abord les papes revendiquent hardiment le droit absolu, pour eux, d'accueillir les appels judiciaires. On a essayé de rattacher la primauté du tribunal apostolique à la constitution *Ordinariorum*, par laquelle l'empereur Gratien, répondant au concile romain de 378, décida que tous les évêques de l'empire d'Occident qui ne voudraient pas accepter la sentence de leurs pairs réunis en concile devraient se présenter au pape, et au besoin y être contraints par les préfets du prétoire. En effet, remarque-t-on, le concile de Sardique (343-344) avait bien déjà proclamé le pouvoir du pontife romain sur les sentences portées contre un membre de l'épiscopat, battant ainsi en brèche le principe admis par le concile d'Antioche *in encæniis*, de 341, que le jugement des évêques appartenait exclusivement à leurs collègues de la province, assistés, s'il le fallait, par ceux de la province voisine; mais il reconnaissait au pape une juridiction de cassation plutôt que d'appel; il ne le chargeait pas de juger lui-même sur le fond, en seconde instance, mais seulement de désigner de nouveaux juges, *in partibus*, s'il n'approuvait point la première sentence : Gratien allait beaucoup plus loin. Sans doute; mais il faut tenir compte que les Pères de Sardique n'accordaient pas au pape une faculté nouvelle; au contraire, ils restreignaient plutôt, dans un désir de conciliation inspiré par les circonstances, les attributions du Saint-Siège : avant Sardique, en effet, le pape Jules Ier affirmait très nettement, comme un usage établi, le droit d'en appeler au pape des jugements rendus par un concile provincial. Aussi bien, pas plus la constitution de Gratien que les canons de Sardique ne modifièrent la pratique antérieure; qu'il s'agisse de 344 ou de 379, les plaignants et le pape se comportèrent exactement après comme avant. Ces deux interventions, conciliaire et impériale, ne sont donc pas la source de la primauté judiciaire du Saint-Siège. Cf., pour le concile de Sardique, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 764, et P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 443; pour la lettre de Gratien, P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 45.

En outre, ces interventions n'avaient pour objet, l'une comme l'autre, que les sentences frappant un évêque. Elles n'intéressaient à aucun titre les causes des membres inférieurs de la hiérarchie ecclésiastique ou des simples fidèles; pour celles-ci, les origines de l'appel à Rome demeurent dans l'ombre la plus épaisse. Or, c'est bien le droit pour tout le monde de se présenter devant eux qu'affirment les papes du ve siècle. Saint Léon revient à chaque instant sur ce point. Qu'on se reporte à ses lettres aux évêques de l'Illyricum, de la Gaule, de l'Afrique : il y insiste sur la

faculté, pour tout fidèle qui se croit lésé par le jugement de ses supérieurs locaux, de porter sa cause, en dernière instance, devant le tribunal suprême du pontife romain. *P. L.*, t. LIV, col. 616, 630, 655. Au point de vue qui nous occupe, c'était affirmer, déjà, le principe de l'ingérence d'office, sans sollicitation préalable de l'évêque, dans les affaires disciplinaires des Églises particulières. Et vraisemblablement cette revendication ne fut pas étrangère à l'intensification des recours à Rome. Comment croire, en effet, que les prélats se soient désintéressés du démenti éventuel qu'un appel judiciaire pouvait procurer à un de leurs actes de gouvernement ? En s'assurant au préalable de la pensée du Saint-Siège, ils se prémunissaient contre un tel danger.

2. *L'usage des légations.* — Mais au Ve siècle apparaît encore autre chose: l'usage des légations. Les papes délèguent parfois leur autorité, à titre transitoire ou permanent, à des hommes de confiance qu'ils chargent de veiller, sur les lieux, à l'observation de la discipline ecclésiastique. Laissons de côté la question du vicariat de Thessalonique, car l'Illyricum dépendait de la papauté, à cette époque, de façon spéciale. Mais l'envoi d'enquêteurs, munis de pouvoirs apostoliques, se constate sous le pontificat de saint Léon. Comme de nombreux voyageurs, écrit ce pape aux évêques de Mauritanie, lui ont parlé d'ordinations illicites qui se pratiqueraient dans leur région, la sollicitude que Dieu lui impose à l'égard de toute l'Église lui fait un devoir de vérifier l'exactitude de ces dires. Il envoie donc Pontianus, son frère dans le Christ et évêque comme lui, pour qu'il informe au sujet de ces élections réputées irrégulières et lui fasse un rapport fidèle. *P. L.*, t. LIV, col. 645.

Les successeurs de saint Léon suivirent son exemple. En 482, Simplicius investit de son autorité l'évêque de Séville, pour qu'il puisse imposer avec plus de force, dans sa province, l'obéissance aux décrets ecclésiastiques: *congruum duximus vicaria Sedis nostræ te auctoritate fulciri. P. L.*, t. LVIII, col. 35. Hormisdas confie au même évêque des pouvoirs analogues pour la Bétique et la Lusitanie, tout en sauvegardant, néanmoins, la juridiction des métropolitains. *P. L.*, t. LXIII, col. 426. Il établit l'archevêque de Tarragone légat pour le reste de l'Espagne : *vices vobis apostolicæ Sedis eatenus delegamus ut sive ea quæ ad canones pertinent sive ea quæ a nobis sunt nuper mandata serventur. P. L.*, t. LXIII, col. 422. Dans les premières années du VIIe siècle, saint Grégoire le Grand, soucieux d'extirper de l'Église franque la simonie et l'ingérence abusive des laïcs dans la provision des sièges épiscopaux, désigne un légat, certain Ciriacus, qu'il charge de promouvoir la réunion de conciles provinciaux et d'amener les évêques à y lutter pour la sauvegarde de la discipline; et pour que cet envoyé jouisse d'un plus grand crédit, le pape négocie avec la reine Brunehault dans le but d'amener celle-ci à solliciter elle-même la légation. *P. L.*, t. LXXVII, col. 1038, 1209, 1261. Vers 680, Agathon envoie en Angleterre le préchantre de la basilique romaine de Saint-Pierre, pour qu'il enseigne aux moines les mélodies sacrées; mais il le charge en même temps de s'informer à fond de l'état religieux de la Grande-Bretagne; et le délégué, pour renseigner son maître avec plus de compétence, réunit un concile. Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, l. IV, c. XVIII, *P. L.*, t. XCV, col. 200. Quelque obscurité que présente la question du vicariat apostolique d'Arles, il n'est pas douteux que certains titulaires de ce siège n'aient joui, au moins à titre personnel, d'une délégation pontificale; cf. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. Ier, 2e éd., Paris, 1907, p. 86; A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894, c. III et VI, p. 38, 105. De même saint Remi de Reims sur certaines provinces de la Belgique et de la France. Saint Boniface, avant d'être placé sur le siège de Mayence, exerça en France et en Allemagne les fonctions de légat, au nom de Grégoire II, de Grégoire III et de Zacharie. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Ire partie, l. Ier, c. XXX et XXXI, dans l'éd. de Bar-le-Duc, t. I, 1861, p. 164 et 167.

Grâce à l'existence de ces légats, primats, vicaires apostoliques, la chrétienté s'habitue à l'exercice du droit papal de surveillance. Parfois l'épiscopat voit ces contrôleurs de mauvais œil, mais leur activité lui fait sentir qu'au-dessus de lui, et à côté des conciles, existe une autorité suprême à laquelle il doit des comptes.

Le Ve siècle, et plus précisément le pontificat de saint Léon le Grand, avec les recours fréquents mais spontanés que nous venons de voir, avec l'affirmation du droit pour tous les fidèles d'en appeler au tribunal apostolique, avec la pratique des légations, marque dans le progrès de la centralisation ecclésiastique comme le commencement d'un palier, sur lequel la papauté se maintiendra pendant longtemps.

Il ne faudrait pas croire, en effet, que la mainmise pontificale sur le gouvernement effectif de l'Église universelle ait progressé de façon régulière et continue. La marche en avant paraît s'être faite plutôt par bonds. L'on peut même dire que la centralisation ecclésiastique n'est pas nécessairement corrélative au prestige de la papauté. Après la chute de l'empire d'Occident (476), celle-ci apparaît dans une situation morale de tout premier plan : elle seule représente l'Europe en face de Byzance; et, en Europe, elle seule incarne la civilisation en face des barbares. Au VIe-VIIe siècle, se dessine le mouvement vers Rome des pèlerins, plus ou moins illustres, qui viennent en personne soumettre au vicaire de Jésus-Christ leurs difficultés, recevoir ses conseils ou son absolution. Cf. G. Le Bras, *La renaissance gélasienne*, dans *Rev. hist. de droit français et étranger*, juillet-septembre 1930, p. 506. Cependant, l'on ne remarque pas, à cette époque, d'innovation bien caractéristique au point de vue qui nous occupe. L'activité des papes hors de Rome varia forcément d'intensité selon que des exigences immédiates retenaient plus ou moins leur attention sur le prochain voisinage : difficultés avec les grands d'Italie, défense du patrimoine de saint Pierre, lutte contre les envahisseurs et les brigands, factions à Rome même. En outre, quand ils portaient leurs regards sur le reste de l'Occident, à partir du VIe siècle, des nécessités impérieuses s'imposaient à leur sollicitude : l'Europe se débattait dans l'anarchie; la civilisation romaine y disparaissait sans que fût encore organisé l'ordre nouveau appelé à la remplacer. La papauté eut à s'occuper tout d'abord de promouvoir l'expansion de la foi catholique parmi les conquérants barbares. Ensuite il lui fallut déployer une activité de nature surtout politique, en vue d'asseoir sa propre puissance temporelle, d'imposer son influence et de jouer le rôle de pacificateur et d'arbitre. Cf. A. Fliche, *La chrétienté médiévale*, Paris, 1929; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*, Paris, 3e éd., 1911. Ce n'est guère qu'au XIe siècle qu'elle pourra s'engager résolument dans la voie de la centralisation proprement dite.

3. *Diffusion des collections canoniques: les Fausses Décrétales.* — En attendant, la diffusion de plus en plus grande des textes canoniques, authentiques et apocryphes, travaillera à faciliter, le moment venu, la pression pontificale. Répandues en Italie, dès le VIe siècle, grâce à la collection de Denys le Petit, et peu de temps après en Espagne, avec l'*Hispana*, attribuée à tort ou à raison à Isidore de Séville, les décrétales, déjà introduites en grand nombre dans les collections gauloises,

pénétrèrent officiellement dans l'empire franc avec l'exemplaire que le pape Hadrien remit à Charlemagne. Là, elles connurent bientôt, dans les ateliers des faussaires tourangeaux, le miracle de la multiplication. Sans doute, les auteurs des textes pseudo-isidoriens ne poursuivaient pas le but d'affermir le prestige de la papauté; mais en se servant de ce prestige, ils contribuèrent à l'augmenter. Dans leur louable désir de lutter contre les abus dont ils étaient les témoins, et sentant l'inefficacité de décrets qui n'auraient eu pour eux que l'autorité précaire d'obscurs synodes locaux, ils imaginèrent d'attribuer la paternité de leurs lois aux papes les plus anciens et les plus vénérés. Sur des points de discipline qu'il n'était pas encore d'usage de soumettre à l'évêque de Rome dans les premiers siècles, on eut l'avis d'Anaclet, d'Éleuthère, de Télesphore ou de Zéphyrin. L'on a probablement exagéré la fortune des Fausses Décrétales, qui aurait été immense, d'après certains historiens; les recherches les plus modernes établissent que d'autres collections, contenant uniquement des textes authentiques, furent plus répandues qu'elles. Au moins reste-t-il qu'on les utilisa beaucoup, et qu'elles renforcèrent chez les contemporains l'idée d'une présence originelle et constante de la papauté dans toutes les affaires administratives de l'Église entière. Les partisans de la réforme du clergé, aux xe et xie siècles, s'appuyèrent sur ces lettres apocryphes, et les papes eux-mêmes en invoquèrent l'autorité pour bien montrer qu'ils n'innovaient point, mais ne faisaient que reprendre la plus vénérable des traditions. Il est intéressant de relever, par exemple, le parti que tire Grégoire VII d'une décrétale du pseudo-Anaclet pour régler les attributions primatiales de l'archevêque de Lyon. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II, Louvain-Paris, 1925, p. 230. Mais, en outre, les compilateurs du IXe siècle n'avaient pas ménagé, sous la plume des soi-disant papes des premiers âges, les revendications utiles au but qu'ils poursuivaient eux-mêmes; le moment venu, ces affirmations des prérogatives de l'Église romaine, des droits exclusivement réservés aux papes, seront alléguées: les *Dictatus papæ* de Grégoire VII empruntent au pseudo-Isidore une bonne partie de leur substance. Hinschius, *Decretales pseudo-isidorianæ et capitula Angilramni*, Leipzig, 1863; cf. Paul Fournier, *Le premier manuel canonique de la réforme du XIe siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, t. XIV, 1894, p. 147; *Étude sur les Fausses Décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. VII, 1906, p. 33, 301, 543, 761; t. VIII, 1907, p. 19; A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II, p. 190.

IV. LA RÉFORME GRÉGORIENNE. — 1° *Occasion.* — La centralisation, telle que l'Église latine la connaît aujourd'hui, implique deux éléments essentiels : tout d'abord, un contrôle universel de la part du Saint-Siège, contrôle méthodique, auquel des moyens de contrainte appropriés assurent une efficacité quasi certaine; en second lieu, une limitation de l'autorité des chefs locaux, qui impose à ceux-ci l'obligation de recourir à Rome, même pour l'exercice normal et courant de leur charge.

Le contrôle pontifical, dont nous avons vu quelques manifestations épisodiques déjà au ve siècle, s'organisa au xie. Il fut l'œuvre de Grégoire VII, impérieusement exigée, du reste, par l'état moral lamentable où l'Église était alors tombée. La mainmise du pouvoir laïque sur la provision des évêchés, au temps des Mérovingiens et des Carolingiens, avait progressivement ouvert la porte à la simonie : les sièges épiscopaux ne se donnaient pas aux plus méritants, mais aux plus offrants, ou à ceux qui disposaient des protecteurs les plus forts. Ayant déboursé, les évêques tâchaient de rentrer dans leurs fonds : ils trafiquaient des charges dont ils disposaient, ils vendaient l'ordination, nécessaire elle-même pour accéder à ces charges. Ainsi pourvus de leurs fonctions par voies simoniaques et préoccupés de leurs revenus beaucoup plus que de leur responsabilité spirituelle, les gens d'Église n'éprouvaient que peu de goût pour l'austérité du célibat : la seconde plaie de cette époque est l'incontinence des clercs, ce que l'on appelle parfois le « nicolaïsme ». Au xe siècle, la plupart des diacres, des prêtres, des évêques même ont des épouses ou des concubines, et les biens de leurs offices servent en partie à faire vivre leurs bâtards. La situation n'est pas plus brillante dans les monastères. Et il ne s'agit point d'un mal local, affectant quelques provinces : il ravage tout l'Occident, pour ne parler que de lui; l'Espagne en souffre comme l'Italie, la France comme l'Allemagne.

Ces désordres étaient d'autant plus difficiles à extirper qu'on n'en rougissait pas et qu'on essayait, au contraire, de les légitimer par raisons spéculatives. L'évêché entrait dans la catégorie des fiefs; à ce titre, il exigeait l'investiture suzeraine. Or, disaient les prélats simoniaques, nous n'achetons pas la consécration épiscopale; nos offres et nos manœuvres n'ont pour objet que le domaine féodal, la terre et ses revenus. En faveur du mariage, les clercs invoquaient des nécessités d'ordre social, faisaient appel à des textes scripturaires. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. Ier. *La formation des idées grégoriennes*, c. Ier. *La crise religieuse du Xe siècle*; id., *Ulrich d'Imola. Étude sur l'hérésie nicolaïte en Italie au milieu du Xe siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 127.

Une réaction contre cette terrible décadence s'ébaucha bien dès le début du xie siècle et même la fin du xe, avec les abbés de la jeune congrégation clunisienne, avec certains évêques comme Atton de Verceil, Rathier de Liège, Ulrich d'Augsbourg, Conrad de Constance, Gérard de Toul, Fulbert de Chartres, et d'autres. Mais ces efforts isolés et sans lendemain, puisque les successeurs de ces prélats exceptionnels ne leur ressemblaient pas, ne donnèrent que des résultats insignifiants. L'on ne pouvait attendre grand'chose du pouvoir séculier. En Allemagne, les Othon, puis Henri II, encouragèrent les tentatives réformatrices, mais ensuite Conrad II les entrava. De même en France : au zèle louable de Robert le Pieux succédèrent les mauvaises dispositions d'Henri Ier. Seule la papauté, gardienne traditionnelle de l'ordre chrétien, aurait eu qualité pour coordonner et soutenir les bonnes volontés dispersées. Mais, diminuée par l'oppression de l'empire germanique, affaiblie par les luttes locales, elle a perdu momentanément son prestige et son autorité. Il faut attendre l'avènement de Léon IX, en 1048, pour la voir essayer de secouer ses chaînes et intervenir contre les abus ecclésiastiques. Et encore le saint évêque de Toul, issu d'une noble famille alsacienne, apparenté avec l'empereur et élevé par lui sur la chaire de saint Pierre, n'ira-t-il pas jusqu'au bout de son programme de libération et d'assainissement. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. Ier. C'est Grégoire VII seulement qui réalisera la réforme, et il emploiera pour cela des moyens qui feront faire à la centralisation de considérables progrès.

2° *Moyens* : 1. *Les légats.* — Le célèbre moine Hildebrand, qui succéda à Alexandre II en 1073, avait eu l'occasion d'exercer les fonctions de légat, et il avait compris tout le parti que le Saint-Siège pouvait tirer de cette institution ancienne, à condition de la rajeunir, d'en élargir les bases, et d'en faire un usage intensif. Déjà Léon IX s'était servi des légats avec une fréquence inaccoutumée; sous le pontificat de Grégoire VII, ceux-ci deviennent un des instruments les plus importants de la réforme, et à la fois du gouvernement papal et de la centralisation. Ils se divisent en

deux catégories : les uns, choisis dans l'épiscopat local, gouvernent à titre permanent, mais au nom du pape, un territoire déterminé; les autres, envoyés du dehors, et le plus souvent de Rome même, ont à s'acquitter d'une mission temporaire, nettement définie. Mais tous reçoivent des instructions précises, détaillées, et doivent tenir minutieusement le pape au courant de leur activité. Investis d'une procuration en règle, représentant la personne du pontife suprême, ils prennent le pas sur tous les dignitaires ecclésiastiques, qu'ils soient eux-mêmes cardinaux, évêques, simples moines ou clercs, ils commandent à l'épiscopat et président les conciles, au nom de leur maître. Dans ses bulles de créance, ou dans celles qu'il envoie pour annoncer leur venue, Grégoire VII insiste pour qu'on leur obéisse comme à lui-même. Le mandat des légats temporaires est plus ou moins étendu, suivant les besoins; tantôt leur mission consiste uniquement à régler une difficulté particulière, tantôt, au contraire, le pape les charge d'inspecter un territoire et d'imposer toutes mesures qu'ils estimeront urgentes. Quant aux légats permanents, ils doivent exercer une pression constante en vue de la réforme des mœurs, réunir des conciles, y faire adopter les sanctions disciplinaires opportunes, y poursuivre, au besoin, la condamnation des endurcis. De Rome, le pape suit attentivement leurs efforts à tous; il les encourage, les dirige et les redresse. Grâce à eux, Grégoire VII est partout présent et agissant. Du reste, leurs décisions n'ont jamais qu'une valeur provisoire, toujours sujette à modification, si le pape, après examen personnel, estime expédient de les adoucir ou de les aggraver. A. Fliche, *loc. cit.*, t. II, p. 210.

2. *Les conciles généraux.* — Grégoire soutint l'action de ses légats par sa correspondance : quand ceux-ci rencontraient des difficultés graves, lui-même écrivait aux récalcitrants, les admonestait, les menaçait, et, s'il le fallait, les frappait de sanctions canoniques. Mais, en outre, il tira parti, dans le même but, d'une institution fort ancienne, que Léon IX avait modifiée.

Dès le IIe siècle, les papes avaient pris l'habitude de réunir des synodes de nature assez spéciale, connus sous le nom de conciles romains. Il ne s'agissait pas de conciles provinciaux, composés de l'épiscopat de la province et de lui seul, mais bien d'assemblées d'un caractère particulier : y assistaient les évêques italiens qui tenaient du pape leur consécration, le haut clergé de la ville, et aussi les prélats de passage que leurs affaires amenaient à Rome. L'autorité de ces conciles leur venait de la qualité de leur président. On y examinait les affaires les plus graves soumises au jugement pontifical. Ces assises se tenaient à intervalles irréguliers, quand le pape les jugeait utiles; mais, dès le IVe siècle, sinon plus tôt, le concile romain se réunissait au moins une fois chaque année, à date fixe, le jour anniversaire du couronnement du pape régnant, *natale ordinationis*. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 672.

Avec Léon IX, l'institution s'élargit, le traditionnel concile romain fit place au concile général; non pas œcuménique, cependant : l'Occident ne connut pas de conciles œcuméniques avant le Ier concile du Latran, en 1123. Le pape ne lance pas de convocation à tout l'épiscopat; on vient sur invitation personnelle. Cf. J. B. Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII.*, Fribourg-en-B., 1896, p. 38. Grégoire VII ne manqua pas de tenir ces assises chaque année, à moins d'impossibilité. Il y faisait venir les évêques que ses légats lui signalaient : c'était un moyen, parfois, de les juger ou de les admonester avec plus d'éclat, mais c'était aussi une façon d'associer l'épiscopat à l'élaboration de décrets réformateurs. Car les conciles ne s'occupaient pas seulement des rapports avec les princes, ils édictaient des mesures disciplinaires. De la sorte, les conciles appuyaient doublement les légats, en sanctionnant les mesures prises par eux, et en leur fournissant de nouveaux moyens d'action. A. Fliche, *loc. cit.*, t. II, p. 209.

3. *L'affaiblissement du pouvoir des métropolitains.* — Par la force des choses, l'autorité des légats tendait à affaiblir celle des intermédiaires entre le Saint-Siège et l'épiscopat, et notamment celle des métropolitains. Ceux-ci confirmaient l'élection des évêques de leur ressort, présidaient les conciles provinciaux, recevaient en appel les procès des officialités diocésaines, surveillaient leurs suffragants. Grégoire VII exige d'abord qu'ils prennent contact avec le pape et se soumettent à lui en venant, personnellement, solliciter le *pallium*, insigne de leur juridiction, sans lequel ils ne peuvent exercer aucune de leurs prérogatives archiépiscopales. Mais il fait plus : les causes qui pourraient aller en appel devant le métropolitain, il les évoque souvent à son propre tribunal; quand un synode doit se tenir, un légat survient à point, qui assume la présidence; si le pape ne se substitue pas au métropolitain dans l'examen des élections épiscopales, au moins entend-il partager ses pouvoirs, afin de mieux obvier à tout danger de provision simoniaque, et le concile romain de 1080 précise que le collège électoral sera convoqué avec le consentement « du siège apostolique ou métropolitain ». A. Fliche, *loc. cit.*, t. II, p. 114, 208, 233. Grégoire VII veut avec les évêques un contact non seulement direct, mais étroit : il veille à leur recrutement, travaille à faire aboutir des candidatures de son choix, profite de toutes les occasions, vices dans les opérations électorales ou empêchements canoniques chez l'élu, pour se substituer aux électeurs et nommer lui-même. *Ibid.*, p. 235. Il les surveille, les fait venir à Rome ou se présenter devant le légat, pour s'expliquer, se disculper; et s'ils refusent d'obéir, il les suspend ou les dépose. *Ibid.*, p. 237.

4. *Les nouvelles collections canoniques.* — En même temps qu'il assume le contrôle de tous les prélats et qu'il centralise ainsi dans ses mains le gouvernement effectif de toute l'Église d'Occident, Grégoire VII s'attache à justifier sa conduite. Et ce n'est point là le côté le moins intéressant ni le moins durable de son œuvre réformatrice. Cette œuvre présente un caractère nettement juridique et il ne pouvait en être autrement. Les abus auxquels il s'attaquait ne cédaient que pied à pied, invoquant des textes pour justifier leur maintien; en l'absence de textes, ils se prévalaient de la possession, de la coutume. Il convenait de battre l'ennemi sur le terrain qu'il choisissait, celui du droit. Les coutumes qu'on lui oppose, Grégoire en critique les titres : il y a des coutumes bonnes et des coutumes mauvaises; « le Seigneur n'a pas dit : je suis la Coutume, mais je suis la Vérité »; et il établit ainsi les fondements mêmes sur lesquels les canonistes bâtiront la théorie de la coutume légitime. Mais surtout il a le souci de montrer qu'il n'est pas un révolutionnaire, qu'il reste dans la tradition, qu'il use de droits qu'on ne saurait lui contester. Pour cela, il ne lui suffisait pas d'alléguer des textes favorables aux idées réformatrices : il lui fallait surtout mettre en évidence les titres mêmes de la papauté au gouvernement de l'Église universelle. Il se fit donc le promoteur d'une efflorescence de nouvelles collections canoniques, à tendances nettement romaines; à propos de son pontificat, l'on a pu parler « d'un tournant dans l'histoire du droit ».

Au moment où Grégoire VII engagea la lutte contre les abus, le clergé disposait, pour connaître les lois ecclésiastiques, de deux catégories de recueils. Les uns présentaient les documents dans leur ordre chronologique, comme la collection de Denys le Petit ou celle du pseudo-Isidore : les recherches y étaient malaisées

Les autres, de maniement plus facile, suivaient un plan méthodique, tel le *Décret* de Burchard de Worms ou certaines compilations répandues en Italie; mais ils avaient l'inconvénient de faire trop de place à des fragments d'autorité douteuse ou de tendances contestables, comme les canons des pénitentiels irlandais, ou à des textes reflétant une discipline étrangère, purement locale ; en outre, les droits du Siège apostolique n'y paraissaient guère. Pour des raisons variées, toute cette littérature laissait donc beaucoup à désirer.

Une pléiade de travailleurs, stimulée par Grégoire VII, se mit à l'œuvre, guidée par ce principe fondamental que l'autorité du souverain pontife est la source même de la loi et qu'un texte n'a de valeur juridique que s'il a reçu du pape une approbation au moins tacite. Ces chercheurs fouillèrent les bibliothèques de Rome et de l'Italie, en quête de documents canoniques. Ils compulsèrent les manuscrits contenant des décrétales, des canons conciliaires, des fragments patristiques; ils prirent contact avec les recueils oubliés du droit romain, poursuivirent leurs investigations dans les écrits des historiens. De nombreuses compilations fragmentaires sortirent de ces recherches et trouvèrent place dans des recueils nouveaux, dont quelques-uns nous sont parvenus : le *Capitulare* du cardinal Atton, la collection d'Anselme de Lucques, celle du cardinal Deusdedit. Tous ces ouvrages reflètent les mêmes préoccupations : rejeter dans l'oubli les textes apocryphes, éliminer ceux qui représentent une discipline simplement locale, en opposition avec l'esprit romain, et surtout mettre en évidence les témoignages authentiques relatifs aux droits du Saint-Siège : Si les efforts vers le premier de ces trois objectifs ne furent pas toujours heureux, et si maint passage du faux Isidore trouva place dans les recueils grégoriens, au moins les deux autres buts furent-ils atteints : les collections nouvelles mirent en pleine lumière les prérogatives du Siège apostolique, et renforcèrent les assises juridiques dont le pouvoir du pape sur toutes les Églises avait besoin : toutes les collections grégoriennes commencent par un titre *De primatu*.

L'esprit qui les animait, et la facilité qu'ils offraient, grâce à leur méthode de classement, de trouver les documents dont on avait besoin, valurent à ces recueils de droit canonique une fortune immédiate et considérable. Cependant ils n'éliminèrent pas de la circulation, tant s'en faut, tous les textes qu'ils entendaient supprimer. Habitués à citer ces textes et à les transcrire, les clercs les entremêlaient, dans leurs copies, avec le contenu des collections romaines. Bientôt il put sembler que dans la législation ecclésiastique la confusion augmentât, au lieu de diminuer. Mais c'est alors, précisément, que le remède apparut : et cela dès la fin du XIe siècle. Yves de Chartres et Bernald de Constance introduisent dans le droit canonique des principes plus nets de critique et d'interprétation : et, eux aussi, les idées grégoriennes les inspirent. Un exemple : quand deux lois s'opposent, la loi générale, disent-ils, celle, par conséquent, qui émane du pouvoir suprême, l'emporte sur la décision d'une autorité locale. De la sorte, même dans les recueils canoniques où figurent des documents défavorables à la centralisation, leur effet se trouve neutralisé par l'examen critique, et la volonté papale apparaît de plus en plus comme le fondement du droit. Ces conceptions prévalurent vite. Au milieu du XIIe siècle, Gratien les fit présider à sa *Concordia discordantium canonum*. Depuis lors, elles n'ont cessé de régir le droit canonique. P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit*, dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger*, t. XLI, 1917, p. 129-180; *Les collections canoniques romaines de l'époque de Grégoire VII*, dans *Mémoires de l'Institut national de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XLI, 1920, p. 271-395.

On le voit, le pontificat d'Hildebrand marque dans le progrès de la centralisation une étape des plus importantes. Avec Grégoire VII, le pape a exercé un contrôle étroit, permanent, méthodique, efficace, sur toutes les Églises locales; et il a justifié théoriquement ce contrôle par des textes juridiques. Pratique et théorie ne seront plus abandonnées. Ce n'est pas entre les mains d'un Alexandre III, d'un Lucius III, d'un Innocent III, d'un Grégoire IX, d'un Innocent IV, que la centralisation s'affaiblira : ces grands papes du XIIe et du XIIIe siècle ne feront, au contraire, que la consolider.

V. *LIMITATION DU POUVOIR DES ORDINAIRES.* — Sous leur pontificat, la restriction légale des pouvoirs de l'évêque apparut. Sans doute, déjà sous Grégoire VII l'exercice de ces pouvoirs avait subi des entraves; mais l'action des légats avait surtout pour objet de réprimer les abus; elle se faisait sentir pour imposer une ligne de conduite, empêcher telles mesures : spéculativement, les évêques gardaient tout leur ancien pouvoir de juridiction; le pape ne faisait que leur prescrire d'en user dans un sens déterminé. Cette situation va changer.

1° *La théorie et la pratique de la dispense.* — Tout d'abord, le pouvoir de l'évêque de dispenser des lois ecclésiastiques est mis en question. Aucune théorie un peu cohérente en matière de dispense n'a vu le jour avant le Xe siècle : les concessions s'accordaient rarement, et toujours elles devaient se fonder sur des raisons d'utilité publique; mais les évêques disposaient à leur sujet d'une compétence indiscutée. Au contraire, au XIe siècle, une doctrine s'ébauche; le Saint-Siège, poussé par les exigences de la réforme, travaille à étendre son droit de dispenser et à restreindre celui des prélats inférieurs; les concessions deviennent plus fréquentes, et l'ancienne obligation d'invoquer un motif d'ordre public s'atténue. Toutefois, les idées sont flottantes, la pratique manque d'uniformité : les papes dispensent, certains évêques aussi; d'autres se plaignent des interventions papales, qu'ils considèrent comme une usurpation de leurs droits à eux, dont ils entendent ne pas user; d'autres, enfin, recourent au pape. Au XIIe siècle, les décrétistes, tout en tâtonnant sur bien des points, reconnaissent au pape un droit universel de dispense sur toutes les lois simplement humaines, droit qu'ils rattachent au pouvoir souverain. Quant aux papes de cette époque, ils revendiquent hautement la compétence exclusive sur leurs propres lois, ainsi que sur les dispositions conciliaires : ce que personne ne leur conteste plus guère; mais ils proclament non moins haut leur puissance d'intervenir, au nom de la plénitude de leur juridiction, même pour dispenser des lois épiscopales, et cela malgré l'évêque. Et leur théorie prévalut, en attendant que saint Thomas d'Aquin formulât, le premier, du reste, les clairs principes auxquels tout le monde se ralliera : peut dispenser d'une loi l'autorité d'où elle émane; un inférieur ne peut entreprendre sur les lois de son supérieur que dans la mesure où celui-ci l'y a autorisé; le pape, dépositaire du pouvoir suprême, peut dispenser de toute loi, à condition qu'elle admette dérogation, à savoir qu'elle ne ressortisse point au droit divin, naturel ou révélé. M. A. Stiegler, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht geschichtlich dargestellt*, Mayence, 1901; J. Brys, *De dispensatione in jure canonico*, Bruges, 1925. A la fin du XIIIe siècle, cette doctrine n'est plus contestée; on voit son importance au point de vue de la centralisation, puisque la fréquence des dispenses s'introduisit de pair avec la réserve au pape seul du droit de les accorder, chaque fois qu'il ne s'agirait point de déroger à une simple loi diocésaine.

2° *Restrictions législatives.* — Le principe grégorien que le droit canonique repose tout entier sur la volonté du pontife suprême, principe qui tient une si grande place dans la théorie de la dispense et qui devait trouver une éloquente illustration dans les rubriques des Décrétales de Grégoire IX (1234), où le pape seul fait figure de législateur, et où les décisions du concile œcuménique lui-même sont attribuées à son autorité, *Innocentius III in concilio generali,* ce principe, disons-nous, impliquait une autre conséquence, que les papes tirèrent dès le XIIe siècle : à savoir le droit, pour eux, de légiférer sur l'étendue même du pouvoir des évêques et de le restreindre si le bien public le demandait. En 1139, le IIe concile du Latran, présidé par Innocent II, publie le fameux canon *Si quis suadente diabolo,* établissant la première réserve générale au Saint-Siège d'une excommunication *latæ sententiæ*: *Corpus juris canonici,* décret de Gratien, caus. XVII, q. IV, c. 29; dans l'éd. de Friedberg, col. 822. Un peu plus tard, Alexandre III retire aux évêques le droit de se prononcer sur le culte des saints : *Corpus juris canonici,* collection des décrétales de Grégoire IX, l. III, tit. XLV, *De reliquiis et veneratione sanctorum,* c. 1, *ibid.,* col. 650; voir dans Baronius-Theiner, *Annales ecclesiastici,* an. 1181, n. 7, éd. de Bar-le-Duc, t. XIX, 1869, p. 498, le scandale qui aurait motivé cette intervention. En 1215, le IVe concile du Latran, à l'instigation d'Innocent III, limite le pouvoir des évêques touchant les indulgences : certains prélats, dit le c. 62, n'hésitent pas à abuser de rémissions indiscrètes et superflues et ils énervent ainsi la satisfaction pénitentielle; désormais, ils ne pourront accorder plus d'un an d'indulgences à l'occasion d'une consécration d'église, et plus de 40 jours à l'occasion de l'anniversaire. *Ibid.,* l. V, tit. XXXVIII, *De pœnitentiis,* c. 14, col. 888. Une fois admis le principe de la limitation des pouvoirs épiscopaux, et la pratique introduite, rien n'empêchera plus la papauté, quand elle le jugera opportun, de multiplier ces interventions.

3° *L'Inquisition.* — A la même époque, la création des inquisiteurs pontificaux transféra au Saint-Siège, dans le domaine des choses de la foi, une bonne part de l'autorité des évêques : en pratique, du moins, car, en droit, les deux juridictions pouvaient s'exercer parallèlement. A l'assemblée de Vérone, où se rencontrèrent Lucius III et Frédéric Barberousse, le pape promulgua solennellement, le 4 novembre 1184, sa fameuse bulle contre les patarins, cathares, pauvres de Lyon et autres mécréants, dont les progrès mettaient en péril non seulement la religion chrétienne, mais la société elle-même. Il y instituait une procédure nouvelle; jusque-là, on n'avait poursuivi les hérétiques que sur dénonciation; à l'avenir, ils seraient recherchés d'office. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles,* t. V *b*, p. 1119. Les évêques furent d'abord chargés, tout seuls, de les dépister. Mais quelques-uns se montrèrent indolents, d'autres se heurtèrent à de dures résistances de la part des hérétiques ou de leurs protecteurs. Les papes commencèrent par leur adjoindre des légats ; puis Grégoire IX confia la besogne de l'Inquisition à l'ordre nouveau de saint Dominique, auquel Innocent IV associa les franciscains. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia,* t. XI, col. 335; *Bullarium romanum,* éd. de Turin, t. III, p. 584. Investis d'amples pouvoirs pour enquêter et contraindre, ces religieux furent répartis un peu partout, et les territoires divisés en circonscriptions inquisitoriales. Voir art. INQUISITION, t. VII, col. 2019. L'évêque, il est vrai, gardait ses pouvoirs, Bonif. VIII, cap. *Per hoc, De hæret.,* in VI°, et ces délégués étrangers, venant pourchasser l'hérésie au nom du pape, lui rendaient à lui-même de précieux services : plus indépendants que lui des influences locales, pouvant agir plus librement que lui, ils le soulageaient d'une tâche lourde et ingrate et lui épargnaient des interventions parfois dangereuses; ils n'en étaient pas moins des agents pontificaux dont la juridiction, la plupart du temps, supplantait la sienne.

VI. LA CENTRALISATION BÉNÉFICIALE DU XIVe SIÈCLE. — Si le souverain pontife a sur l'Église universelle la plénitude de la juridiction, ce que l'on ne méconnaissait plus guère depuis le triomphe des idées grégoriennes, il doit avoir aussi, comme conséquence nécessaire, le pouvoir de disposer de toutes les charges ecclésiastiques et de tous les biens affectés à un usage religieux. Il a en outre, par voie de conséquence, le droit de lever des tributs. Ces conclusions furent tirées à leur tour. En se mettant à nommer eux-mêmes aux bénéfices de la chrétienté, les papes introduisirent dans l'histoire de la centralisation un élément nouveau, de considérable importance.

Au bas Moyen Age, toutes les fonctions qui touchaient au culte, à l'instruction, à la bienfaisance, étaient occupées par des clercs, et ceux-ci vivaient d'un bénéfice. Dans les premiers siècles, les communautés chrétiennes s'étaient formées d'abord dans les villes, et les gens d'Église participaient à un fonds commun, administré par l'évêque. C'était l'évêque qui assurait à ses collaborateurs la nourriture, le vêtement et le gîte. Quand la vie cultuelle déborda la *civitas,* et que des clercs exercèrent leur ministère au milieu des campagnards, l'évêque abandonna parfois à ces isolés, en précaire, de petites terres dont ils tiraient leurs moyens de subsistance. Ils en percevaient les fruits, sans avoir sur elles de droits bien établis. Mais quand s'organisèrent les paroisses rurales, aux IVe et Ve siècles, au curé devenu personnage autonome il fallut des ressources mieux assises. Elles lui vinrent soit d'un fragment des biens épiscopaux que l'évêque lui abandonna, soit, plus souvent, d'une dotation en biens fonds que lui constituèrent les fidèles. A côté des églises publiques, de pieux propriétaires ouvrirent des églises privées, des chapelles, et ils assurèrent par des fondations la subsistance des clercs qui devaient les desservir. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle,* Paris, 1900; E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* t. I, Lille-Paris, 1910. Ces libéralités se multiplièrent dès le haut Moyen Age, et pour des fins variées. Mais toutes avaient un but commun : procurer le nécessaire à des gens d'Église qui s'acquitteraient d'une fonction voulue par le fondateur. Telle fut l'origine des bénéfices ecclésiastiques. Ils consistent essentiellement en une charge cléricale, dont le libre exercice est assuré par des biens-fonds. Au XIIIe siècle, l'institution est généralisée depuis longtemps. A tout emploi correspond une fondation; tout fonctionnaire d'Église est un bénéficier.

Les bénéfices se divisaient en deux catégories. Les uns, dits majeurs, étaient pourvus, au moins en droit, par élection : c'était le cas des abbayes et des évêchés, lesquels, bien que trouvant place dans la hiérarchie des fiefs, étaient avant tout, et par essence, des bénéfices; aussi le Ier concile du Latran, en 1123, avait-il restauré à leur égard le principe traditionnel de l'élection, si délaissé au Xe et au XIe siècle : can. 10, Mansi, *Concil.,* t. XXI, col. 283. La collation des bénéfices mineurs appartenait généralement aux « ordinaires », évêques ou abbés, dont le choix était plus ou moins conditionné par les héritiers des fondateurs. Jusqu'au milieu du XIIIe siècle, les papes ne paraissent guère avoir conféré directement de bénéfices mineurs. Ils interviennent dans les provisions, le plus souvent en faveur de clercs ordonnés sans titre suffisant, et par conséquent dénués de ressources : mais ils se bornent à recommander ces candidats à la bienveillance du collateur ordinaire. Il est vrai que, si leurs sollicitations n'aboutissent pas, il leur arrive de hausser le ton

et de rappeler la plénitude de leur juridiction. Voir les textes que cite Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, t. III, Berlin, p. 115-117. En 1265, Clément IV formule la première réserve générale : défense aux collateurs ordinaires de pourvoir aux bénéfices vacants *in curia*, c'est-à-dire dont le dernier titulaire est décédé dans la ville où réside le pape : Décrétale *Licet ecclesiarum*, l. III, tit. IV, *De præbendis et dignitatibus*, in VI°, c. 2, dans l'éd. Friedberg, col. 1021. Ces cas, dans la pratique, ne devaient pas se vérifier bien souvent. Quant aux bénéfices majeurs, la législation donnait aux papes du XIIIe siècle divers moyens de les pourvoir : en vertu de l'appel, si une élection double ou contestée leur était soumise; de la dévolution, si un vice substantiel rendait nulles les opérations électorales; de la procédure compromissoire ou d'élection à deux degrés, si les électeurs chargeaient le pape de choisir à leur place. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, Paris, 1921, p. 153 et sq. Mais on peut dire que, jusqu'au XIVe siècle, les provisions de bénéfices par le Saint-Siège constituèrent une exception, offrirent un moyen de sortir de situations particulières embrouillées, ou de parer à des abus. Au XIVe siècle, au contraire, l'exception s'érige en règle; entre les mains de la papauté, la nomination aux bénéfices devient un instrument de gouvernement, et cela à plusieurs titres.

Nous n'avons pas eu à parler jusqu'ici de l'œuvre *politique* de Grégoire VII et de ses successeurs; elle fut grandiose et l'on peut la dire unique dans l'histoire : à une Europe inorganique, privée de pensée directrice et déchirée par les égoïsmes particuliers, la papauté imposa l'ordre, l'unité; elle réalisa la « Chrétienté ». Qu'on lise la fameuse lettre d'Innocent III à l'empereur de Constantinople, *Corpus juris canonici*, l. I, tit. XXXIII, c. 6, x, *De majoritate et obedientia*, éd. Friedberg, t. II, col. 196, et l'on se rendra compte de la place que le vicaire de Jésus-Christ revendiquait sur terre. Qu'il revendiquait et qu'il occupait. J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain-Paris, 1926, p. 36; cf. A. Luchaire, *Innocent III, Les royautés vassales du Saint-Siège*, Paris, 1908. Ainsi en mesure d'imposer sa volonté, le pape n'avait pas à se préoccuper trop du recrutement des fonctionnaires d'Église, sinon pour en assurer la qualité morale. Or, cette situation ne dura pas très longtemps; l'Europe de Grégoire X et de Boniface VIII n'est déjà plus celle d'Innocent III. Les monarchies modernes s'y constituent, s'entourant d'officiers à la dévotion du prince, de légistes qui discutent, armés des textes du droit romain, les titres du Saint-Siège. Les papes ont la juste impression que l'unité politique de la chrétienté, dont ils ont été les organisateurs et les bénéficiaires, s'effrite. Ils sentent chez les fonctionnaires royaux presque toujours de la défiance, fréquemment de l'hostilité. Il leur faut chercher de nouveaux soutiens, compter sur d'autres auxiliaires. Où les trouver, sinon dans le haut clergé? Et le meilleur moyen d'être sûr de lui, n'est-ce pas de le recruter soi-même ? Imbart de la Tour, *La crise religieuse au XVe siècle*, dans le *Correspondant*, t. CCVI, 10 mars 1911, p. 833. D'ailleurs, la nomination directe aux évêchés mettait aux mains des papes le plus puissant des leviers politiques. A cette époque où les susceptibilités nationales étaient particulièrement vives et les querelles constantes, les princes ne se préoccupaient pas seulement d'avoir dans leur royaume un épiscopat fidèle; ils tenaient à s'assurer des influences dans les pays dont ils désiraient l'appui : l'on devine quelles concessions la papauté pouvait obtenir d'eux, moyennant promesse de les satisfaire dans le choix de tel ou tel prélat. G. Mollat, *La collation des bénéfices ecclésiastiques sous les papes d'Avignon*, p. 199. Quant à la nomination des fonctionnaires subalternes de l'Église, elle ne manquait pas, elle non plus, d'importance, puisqu'elle permettait au Saint-Siège de s'assurer un clientèle nombreuse. Déjà Adrien IV l'avait deviné, au milieu du XIIe siècle, et il disait vouloir favoriser les clercs qui le servaient avec fidélité. Id., *ibid.*, p. 43.

Mais il y avait autre chose encore. Les jeunes États songeaient à leurs finances, et ils les constituaient en partie au préjudice du Saint-Siège. Leurs chefs confisquaient à leur profit les décimes, ces contributions prélevées sur le revenu ecclésiastique, grâce auxquelles les papes du XIIIe siècle trouvaient moyen de faire face aux besoins généraux de l'Église et à ceux de l'administration pontificale. Rien ne serait plus facile au pape, s'il mettait la main sur les bénéfices, de grever les collations de taxes appropriées. Ainsi la nécessité et l'exemple des princes séculiers conspiraient à pousser la papauté vers une centralisation bénéficiale, que compléterait une organisation du fisc apostolique. Imbart de la Tour, *loc. cit.*, p. 835, 838.

Le grand ouvrier de cette besogne fut Jean XXII, « contemporain de Pierre Du Bois et de Nogaret; comme eux, légiste; comme eux, imbu de cet esprit doctrinaire et subtil que ses rivaux mettaient au service de la couronne. Pour un peu, s'il n'eût été cardinal et appelé à la tiare, Jacques d'Euse eût pu être un conseiller redoutable de Philippe le Bel ou de Philippe V... Dans le domaine spéculatif, il ne sera qu'un théologien médiocre et suspect; tout trahit, au contraire, l'entêtement, l'âpreté, l'esprit retors et net du basochien ou de l'argentier de génie, qui feront de ce chef de l'Église un chef de bureaux, l'homme des règlements et des taxes, l'ordonnateur savant de la machine qui va déverser sur le monde chrétien un nombre incalculable de lettres et aspirer une large part de ses ressources. » Id., *ibid.*, p. 836. Lui et ses successeurs mirent en jeu tous les moyens que leur fournissait la législation antérieure, et ils en créèrent d'autres. Ils multiplièrent les réserves, générales ou spéciales, les mandats *de providendo*, les grâces expectatives, et ils en vinrent à se substituer, à peu près partout, aux électeurs et aux collateurs ordinaires. Mollat, *op. cit.*; cf. du même, *Les papes d'Avignon*, Paris, 4e éd., 1924.

Du reste, il ne faudrait pas croire que les bonnes raisons canoniques fissent défaut, pour légitimer cette manière d'agir : pour les bénéfices mineurs, la négligence des ordinaires et le favoritisme; pour les évêchés et abbayes, d'interminables disputes entre électeurs partisans de candidats opposés, négociations d'allure simoniaque, pression laïque, défaut, chez l'élu, des qualités d'âge, de naissance, de science ou de vertu requises par le droit. Id., *ibid.*, p. 190.

Qu'est-il resté, finalement, de la centralisation bénéficiale ? Pour les bénéfices majeurs, nous le verrons un peu plus loin, en examinant les relations actuelles du pape avec la hiérarchie. En ce qui concerne les bénéfices mineurs : pratiquement, peu de chose. Les interventions papales dans ce domaine étaient trop mal vues des collateurs ordinaires, elles se heurtaient de leur part à trop d'opposition pour pouvoir se maintenir en l'absence d'un pouvoir central vraiment fort : et la papauté s'affaiblit, quand commença le Grand Schisme. Les abus des divers papes rivaux devinrent criants et plusieurs pays se rebellèrent contre leurs prétentions, pour tomber souvent, il est vrai, sous le joug non moins pesant du pouvoir séculier.

A l'issue du concile de Constance, un arrangement de valeur assez médiocre fut trouvé dans le principe de l'alternative, qu'adoptèrent les concordats de 1418, conclus par Martin V avec les « Nations ». J. Sznuro, *Les origines du droit d'alternative bénéficiale*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. V. 1925, p. 1, 389, et

t. VI, 1926, p. 1. La diminution considérable du nombre des bénéfices dans les sociétés modernes, où tant de charges, autrefois d'Église, se sont sécularisées; la réforme protestante, qui détacha de Rome des pays entiers; la conclusion de pactes concordataires, qui firent passer prébendes et cures aux mains des souverains laïcs : autant de causes qui réduisirent considérablement la matière même où le droit de collation pontificale aurait pu encore s'exercer. Aujourd'hui, en dehors d'Italie, la réserve n'existe plus que dans des cas fort rares : pour les dignités capitulaires, pour les bénéfices dont le précédent possesseur, au moment de la vacance, appartenait à la prélature romaine, même à titre purement honorifique; pour ceux dont la mort atteint le titulaire quand il se trouve à Rome; pour ceux dont la collation s'avère nulle, comme entachée de simonie; pour ceux, enfin, sur lesquels le pape a « mis la main », ce qu'il peut faire de quatre façons : en déclarant nul le scrutin, s'il s'agit d'un bénéfice électif, ou en interdisant aux ayants droit de procéder au vote; en recevant la démission du bénéficier précédent; en en élevant celui-ci, pour le promouvoir à une charge supérieure, le transférer autre part ou simplement le priver de son emploi; enfin en confiant le bénéfice en commende. *Code de droit canonique*, can. 326, § 1, 1435, Mais à côté de la pratique, il y a le principe juridique, et le pape pourrait toujours, s'il le voulait, s'en prévaloir; le can. 1431 le formule en ces termes : *Jus romano pontifici est beneficia in universa Ecclesia conferendi eorumque collationem sibimet reservandi;* de quoi il faut rapprocher le can. 1434 : *Beneficia Sedi apostolicæ reservata ab inferioribus invalide conferuntur.*

VII. LA PRATIQUE DES CONCORDATS. — Le XVe siècle ne fut guère favorable au progrès de la centralisation romaine. La papauté sortait du Grand Schisme affaiblie, discréditée par les abus des rivaux successifs. Tout le monde demandait une réforme de l'Église, non seulement *in membris*, mais *in capite*. Dans l'atmosphère enfiévrée par la fermentation d'idées libérales ou révolutionnaires, la théorie gallicane de la supériorité du concile sur le pape, toute défavorable qu'elle fût au Saint-Siège, représentait encore une tendance modérée. Jamais l'Église catholique n'avait connu pareille crise constitutionnelle.

Contre la poussée démocratique. dont les conséquences apparurent en pleine lumière dans la dernière période du concile de Bâle, la papauté chercha, et trouva, un appui dans les pouvoirs civils, tout d'abord favorables aux idées conciliaires. En effet, les rois n'étaient point sans comprendre l'inconvénient des assemblées délibérantes; eux-mêmes travaillaient à les affaiblir dans leurs États. Quel intérêt pourraient-ils avoir au réveil d'anciennes libertés ecclésiastiques ? N'était-il pas plus simple de traiter avec Rome? De gouvernement à gouvernement, l'on peut toujours négocier et s'entendre.

Ces dispositions servaient trop les intérêts du Saint-Siège pour qu'il n'y répondît pas. En 1448, Nicolas V conclut avec Frédéric III un accord réglant le statut ecclésiastique de l'empire germanique; les négociations qui devaient aboutir au concordat français de 1516 sont entamées dès 1442; l'ère des conventions commence. Mais qui ne voit qu'elle marque, pour le Saint-Siège, un progrès considérable sur la situation immédiatement postérieure au Grand Schisme? Alors, on érigeait au-dessus de lui les libertés ecclésiastiques, réputées intangibles; maintenant, il en dispose, et s'il consent à des sacrifices, il est censé les faire de plein gré. En un certain sens, la centralisation recule, car les épiscopats nationaux vont dépendre beaucoup moins étroitement de Rome qu'avant le schisme : ils s'appuieront beaucoup plus sur les royautés respectives. Mais le principe n'y perd rien, puisque les rois n'agiront, en somme, qu'en vertu d'une délégation consentie par le pape. Imbart de la Tour, *loc. cit.*, p. 843 et sq.

VIII. LE CONCILE DE TRENTE ET SES SUITES. — Or, la même idée de réforme, qui avait menacé, au XVe siècle, la suprématie du gouvernement pontifical, va au contraire, au XVIe, l'asseoir sur des bases nouvelles et faire entrer la centralisation dans sa phase définitive. On peut dire que la forme actuelle de la centralisation, c'est Luther, en bonne partie, qui donna prétexte de l'introduire. D'abord, c'est pour dépister et combattre ses idées que Paul III, le 21 juillet 1542, créa la plus ancienne des congrégations cardinalices permanentes, le premier rouage d'une machine nouvelle qui n'a fait, depuis, que se compléter et se perfectionner : le Saint-Office, chargé de surveiller, sous les yeux du pape, la foi catholique dans l'univers entier et de la préserver par des moyens constamment mis au point, tribunal sans appel, à compétence territoriale illimitée, pouvant attirer à lui toutes les causes touchant le dogme, ou désigner les juges qui en connaîtraient sur place. Constitution *Licet ab initio*, *Bullarium romanum*, éd. de Turin, t. VI, p. 344.

Mais surtout les dangers pressants que l'hérésie luthérienne faisait courir au catholicisme imposèrent, bon gré mal gré, la tenue d'un concile dont personne ne pût sérieusement contester le caractère œcuménique, le fameux concile si souvent réclamé en vain depuis l'assemblée de Constance. Or, si le concile de Trente ne manqua point de préciser la doctrine, il s'occupa de la *réformation*. Dans ses vingt-cinq sessions, qui s'échelonnèrent de 1545 à 1563, il toucha à toutes les questions un peu importantes qui concernent la discipline ecclésiastique : pouvoirs et obligations des évêques, des chapitres, des curés, tenue des synodes provinciaux et diocésains, nomination aux diverses charges, éducation et mœurs du clergé, instruction des fidèles; sur le mariage chrétien, les conditions requises pour recevoir les saints ordres, la célébration des messes, l'administration des biens d'Église, il confirma, rectifia ou compléta l'ancienne législation.

Or, avant de se séparer, le 4 décembre 1563, les Pères de Trente se préoccupèrent de l'avenir de leur œuvre. Convaincus que sa réception et son observation n'iraient point sans susciter de nombreuses difficultés pratiques, ils confièrent au pape, éventuellement, le soin de les aplanir : sess. XXV, *De recipiendis et observandis decretis concilii.* Il ne s'agissait point là d'une délégation : l'assemblée avait reconnu d'avance que le pape n'en avait pas besoin, puisqu'elle avait proclamé, à diverses reprises, le pouvoir suprême du pape dans l'Église universelle, p. ex. sess. XIV, *de pænitentia*, c. VII; elle tint, du reste, à soumettre à l'approbation de Pie IV toutes les décisions qu'elle avait prises : sess. XXV, *De fine concilii et confirmatione petenda a sanctissimo domino nostro.* Ce fut plutôt un vœu que le concile formula ; il exprima sa confiance que le pontife suprême saurait résoudre toutes les difficultés, en usant des moyens qu'il jugerait les plus opportuns : *confidit sancta synodus beatissimum romanum pontificem curaturum... quacumque ratione ei visum fuerit...* En outre, il laissa au pape la charge de mettre au point et de publier la liste — l'*index* — des livres condamnés, dont la session XVIIIe avait prescrit l'établissement, de même que le catéchisme, le missel et le bréviaire dont l'Église se servirait à l'avenir : sess. XXV, *De indice librorum et catechismo, breviario et missali.*

Toute la nouvelle législation se trouvait donc ainsi placée, de façon spéciale, sous l'autorité et la surveillance du souverain pontife, constitué gardien, interprète et continuateur de l'œuvre conciliaire; et nous

savons que cette œuvre n'avait laissé de côté presque aucun détail de la vie catholique.

Non seulement Pie IV confirma les décisions du concile et précisa la date où elles commenceraient d'être exécutoires, mais il interdit, sous peine d'excommunication, tout commentaire sur leur texte et prescrivit de s'adresser à Rome chaque fois qu'un éclaircissement paraîtrait nécessaire : bulle *Benedictus Deus*, du 26 janvier 1564. De plus, considérant que « peu importe de faire des lois s'il n'y a personne pour en promouvoir l'observation », il créa une congrégation permanente de huit cardinaux, chargée d'imposer par tous les moyens l'obéissance aux décrets de réformation, et munie à cet effet de très larges pouvoirs de contrainte, parmi lesquels l'excommunication *latæ sententiæ*. *Motu proprio « Alias nos »*, du 2 août 1564. (On trouvera ces deux documents à la fin de chacune des éditions du concile; la plus récente et la plus complète est celle qu'achève de donner la Gœrresgesellschaft, *Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, Fribourg-en-Brisg., 4 volumes consacrés aux *Acta* ont paru, dus à St. Ehses, t. IV, V, VIII et IX de la collection.)

Avec la création de cet organisme, qui prenait place à côté du Saint-Office et auquel d'autres allaient s'ajouter sans tarder, reléguant à l'arrière-plan les consistoires, le Saint-Siège entrait dans une voie nouvelle, celle de la division du travail de gouvernement, des relations méthodiques et suivies entre les diocèses et des bureaux de curie affectés à une besogne déterminée; en un mot, dans la voie de la centralisation *administrative*. Depuis lors, il n'a fait que perfectionner les méthodes, sans changer le principe. Les progrès de la civilisation moderne, rendant les routes plus sûres, les communications avec Rome plus commodes, l'échange des correspondances plus rapide, ont servi à resserrer les liens déjà si étroits qui unissent, depuis le XVIe siècle, le pape à toutes les fractions de la grande famille catholique. Ajoutons que l'exaltation doctrinale du pouvoir suprême au concile du Vatican, les événements politiques qui suivirent de près et valurent à la personne des papes un surcroît de respect de la part du clergé et des fidèles, bien plus, comme un attachement ému, teinté de tendresse mystique et d'admiration, contribuèrent encore à faire du Vatican le point sur lequel tous les catholiques fixent leur regard.

IX. RÉSULTATS. — Cette perspective cavalière, et forcément schématique, du développement de la centralisation ecclésiastique, montre que celle-ci fut en grande partie commandée par les circonstances. Chacun des progrès de la mainmise pontificale sur le gouvernement de l'Église universelle correspondit à des besoins; et il est tout naturel qu'une fois acquis, la papauté se soit efforcée de les maintenir, dans la mesure du possible, et de les consolider. Elle ne les réalisa pas, du reste, ni ne les conserva, sans luttes. Déjà certains évêques protestaient, au Ve siècle, contre l'envoi des légats : Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Ire partie, l. II, ch. CXVII, dans l'éd. de Bar-le-Duc, t. II, p. 419. L'épiscopat d'Afrique, à la même époque, supportait fort mal les appels interjetés à Rome par ses ressortissants : Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 240. L'on sait à quelles résistances se heurtèrent, au XIe siècle, les mesures réformatrices de Grégoire VII : A. Fliche, *La réforme grégorienne*, t. II, passim, et quelle opposition acharnée rencontrèrent, au XIVe siècle, les incursions avignonnaises dans le domaine bénéficial : G. Mollat, *La collation des bénéfices eccl. sous les papes d'Avignon*, p. 227 et sq. Le succès de la centralisation s'explique en partie, sans doute, par le génie des papes qui la firent principalement avancer, mais aussi par la nature et la gravité des dangers auxquels elle fut un moyen de parer; elle s'explique enfin, et surtout, par l'idée de la primauté romaine, idée primitive et traditionnelle, qui n'a jamais été sérieusement contestée, au sein du catholicisme, même par ceux qui en combattirent les applications pratiques. Si les papes sont parvenus à réunir dans leurs mains tous les fils qui font mouvoir l'Église, c'est qu'ils ont senti qu'on attendait leur intervention et qu'ils pouvaient compter sur l'appui moral de la chrétienté.

II. LE PAPE ET L'ÉPISCOPAT LATIN. — Dans une société hiérarchisée comme l'Église catholique, l'on peut dire que le pape exerce le gouvernement effectif dans la mesure où il dirige l'épiscopat. Or, les liens de dépendance qui unissent aujourd'hui les évêques au souverain pontife ne sauraient être plus étroits.

I. LE PAPE ET LE CHOIX DES ÉVÊQUES. — 1° *Le principe actuel.* — D'abord, c'est le pape qui nomme les évêques : en principe, du moins, car il y a des exceptions; mais à ce principe correspond la pratique de beaucoup la plus usuelle. Nous ne parlons pas de l'*institution* ou *mission* canonique, de l'« investiture », comme on disait autrefois, de cette remise des pouvoirs de juridiction, qui ne peut être le fait que du supérieur ecclésiastique. Si, au Moyen Age, elle procéda du métropolitain, depuis longtemps c'est au pape qu'elle est réservée. Il s'agit ici du choix proprement dit, de la désignation de la personne. Or, aux termes du can. 329, § 2, du Code de droit canonique, le pape nomme librement les évêques, *eos libere nominat romanus pontifex;* et le § 3 précise : si un chapitre, ou toute autre personne morale, garde la faculté de désigner le prélat, c'est en vertu d'une concession, *Si cui collegio concessum sit jus eligendi episcopum...* Il n'y a donc aucune obscurité sur ce point : de droit commun, les évêchés sont de libre collation; tout autre mode de provision, et notamment l'élection, ne peut résulter que d'un simple privilège.

2° *L'évolution du droit.* — De telles déclarations, du moins en termes aussi absolus, sont chose nouvelle : le Code est, en effet, le premier texte proprement législatif où elles apparaissent. Les dispositions du *Corpus juris*, au l. Ier, tit. VI, des Décrétales de Grégoire IX, qui constituaient en cette matière, jusqu'en 1918, la base du droit écrit, supposaient une discipline toute différente, assez clairement indiquée dans la rubrique elle-même : *De electione et electi potestate.* L'évêque devait être élu. Saint Léon le Grand a expliqué les raisons de l'ancienne pratique dans une de ses lettres, adressée à l'évêque Anastase de Thessalonique, *P. L.*, t. LIV, col. 674 : *Cum ergo de summi sacerdotis electione tractabitur*, écrit-il, *ille omnibus præponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit, ita ut si in aliam forte personam partium se vota diviserint, metropolitani judicio is alteri præferatur qui majoribus et studiis juvatur et meritis : tantum, ut nullus invitis et non petentibus ordinetur, ne civitas episcopum non optatum aut contemnat aut oderit, et fiat minus religiosa quam convenit cui non licuerit habere quem voluit.* Sur la pratique des élections, et les empiétements des pouvoirs séculiers, voir l'art. ÉLECTION DES ÉVÊQUES, t. IV, col. 2256-2276.

Sans doute le collège électoral, à partir du XIIIe siècle, se réduisit au chapitre cathédral; mais, quel que fût le nombre des électeurs, l'élection demeurait la règle. Le concile de Trente ne la modifia pas, bien qu'il entendît sauvegarder en tout les droits du pape et qu'il vît dans celui-ci le juge-né de l'idonéité des candidats. Sess. XXII, *de reform.*, c. II; sess. XXIV, *de reform.*, c. I. Il déclara même ouvertement que, sur ce point, il ne changeait rien : *nihil in iis pro præsenti temporum ratione innovando.* Sess. XXIV, *de reform.*, c. I. Simplement, il affirma avec force la validité des nominations pontificales : *Si quis dixerit episcopos qui auctoritate*

romani pontificis assumuntur non esse legitimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, anathema sit. Sess. XXIII, *de sacram. ordinis*, can. 8. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le clergé français prétendît ne pas demander autre chose que le droit commun, l'obéissance aux « saints canons », quand il réclamait, ce qu'il ne cessa de faire au cours des XVIe et XVIIe siècles, le retour aux élections. Voir, par exemple, l'art. 35 du cahier ecclésiastique des États d'Orléans de 1560, dans le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, 1716-1752, t. II, p. 242; la requête présentée aux États de Blois de 1576, dans la *Collection des procès-verbaux des Assemblées générales du clergé de France*, 1767-1780, t. I, p. 90; à l'assemblée de 1582, *ibid.*, t. I, p. 241; à celle de 1585, *ibid.*, t. I, p. 283, 289; aux États de Blois de 1588, *ibid.*, t. I, pièces justificatives, p. 132; à l'assemblée de 1598, *ibid.*, t. 1er, pièces just., p. 161; à celle de 1610, *ibid.*, t. II, pièces just. p. 1, etc.

Toutefois, si l'élection est demeurée, jusqu'à ces dernières années, le seul moyen de pourvoir aux évêchés qui fût inscrit dans les textes législatifs de l'Église latine — au moins dans les textes à portée générale, car les concordats, eux aussi, sont une source du droit — elle avait, depuis longtemps, et sauf de rares exceptions, disparu de la pratique. Nous avons signalé plus haut (col. 1890) la mainmise pontificale, au XIVe siècle, sur la provision des bénéfices. On peut dire que les papes d'Avignon portèrent à l'ancienne institution le coup de la mort. Sans doute, on essaya de la restaurer, mais jamais plus elle ne se généralisa : le régime électoral, quand il revécut, fut quelque chose de local, et, au demeurant, de précaire et d'intermittent, constamment battu en brèche par le pape ou le roi. En effet, même pendant la fin du schisme, et grâce aux « soustractions d'obédience », les collèges électoraux rentrèrent, pour quelque temps, dans l'exercice de leur ancien droit; ils s'y heurtèrent, du reste, à l'un des principaux abus que la centralisation papale avait en partie supprimé, la pression laïque. Mais cette réaction même n'eut pas une longue efficacité. Dans les concordats de 1418, conclus entre Martin V et les « Nations », après le concile de Constance, le principe fut inscrit de la provision des sièges épiscopaux par voie d'élection, mais sous réserve des nombreuses exceptions prévues par les extravagantes *Exsecrabilis* de Jean XXII et *Ad regimen* de Benoît XII. En pratique, dans la plupart des États, c'est le pape qui nomma, d'accord avec le souverain. Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges*, Paris, 1906, c. I, *Le régime antérieur*. Le concile de Bâle essaya violemment de revenir à l'ancienne discipline, mais ses décisions radicales se heurtèrent à l'opposition romaine et ne furent nulle part appliquées telles quelles. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, IIe partie, l. I, c. XLV, éd. de Bar-le-Duc, t. III, p. 494; l. II, c. XXXIV-XXXVIII, t. IV, p. 350-391. Même en France, où le clergé, le parlement de Paris et l'université se montraient si attachés aux élections, la Pragmatique sanction de Bourges, qui les rétablit en 1438, fut plus souvent violée qu'observée, N. Valois, *op. cit.*, c. III, *L'application de la Pragmatique*, en attendant qu'en 1516 le concordat conclu entre Léon X et François 1er reconnût au roi le pouvoir de nommer à tous les évêchés. Bulle *Sacro approbante concilio*, du 19 décembre, dans A. Mercati, *Raccolta di concordati*, Rome, 1919, p. 236.

3° *Les exceptions.* — Le code de droit canonique n'a donc apporté à la pratique des nominations épiscopales aucun changement; il a simplement consacré un état de fait, éliminé une antinomie entre l'usage et la législation écrite. Mais, si les évêchés sont aujourd'hui, aux termes mêmes du droit commun, de libre collation pontificale, le pape ne les pourvoit pas tous suivant les mêmes procédés. S'il exerce le plus souvent ses prérogatives lui-même, rien ne l'empêche de les déléguer, soit à un chef d'État, soit à une personne morale, qui procédera par voie de scrutin. De telles délégations figurent dans plusieurs concordats; mais elles peuvent être, tout aussi bien, tacites, et s'appliquer au cas d'une possession traditionnelle. Le Code de droit canonique n'a pas détruit les droits particuliers, qu'ils se fondent sur des conventions ou sur d'autres titres légitimes, et même les can. 3 et 4 les sauvegardent positivement.

1. *L'élection.* — En fait, l'élection se pratique encore pour la provision de dix-huit siéges épiscopaux, tous situés en Suisse ou dans les États protestants d'Allemagne. Pour un seul, cependant, celui de Coire, dans le canton des Grisons, elle est une survivance de l'ancien droit commun; partout ailleurs, elle résulte de pactes concordataires, dont le moins récent date seulement de 1828.

A Coire, la tradition remonte à Charlemagne, sinon même plus haut. En effet, le diplôme impérial où l'on en voit ordinairement le point de départ, cf. *Kirchenlexikon*, t. III, 1884, col. 317, nous semble constater l'existence du régime électoral, plutôt que l'établir : *...Jubemus ut tam ipse vir venerabilis præfatus Constantius* (l'évêque de Coire) *quam et successores sui qui ex nostro permisso et voluntate cum electione plebis ibidem recturi erunt...* E. Mühlbacher, *Monum. german. hist., Diplom. karolin.*, t. I, p. 112. Les textes pontificaux modernes se bornent à constater la pratique et la tiennent pour légitime : par exemple, la bulle *Imposita humilitati*, par laquelle Léon XII, le 16 décembre 1824, détache de Constance le canton de Schwyz et l'unit à Coire. Barberi et Rainaldi, *Bullarii romani continuatio*, t. XVI, p. 228. Ce sont les chanoines qui composent aujourd'hui le corps électoral. Une vieille querelle a longtemps mis aux prises le clergé de Coire et le gouvernement cantonal, qui revendiquait le droit de confirmer l'évêque. Il semble qu'elle soit maintenant apaisée et que le pouvoir séculier se désintéresse, pratiquement, de l'élection. Le chapitre choisit donc librement son candidat, mais toujours parmi les prêtres indigènes. Danuser, *Die staatlichen Hoheitsrechte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur*, Zurich, 1897. (Compte rendu dans *Archiv f. k. Kirchenrecht*, t. LXXVII, 1897, p. 626; rectifié *ibid.*, t. LXXVIII, 1898, p. 573.)

Les deux autres évêchés suisses pourvus par élection sont ceux de Bâle et de Saint-Gall. Les conventions conclues par Rome avec les cantons de Lucerne, Berne, Soleure et Zug, le 26 mars 1828 pour l'évêché de Bâle, et, le 7 novembre 1845, avec le canton de Saint-Gall, pour l'érection d'un diocèse sur ce territoire, ainsi que les lettres pontificales dont la première de ces conventions s'accompagne, nous font connaître comment on procède à la vacance de ces deux sièges. A. Mercati, *Raccolta di concordati*, p. 711, 714, 719, 720, 747. Les chanoines ont trois mois pour manifester leur choix, à partir de la mort du précédent évêque; ils ne peuvent désigner qu'un prêtre du diocèse, justifiant des qualités requises par le droit canonique et, en outre, agréable au gouvernement.

A ces trois évêchés suisses il fallait ajouter, naguère encore, celui de Sion. La pratique que l'on y suivait paraît, du reste, assez étrange : c'était la diète du Valais, bien plutôt que le chapitre, qui élisait le prélat; en effet, les chanoines se bornaient à présenter une liste de quatre candidats, parmi lesquels la diète en choisissait un au scrutin secret. Gareis et Zorn, *Staat und Kirche in der Schweiz*, Zurich, 1878, t. I, p. 607 et sq.; cf. *Kirchenlexikon*, t. XI, 1899, col. 373. Cet usage résultait d'un compromis, et marquait l'abou-

tissement d'une lutte séculaire, au cours de laquelle les patriotes valaisans avaient peu à peu dépouillé leurs évêques des droits de souveraineté qu'ils prétendaient tenir de la fameuse *Caroline*, acte apocryphe d'une soi-disant donation faite par Charlemagne à l'évêque Théodule. Gareis et Zorn, *op. cit.*, t. II, p. 32. Le pape ne pouvait manquer de protester contre une pratique si manifestement irrégulière : il cassait donc l'élection, quitte à nommer, *motu proprio*, le même candidat. Le caractère anormal de ce procédé, et aussi quelques autres considérations d'ordre local, ont amené, en 1919, l'abandon du système électoral et l'évêque actuel a été nommé directement par le pape.

Le concordat signé entre le Saint-Siège et la république de Prusse, le 10 juin 1929, et ratifié le 13 août, a considérablement changé le mode de provision des sièges électifs en Allemagne. *Acta apostolicæ Sedis*, n. du 13 août 1929, t. XXI, p. 521. Avant cette date, la situation était réglée par trois documents : *a)* La constitution *De salute animarum*, du 16 juillet 1821, qui, à la suite de négociations entre Rome et le roi de Prusse Frédéric-Guillaume III, réorganisa les huit archevêchés ou évêchés de Cologne, Trèves, Munster, Paderborn, Breslau, Culm, Ermland et Gnesen-Posen. Pie VII y décida, comme « chose très agréable à l'Allemagne et très souhaitée par le roi de Prusse », que chacune de ces Églises serait pourvue par le suffrage de ses chapitres respectifs, et le bref *Quod de fidelium*, daté du même jour et adressé à tous les corps capitulaires intéressés, précisa la procédure de l'élection. A. Mercati, *Raccolta di concordati*, p. 648, 665; *b)* La bulle *Ad dominici gregis*, du 11 avril 1827, suivie de près par le bref *Re sacra*, du 28 mai, par laquelle Léon XII appliqua le régime électoral aux diocèses de Fribourg-en-Brisgau, Rottenbourg, Mayence, Limbourg et Fulda, réorganisés six ans plus tôt, à la demande des États rhénans, par la bulle *Provida solersque* de Pie VII, du 16 août 1821. A. Mercati, *op. cit.*, p. 700, 703, 667; *c)* La constitution *Impensa romanorum pontificum*, du 26 mars 1824, par laquelle Léon XII accorda la même faveur au roi Georges IV d'Angleterre pour les deux évêchés du royaume de Hanovre, Hildesheim et Osnabrück. A. Mercati, *op. cit.*, p. 689. Comme Gnesen-Posen et Culm étaient redevenus polonais, sous leurs anciens noms de Gniesno-Poznan et Pelplin, depuis les derniers traités de paix, la nomination à ces sièges cessait d'être régie par le concordat de 1821. Il restait donc, en Allemagne, treize évêchés électifs. Le concordat de 1929 en a créé deux autres, ceux d'Aix-la-Chapelle et de Berlin (art. 2, § 2 et 6).

Les documents du XIXe siècle que nous venons de citer contenaient des dispositions communes : élection par le seul chapitre cathédral, nécessité de ne choisir qu'un prêtre indigène (du diocèse, dans les pays rhénans; du royaume, pour le Hanovre; prussien, en règle générale, pour la Prusse, et tout au moins allemand, si le roi consent à ce qu'on le prenne dans un autre État), exclusion des candidats mal vus du gouvernement. Sur ce dernier point, les textes de Pie VII ne contenaient aucune précision. Dans ceux de Léon XII, au contraire, concernant le Hanovre et les pays rhénans, la façon de pressentir le gouvernement était minutieusement réglée. Cf. U. Stutz, *Der neuste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes*, dans les *Kirchenrechtliche Abhandlungen*, n° 58, 1909.

Or, si le concordat de 1929 maintient les élections, il en bouleverse complètement l'ancienne pratique. Aux termes de l'art. 6, quand une vacance se produit, le chapitre présente au Saint-Siège une liste de candidats, canoniquement aptes à l'épiscopat; de leur côté, les archevêques et évêques de Prusse en dressent une autre, qu'ils acheminent à Rome. Tenant compte de ces deux listes, le Saint-Siège choisit trois candidats, parmi lesquels le chapitre, au scrutin secret, élit l'évêque; avant de le nommer officiellement, le Saint-Siège s'engage à consulter le gouvernement, pour savoir s'il n'élève contre l'élu du chapitre aucune objection de caractère politique. Une note, à laquelle cet article renvoie, qui ne fait point corps avec le texte concordataire, mais qui, selon toute vraisemblance, n'a point été ajoutée sans le consentement du gouvernement prussien, est ainsi libellée : *Apostolica hæc Sedes hujusmodi elenchis non adeo tenetur ut nequeat, postquam eos mature perpenderit, si necessarium aut conveniens duxerit, alium etiam eligere qui sit extra elenchos.*

2. *La nomination par les chefs d'État.* — Le privilège de nommer les évêques était un de ceux que les anciens concordats ne manquaient presque jamais d'accorder aux souverains catholiques, et nous avons dit que le Code n'a pas modifié les situations concordataires. En fait, cependant, ce mode de pourvoir les sièges épiscopaux devient de plus en plus rare, et la papauté semble vouloir profiter de toutes les occasions pour le faire totalement disparaître. Les derniers traités de paix ont bouleversé profondément la carte de l'Europe en matière de concordats. Après 1918, plusieurs puissances héritières d'un empire démembré crurent pouvoir revendiquer le bénéfice des conventions jadis conclues par le Saint-Siège avec les pouvoirs dépossédés. Théoriquement, si le Saint-Siège l'avait voulu, ces accords pouvaient garder leur valeur en vertu d'une tacite reconduction, puisque le nouvel État se substituait à l'empire défaillant. Mais le Saint-Siège ne le voulut pas. Benoît XV exposa très clairement le point de vue papal dans une allocution consistoriale du 21 novembre 1921. *Acta ap. Sed.*, t. XIII, p. 521, n. du 23 novembre 1921. Les concordats en question, déclara-t-il, sont *res inter alios acta;* ils ne peuvent procurer à des tiers ni avantages ni préjudices; or, les nations issues de la guerre, ou agrandies par elle de nouvelles provinces, ou encore tellement modifiées qu'elles ne peuvent plus être considérées comme la même personne morale qu'avant la guerre, sont des « tiers » : ce n'est pas avec elles que le Saint-Siège a contracté. Si, ajoutait le pape, elles désirent elles-mêmes conclure des conventions, rien de mieux; mais il laissait entendre que ce serait sur des bases différentes. En fait, aucun des concordats signés depuis la guerre n'a accordé à un chef d'État le droit de nommer aux évêchés. Bien plus, le roi de Bavière possédait ce privilège depuis 1817, A. Mercati, *op. cit.*, p. 591, et il paraît bien que ce pays n'ayant pas changé de situation territoriale, mais seulement de régime politique, le président de la république héritait de plein droit de la prérogative royale. Or, un nouveau concordat ayant été conclu en 1924, le droit de nomination y a été remplacé par autre chose, dont nous parlons un peu plus loin, et vers quoi s'orientent les préférences pontificales. *Acta ap. Sed.*, t. XVII, p. 41, n. du 24 janvier 1925.

A notre connaissance, le choix des évêques n'appartient plus régulièrement, aujourd'hui, au chef de l'État, qu'en France, pour les deux sièges de Metz et de Strasbourg, en vertu du concordat de 1801, maintenu en vigueur en Alsace et Lorraine; en Espagne, à Haïti (concordat de 1860, A. Mercati, *op. cit.*, p. 930) et au Pérou. L'Espagne est le pays où le droit de nomination remonte le plus haut; déjà le concile de Tolède de 681 y fait allusion, *Décret de Gratien*, dist. LXIII, c. 25; la convention du 11 janvier 1753 le donne comme un état de choses existant, que personne ne songe à modifier, et qui s'appuie sur de nombreux documents anciens, A. Mercati, *op. cit.*, p. 425, n. 5; il ne se limite pas à la péninsule, mais s'étend aux possessions d'outre-mer, *ibidem* (c'est à une situation identique qu'a mis fin la séparation de l'Église et de l'État au Portugal,

en 1911). Au Pérou, le droit de nomination est explicitement reconnu au président de la République par le bref *Præclara* de Pie IX, daté du 5 mars 1876, *Acta sanctæ Sedis*, t. VIII, p. 365; en pratique, c'est le congrès qui choisit, sur une liste de six candidats que lui soumet le gouvernement; le président se borne à transmettre au Saint-Siége le nom de l'ecclésiastique ainsi désigné : Boudinhon. *Comment sont nommés les évêques*, dans *Revue du clergé français*, t. XXX, 1902, p. 240 (ce renseignement, ainsi que les autres concernant l'Amérique latine lui ont été fournis par S. E. le cardinal P. Gasparri, alors secrétaire de la S. Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires).

C'est par l'empereur-roi qu'étaient nommés, naguère, les archevêques et évêques de l'ancien empire d'Autriche-Hongrie : à quelques exceptions près (Olmütz et Salzbourg, pourvus par élection; Seckau et Lavant, à la disposition du métropolitain de Salzbourg; Gurk, où l'empereur n'intervenait que deux fois sur trois, la troisième nomination étant réservée à l'archevêque de Salzbourg : Aichner-Friedle, *Compendium juris ecclesiastici... præsertim per imperium austriacum...*, 1911, p. 293). Conformément à l'allocution consistoriale du 21 novembre 1921, le Saint-Siège considère l'Autriche et la Hongrie d'aujourd'hui comme des États nouveaux, ce qu'ils sont bien en réalité, et revendique la libre nomination des prélats de ces pays.

4° *L'application du droit commun.* — Élections et nominations par les chefs d'État représentent donc, dans l'Église contemporaine, d'infimes exceptions. La très grande majorité des sièges épiscopaux y est de libre collation pontificale. Ce régime n'exclut pas, cependant, toute intervention des pouvoirs civils. Quelquefois elle s'exerce de façon régulière, en vertu d'un accord officiel préalable; d'autres fois, le Saint-Siège réprouve en principe la dite intervention, mais il en tient compte, pratiquement, par souci d'éviter de plus graves difficultés.

1. *Intervention empirique du pouvoir civil.* — La plupart des républiques de l'Amérique latine profitent de cette situation empirique : Argentine, Bolivie, Chili, Costa-Rica, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Paraguay, San-Salvador, Venezuela. Plusieurs d'entre elles avaient conclu des conventions avec Rome au cours du XIXe siècle; mais elles les ont, peu après, dénoncées ou abandonnées. Depuis lors, elles soutiennent la thèse qu'étant d'anciennes colonies espagnoles, leur émancipation ne doit procurer aucun préjudice au pouvoir qui les régit, et que leurs gouvernements respectifs jouissent de plein droit des prérogatives reconnues par les papes à Sa Majesté catholique. Naturellement, le Saint-Siège déclare abusive cette prétention. Elle obtient cependant un effet, la plupart du temps : le pape affecte de considérer la nomination gouvernementale comme une simple présentation, et il nomme à son tour le même sujet, *motu proprio, ex benignitate apostolica:* Boudinhon, *loc. cit.* Il arrive que des heurts se produisent; en 1923, Rome écarta l'archevêque nommé à Buenos-Ayres, et il s'ensuivit, entre le Saint-Siège et l'Argentine, un assez âpre conflit.

2. *Droit de regard.* — Quand l'intervention du pouvoir civil est officiellement admise par la papauté, on lui donne habituellement le nom de droit de regard. Il consiste dans l'engagement pris par le Saint-Siége de ne nommer aucun nouvel évêque sans en soumettre au préalable le nom au gouvernement, lequel peut s'opposer à ce choix pour des raisons politiques. En quoi consistent ces raisons? C'est ce que précise l'art. 4 du *modus vivendi* conclu en 1928 avec la République tchécoslovaque : « On entend par objections de caractère politique toutes les objections que le gouvernement serait à même de motiver par des raisons qui ont trait à la sécurité de l'État, par exemple que le candidat choisi se soit rendu coupable d'une activité politique irrédentiste, séparatiste, ou bien dirigée contre la constitution ou contre l'ordre public du pays. » *Acta ap. Sed.*, t. XX, p. 66.

A notre connaissance, le droit du regard a été accordé pour la première fois à la Colombie, en 1887. Il apparaissait alors comme un compromis pour mettre fin à d'anciennes prétentions. « Le droit de nomination des archevêques et des évêques, portait l'art. 15, est propre et particulier au Saint-Siége. Cependant Sa Sainteté, en témoignage de spéciale considération, et en vue de maintenir la bonne harmonie entre l'Église et l'État, accorde que la provision des siéges archiépiscopaux et épiscopaux ne sera faite qu'après avoir demandé d'abord au président de la République si la personne à choisir lui est agréable. C'est pourquoi, lorsqu'un siége viendra à vaquer, le président de la République pourra recommander directement au Saint-Siége les ecclésiastiques qui lui paraîtront doués des qualités requises pour la charge épiscopale. De son côté, avant de procéder aux nominations, le Saint-Siége notifiera toujours au président le nom des candidats qu'il se propose de choisir, afin de savoir si celui-ci n'a pas des raisons d'ordre civil ou politique qui lui font trouver ce candidat désagréable. » A. Mercati, *op. cit.*, p. 1051.

Cette formule prêtait à d'inévitables frictions. Le président était invité à présenter des candidats; mais le Saint-Siége ne s'obligeait pas à choisir l'évêque parmi eux. Quel accueil recevrait à Bogota l'élu du pape, au moment des dernières interrogations, s'il ne figurait pas sur la liste présidentielle? Aussi, dans les textes postérieurs, la clause relative aux présentations spontanées ne figura-t-elle plus. L'expression « raisons d'ordre politique *ou civil* » se retrouve dans le concordat serbe, conclu en 1914, et ratifié le 25 août, en pleine guerre, par conséquent, et qui n'entra jamais en vigueur. A. Mercati, *op. cit.*, p. 1100. Depuis lors, il n'est plus question que de « raisons d'ordre politique ».

Manifestement, le droit de regard jouit, aujourd'hui, des faveurs romaines, et il est appelé à prendre la place, aussi souvent que possible, de l'ancien privilège accordé autrefois aux chefs d'État de recruter eux-mêmes l'épiscopat de leur pays. La France l'a obtenu en 1921, après la reprise des relations diplomatiques avec le Vatican, V. Martin, *Le choix des évêques dans l'Église latine*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. IV, 1924, p. 248; il figure dans les conventions signées avec la Lettonie en 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 577; la Bavière en 1924, *ibid.*, t. XVII, p. 41; la Pologne en 1925, *ibid.*, t. XVII, p. 273; la Lithuanie en 1927, *ibid.*, t. XIX, p. 425; la Tchécoslovaquie en 1928, *ibid.*, t. XX, p. 65; l'Italie en 1929, *ibid.*, t. XXI, p. 283; la Roumanie en 1929, t. XXI, p. 441, et aussi, quoique avec des modalités un peu particulières, dans l'accord complémentaire conclu le 15 avril 1928 avec le gouvernement de Lisbonne pour les Indes portugaises, *ibid.*, t. XX, p. 129.

Le droit de regard ne porte aucun préjudice à la spontanéité absolue des choix pontificaux, et il serait superflu d'insister sur le progrès que marque ce régime, au point de vue de la liberté du Saint-Siége et de la centralisation ecclésiastique, sur celui de la nomination par les chefs d'État. Entre les provisions affectées du droit de regard et celles qui ne le sont pas, la principale différence consiste dans la diversité des services chargés de les préparer : dans les cas de libre collation pure et simple, c'est la Consistoriale qui s'en occupe; dans les autres, la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires. Le can. 255 du Code de droit canonique attribue à ce dernier département le soin « de promouvoir aux diocèses vacants des hommes idoines »

quoties hisce de rebus cum civilibus guberniis agendum est. Il semble que cette rédaction soit fort claire; en pratique, cependant, la Consistoriale ne crut pas le simple droit de regard suffisant pour lui enlever sa compétence, et, jusqu'en 1925, les évêques soumis à ce droit furent choisis par une commission mixte, composée de membres des deux congrégations. Une intervention personnelle de S. S. Pie XI a modifié cette procédure : dans une lettre qu'il adressa au cardinal secrétaire d'État le 5 juillet 1925, il lui fit connaître que la réserve exclusive à la Congrégation des Affaires extraordinaires devait s'étendre même aux cas de simple droit de regard. *Acta ap. Sed.*, t. XVIII, p. 89. Mais, quel que soit l'organisme de curie qui prépare les nominations épiscopales, c'est le pape qui les fait. Sans doute, il se range le plus souvent à l'avis motivé de ceux qui ont étudié les candidatures, et qui lui exposent les raisons de leurs préférences, mais il arrive aussi qu'il se fasse soumettre les dossiers et choisisse lui-même après examen personnel.

5° *Les différentes façons de découvrir les candidats.* — Le recrutement des évêques fait l'objet, de la part du Saint-Siège, d'une sollicitude toute particulière. Mais il est bien évident que ni le pape ni ses services ne peuvent connaître, dans tous les pays qu'ils ont à pourvoir de chefs religieux, les prêtres idoines à la charge épiscopale : il faut bien qu'on les leur signale d'une manière ou d'une autre, quitte à faire de leur côté, bien entendu, les enquêtes opportunes sur ces prélats éventuels.

Il n'y a rien à dire ici des suggestions officieuses : tel prêtre ou tel religieux peut figurer sur les listes pontificales parce qu'un nonce, un évêque, un personnage influent quelconque l'ont recommandé. Si l'initiative émane de quelqu'un qui soit apprécié en curie, et qu'elle s'accompagne de renseignements circonstanciés, elle a des chances d'être prise en considération, tôt ou tard, par la congrégation compétente ou par le souverain pontife lui-même. En principe, le Saint-Siège n'exclut pas ce mode d'indication et il ne s'estime lié à aucune méthode spéciale d'information. Il en a cependant établi plusieurs, officielles celles-là, et dont des textes publiés règlent en détail le mécanisme.

1. *La terne.* — La première est celle de la recommandation, ou de la *terne;* il en a déjà été dit un mot à l'article ÉLECTION DES ÉVÊQUES, t. IV, col. 2277, mais des documents ou des études postérieures obligent à mettre au point les quelques renseignements qui s'y trouvent. Le régime de la recommandation est dû à la Propagande. Elle l'introduisit, au cours du XIX[e] siècle, dans les Iles Britanniques, en Hollande, aux États-Unis, au Canada et en Australie. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Rome, 1907 (Irlande, 1829, t. I, p. 470; Angleterre, 1852, t. I, p. 578; Hollande, 1858, *ibid.*, note 1; États-Unis, 1861, t. I, p. 659 et 662; Canada, 1862, p. 662, note 1; Australie, 1866, t. I, p. 714; Écosse, 1883, t. II, p. 185). Ces pays, en effet, dépendirent d'elle jusqu'en 1908, et c'est la constitution *Sapienti consilio* de Pie X qui les lui enleva pour les faire entrer dans le régime normal des autres congrégations. De ce jour, le choix des évêques, dans ces pays, passait à la Consistoriale. Celle-ci ne tarda pas à publier des décrets imposant aux États-Unis, au Canada et en Écosse un système nouveau d'information dont nous parlerons un peu plus bas. La *terne* n'est donc plus en usage, aujourd'hui, qu'en Angleterre, en Irlande et en Hollande.

Elle consiste essentiellement en ceci qu'au moment de chaque vacance un collège électoral — en Angleterre et en Hollande les seuls chanoines de la cathédrale; en Irlande les chanoines et tous les curés du diocèse — se réunit pour désigner *trois* candidats : d'où le nom de *terna*. Cette liste est soumise à l'épiscopat de la province, qui se réunit dix jours après. Si les évêques entérinent les conclusions du premier scrutin, le métropolitain transmet à Rome les noms des trois candidats. S'ils n'en retiennent qu'un ou deux, ou les éliminent tous, le procès-verbal des opérations est tout de même adressé à la Consistoriale. Ajoutons que les premiers électeurs ont déjà, immédiatement après leur réunion, acheminé vers Rome le résultat de leur scrutin; l'éviction des trois candidats par les évêques ne donne pas lieu à un vote nouveau, de la part des chanoines : le Saint-Siège se réserve de prendre, par d'autres voies, les informations nécessaires. Pour le détail des opérations, voir les statuts synodaux de la province de Westminster, dans Mansi, *Concil.*, t. XLIV, col. 754; S. B. Smith, *Elements of ecclesiastical law*, 1891, t. I, utilisé par E. Philippe dans *Le canoniste contemporain*, 1905, *Le droit canonique dans les pays non concordataires*, p. 466. Ces présentations ne confèrent aux candidats aucun *jus ad rem;* les textes ont grand soin d'insister sur ce point; elle ont pour objet, tout simplement, d'éclairer le souverain pontife; si celui-ci juge plus qualifié que les prêtres qu'on lui soumet un autre qu'il connaît par des moyens différents, rien ne l'empêche de le leur préférer.

Le régime de la *terne* présente des inconvénients indiscutables que la Consistoriale a bien mis en lumière dans le préambule du décret qui le supprima aux États-Unis, *Acta ap. Sed.*, t. VIII, 1916, p. 400; déjà la Propagande les signalait dans une encyclique adressée aux archevêques de ce pays, le 15 mai 1892. Bucceroni, *F. Lucii Ferraris promptæ bibliothecæ continuatio*, 1899, p. 322 (t. IX de la dernière éd. de Ferraris, Rome, typogr. de la Propagande). Il y a d'abord l'effervescence qui accompagne ces consultations : l'atmosphère électorale, en somme. Il paraît qu'en Amérique la presse entrait en jeu, des *meetings* se réunissaient, l'on assistait à de vraies campagnes de diffamation. Mais surtout cette procédure occasionnait de très longues vacances. En effet, le propre de la recommandation est de n'intervenir qu'au moment où l'évêque disparaît : là réside son vice essentiel. Les démarches qu'elle exige demandent plus d'un mois; il faut que les noms des candidats parviennent à Rome; alors seulement le Saint-Siège peut commencer sa propre enquête, car il tient pour « loi essentielle », disait la Consistoriale, de se renseigner par des moyens à lui. Et pendant ce temps le diocèse demeure sans pasteur. Abréger les délais? Ce serait risquer de faire des nominations sans garanties suffisantes. La vraie solution, ajoute le même document, c'est de ne pas attendre les vacances pour se précautionner, car « si l'on ne peut deviner quand elles se produiront, au moins est-on certain qu'elles se produiront un jour ou l'autre ».

Ces considérations laissent entrevoir que la *terne* est condamnée, même dans les rares pays où elle survit encore. Nous voulons parler des pays non soumis à la Propagande, car dans les régions de missions elle a plus de chances de se maintenir. Les mêmes dangers ne s'y vérifient pas; l'on n'a guère lieu d'y redouter l'agitation populaire, et le droit prévoit les moyens d'obvier aux inconvénients des longues vacances : désignation de pro-vicaires ou de pro-préfets par les vicaires ou préfets apostoliques eux-mêmes, dès leur entrée en fonctions, et nomination automatique du missionnaire qui assumerait le gouvernement du territoire, au cas où ces précautions n'auraient pas été prises. *Code de dr. can.*, can. 309. Le régime de la *terne* fonctionne, dans les pays de mission, de façon assez variée. Dans certaines contrées, les missionnaires qui sont dans le vicariat ou la préfecture depuis au moins trois ans adressent directement à la Propagande le nom des trois candidats: dans d'autres, le remplaçant

provisoire du vicaire ou du préfet se borne à annoncer la vacance au supérieur général de l'institut qui dessert le territoire, et c'est celui-ci, avec son conseil, qui présente la *terne*. Ailleurs, les missionnaires indiquent les candidats au supérieur général, lequel transmet leur nom à la Propagande avec ses propres appréciations; en même temps, le clergé indigène procède à une désignation parallèle, qu'il communique, lui, directement à Rome. Le souple gouvernement de la Propagande s'accommode de toutes ces variétés, mais il reste bien entendu que ces présentations, d'où qu'elles émanent, ne confèrent aucun droit et n'ont qu'une valeur indicative.

2. *Les listes tenues à jour par provinces ecclésiastiques.* — Dans la méthode que la Consistoriale a imposée à plusieurs pays, depuis quelques années, l'indication des prêtres idoines à l'épiscopat devient une des fonctions régulières des évêques en charge. Cette méthode consiste à tenir à jour, suivant une procédure déterminée, et dans chaque province ecclésiastique, une liste secrète d'*épiscopables*, que le Saint-Siège a constamment sous la main. Ce nouveau régime a été introduit aux États-Unis en 1916 (décret *Ratio pro candidatis*, du 25 juillet, *Acta ap. Sed.*, t. VIII, p. 400), au Canada et aux îles de Terre-Neuve en 1919 (décret *Inter suprema*, du 19 mars, *ibid.*, t. XI, p. 124), en Écosse en 1920 (décret *Maximam semper*, du 20 novembre, *ibid.*, t. XIII, p. 13), au Brésil, au Mexique et en Pologne en 1921 (décrets *Quæ de eligendis*, du 19 mars, *Quo expeditiori*, du 30 avril, *Ad proponendos*, du 20 août, *ibid.*, t. XIII, p. 222, 379, 430). Il semble bien avoir pour lui l'avenir; et, puisque l'évolution de la discipline ecclésiastique tend à l'élimination de toute consultation officielle du clergé inférieur et du peuple, il faut reconnaître qu'il apparaît aussi comme le plus normal et le plus satisfaisant.

Les textes cités plus haut nous font suffisamment connaître le fonctionnement de cette institution. Les listes doivent être établies à intervalles réguliers : tous les deux ans aux États-Unis et au Canada, tous les trois ans en Écosse; au Brésil et au Mexique, les évêques peuvent choisir entre des réunions triennales et quinquennales. Le nombre des listes varie avec les pays : une pour chaque province ecclésiastique aux États-Unis, au Brésil et au Mexique; de même au Canada, en principe, mais plusieurs provinces, eu égard à des circonstances particulières, sont autorisées à s'unir; les évêques de toute l'Écosse coopèrent à la formation d'une liste unique. Les évêques américains sont tenus de se renseigner au préalable auprès de leurs curés inamovibles et de leurs consulteurs, qui jouent, là-bas, le rôle des chanoines dans nos diocèses européens : *non in conventu coadunatis, sed singulis singillatim, data unicuique sub gravi obligatione secreti, et sub lege destruendi, si quod intercesserit hac de re epistolare commercium.* Toutefois, rien ne les oblige à faire état des noms que ces informateurs leur suggèrent ou des critiques qu'ils formulent, *soli Deo rationem hac in re reddituri.* Les évêques d'Écosse doivent, dans les mêmes conditions, recueillir l'avis de leurs chanoines. Partout ailleurs, les évêques sont simplement *autorisés* à sonder, s'ils le jugent utile, certains ecclésiastiques dont ils estiment la prudence, *ita tamen ut finis hujus inquisitionis omnino lateat.*

Pour le reste, la procédure est partout substantiellement identique. Au commencement du carême, chaque évêque envoie au métropolitain chargé de présider l'assemblée le nom des prêtres qu'il estime aptes à l'épiscopat, avec une notice indiquant leur âge, leurs antécédents, leur résidence actuelle et leur principale fonction. Peu importe qu'ils appartiennent ou non à son propre diocèse; l'essentiel est qu'il les connaisse personnellement et à fond. Ces propositions restent strictement confidentielles et le prélat qui les fait n'est autorisé à les dévoiler à personne autre qu'à l'archevêque destinataire. Quand celui-ci a reçu toutes les communications, et désigné ses propres candidats, il dresse une liste alphabétique de tous les noms, sans mentionner qui les propose et l'envoie à chacun des évêques, pour que ceux-ci se livrent à de discrètes enquêtes sur le compte des candidats qu'ils ne connaissent pas. Quelque temps après Pâques, tous les prélats s'assemblent à l'endroit désigné par le président, sans éclat ni appareil, *quasi ad familiarem congressum, ut attentio quælibet, præsertim diariorum et ephemeridum, et omne curiositatis studium vitentur.* Ils prêtent serment de garder sur tout ce qui se dira ou se fera le silence le plus absolu, lisent ensemble les règlements de l'élection, choisissent l'un d'entre eux pour secrétaire et procèdent à la ventilation des candidatures.

Le Saint-Siège demande aux évêques ainsi réunis de tenir compte de certains détails, qui ont leur importance : ne pas présenter de candidats trop âgés, ni de santé trop débile; considérer leur caractère, leur situation de famille, leur aptitude au maniement des affaires temporelles. Il les invite, sans toutefois leur en faire une obligation, à préciser quel genre d'évêché conviendrait le mieux à tel candidat : modeste ou important, difficile ou de tout repos, en voie d'organisation ou déjà pourvu des ressources nécessaires, et même d'indiquer, au besoin, si sa santé exigerait un climat ou des conditions de vie spéciales : tout cela afin d'être à même de confier à chacun le poste où il exercera l'action la plus efficace.

Il va sans dire que le vote des électeurs, précisent les textes, engage gravement leurs consciences. Mais les procédés du scrutin sont réglés avec un tel luxe de précautions que chacun peut être certain du secret de son geste. Pour chaque candidat, chaque électeur reçoit trois jetons : un blanc, pour avis favorable; un noir, pour marquer opposition; un troisième, de couleur variée, pour signifier que l'on s'abstient. Dans une urne, le votant dépose son suffrage; les deux jetons inutilisés, il les met dans une seconde, et personne ne les verra : ainsi, toute conjecture devient impossible.

La minute du procès-verbal des opérations reste dans les archives métropolitaines pendant un an; après quoi on la détruit, si même des raisons de prudence ne commandent pas de le faire plus tôt. Une copie, signée de tous les membres de l'assemblée, est transmise à Rome par l'intermédiaire de la nonciature ou de la délégation apostolique, s'il en existe dans le pays : en l'absence de représentant du Saint-Siège, le président l'acheminerait par les voies qui lui paraîtraient les plus sûres.

3. *La suggestion sur demande.* — Les documents que nous avons signalés, relatifs à la *terne* et aux listes régulièrement tenues à jour, nous font donc connaître par quels moyens le pape obtient ses renseignements en Angleterre, en Écosse, en Irlande, en Hollande, aux États-Unis d'Amérique, au Canada et à Terre-Neuve, au Mexique, au Brésil, en Pologne et en Australie. Mais ce ne sont point là tous les pays de libre collation. Le pape choisit encore lui-même les évêques de France, d'Italie, de Portugal, de Belgique, d'Autriche, de Hongrie, celui de Luxembourg, quelques-uns de Suisse, ceux de Croatie et de Slovénie, ceux des diocèses latins de Roumanie, ceux des États d'Équateur et d'Uruguay, où existe le régime de la séparation pure et simple de l'Église et de l'État; et sans doute en oublions-nous. Pour tous ces sièges, de quelles suggestions dispose-t-il? Aucun document spécial ne les concerne. Il convient, semble-t-il, de distinguer. Là où le gouvernement jouit du droit de regard et où, par conséquent, les nominations relèvent de la Congrégation des Affaires extraordinaires, étroitement liée à la Secrétairerie

d'État, le rôle d'informateur appartient vraisemblablement aux seuls nonces, qui poursuivent leurs investigations comme bon leur semble. A l'égard des évêchés qui sont de libre collation pure et simple, et qui ressortissent à la Consistoriale, il existe un droit écrit, déjà ancien et peut-être modifié dans la pratique, mais qui demeure théoriquement en valeur et auquel on ne peut que se reporter en l'absence de dispositions plus récentes.

On pourrait désigner, tant bien que mal, par l'expression de « suggestion sur demande » le régime qu'il détermine. A l'art. 2 des *Normæ peculiares*, qui forment la seconde partie de l'*Ordo servandus in sacris congregationibus, tribunalibus, officiis romanæ curiæ*, annexé à la constitution *Sapienti consilio* du 29 juin 1908, et qui forme corps avec elle, le paragr. 2 du n. 6 est ainsi libellé, *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 83 : *In episcopis nominandis, quoties id ei competat, Congregatio consistorialis inhærebit normis constitutionis « Romanis pontificibus », die XVII mensis decembris MDCCCCIII.*

Ce *motu proprio* du 17 décembre 1903, dû à Pie X, *Pii X... acta*, t. I, Rome, 1905, p. 113, ne fait que généraliser la portée de la constitution *Immortalitatis memoriæ* de Léon XIII, datée du 21 septembre 1878 et qui ne visait que l'Italie, *Leonis papæ XIII... acta præcipua*, Bruges, t. I, 1887, p. 310. Or, ce dernier document reprenait à peu près les termes mêmes d'une constitution plus ancienne, alors tombée en désuétude : la constitution *Ad apostolicæ*, de Benoît XIV, du 17 octobre 1740. P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. I, Rome, 1923, p. 662. C'est donc ce texte du XVIIIe siècle qui se trouve, en somme, à la base du système dont nous parlons. Préoccupé de constituer en curie des dossiers sur les prêtres aptes à l'épiscopat, quel que fût le diocèse auquel ils appartinssent, Benoît XIV créa une congrégation de cinq cardinaux, avec l'auditeur du pape pour secrétaire. L'année même de cette création, et tous les deux ans dans la suite, le cardinal-préfet de ce nouveau département devait écrire aux évêques et aux supérieurs religieux des pays de libre collation, pour solliciter leurs renseignements : connaissaient-ils, dans leur clergé ou celui du voisinage, des prêtres idoines à la charge pastorale? d'où sortaient-ils, qu'étaient leurs parents, quel était leur âge, leur *curriculum vitæ?* que fallait-il penser de leur savoir, de leur valeur doctrinale, de leur piété, de leur prudence, de leur caractère, etc? Les réponses devaient s'entourer du plus grand secret, et le pape imposait aux membres de la congrégation le silence même des inquisiteurs. Quand des vacances se produiraient dans l'épiscopat, l'auditeur en ferait part aux cardinaux. Ceux-ci, de leur côté, tâcheraient d'avoir, si possible, des informations particulières sur le diocèse, puis ils se réuniraient, consulteraient leurs dossiers, discuteraient, et soumettraient leur avis au Saint-Père.

Ces prescriptions ne furent pas longtemps observées; Léon XIII les remit en vigueur, mais pour l'Italie seulement. Quant à Pie X, son rôle consista à englober les pouvoirs de la Congrégation *de eligendis episcopis* dans ceux du Saint-Office, et à les étendre de nouveau à tous les pays non dépendants de la Propagande et où le choix des évêques ne revenait pas à la Congrégation des Affaires extraordinaires. Quand il réorganisa la Curie, cinq ans après, il enleva au Saint-Office sa compétence éphémère et l'attribua à la Consistoriale. Régulièrement, on le voit, c'est la pratique instituée par Benoît XIV, et reprise par Pie X, qui reste en vigueur pour tous les pays où de nouvelles méthodes ne l'ont point éliminée.

5° *Le procès canonique.* — Grâce à ces divers moyens d'information, le Saint-Siège n'est jamais pris au dépourvu quand un évêché vient à vaquer : il connaît les noms de plusieurs prêtres qu'il pourrait éventuellement y nommer. Va-t-il, parmi eux, choisir à l'aveugle, ou s'en tenir aux seuls éléments de comparaison préexistant dans ses dossiers? En aucun cas; il considère comme une règle absolue de s'éclairer, au dernier moment, par des moyens à lui. Avant de se décider, il va donc faire procéder à une enquête discrète et approfondie sur le compte des candidats parmi lesquels il se propose de choisir : c'est ce que l'on nomme le procès canonique. Le can. 248 du Code en parle ainsi, à propos des pouvoirs de la Consistoriale : *ad hanc congregationem spectat... canonicas inquisitiones seu processus super promovendis indicere actosque diligenter expendere, ipsorum periclitari doctrinam, salvo præscripto can. 255* (ce can. 255 détermine la compétence de la Congrégation des Affaires extraordinaires; c'est donc à elle qu'il appartient d'instruire le procès dans les pays de son ressort).

Naguère, les modalités de ces enquêtes étaient connues, et peut-être y a-t-il intérêt à les rappeler, tout au moins pour comparer le présent à un récent passé. Déjà le concile de Trente avait posé en principe la nécessité du procès canonique et indiqué ses éléments essentiels : sess. XXII, *de reform.*, c. II; sess. XXIV, *de reform.*, c. I; il devait porter sur les qualités du candidat et l'état du diocèse à pourvoir, reposer sur des dépositions de témoins, consignées dans un procès-verbal; le dossier serait examiné en curie par quatre cardinaux, dont l'un serait chargé de le rapporter en consistoire, et la promotion ne pourrait avoir lieu que si les quatre cardinaux attestaient, *sub periculo salutis æternæ*, l'aptitude du candidat.

Les détails de procédure furent précisés par trois documents : la constitution *Onus apostolicæ* de Grégoire XIV, du 15 mai 1591, *Bull. rom.*, éd. de Turin, t. IX, p. 419; la constitution *Si processus* d'Urbain VIII, de 1627 (probablement du mois d'août), *ibid.*, t. XIII, p. 581; enfin un décret de la Consistoriale, du 19 mars 1631, imprimé notamment dans D. Bouix, *Tractatus de episcopo*, t. I, 1859, p. 229. Aux termes de cette législation, la mission d'instruire les procès canoniques incombe aux nonces ou légats, dans les pays où il s'en trouve; ailleurs, à l'évêque propre du candidat. L'enquêteur doit citer des témoins « graves, pieux, prudents, instruits », capables de concevoir les qualités exigées d'un pasteur et connaissant bien l'intéressé : à l'exclusion, toutefois, de ses proches, de ses familiers, comme aussi de ses ennemis. Après leur avoir déféré le serment, et en s'appliquant à démêler s'ils répondent sereinement ou sous l'influence de quelque passion, il les interrogera sur les points suivants : la nature de leurs relations avec le candidat, le lieu d'origine de celui-ci, la légitimité de sa naissance, son âge, les ordinations qu'il a reçues, la manière dont il fréquente les sacrements, la pureté de sa foi, l'intégrité de ses mœurs, son caractère et la rectitude de son jugement, les études qu'il a faites et les grades qu'il a conquis, les divers ministères qu'il a exercés et la façon dont il s'y est comporté; n'a-t-il jamais donné de scandale ou encouru d'empêchement canonique? Enfin, que pense le témoin lui-même de la nomination projetée?

Parallèlement à cette enquête sur le candidat, l'instructeur en poursuivra une autre ayant pour objet l'état du diocèse vacant : étendue, population, clergé, couvents, séminaires, chapitres, œuvres, ressources en immeubles et en argent. Le dossier comprendra, en outre, une profession de foi catholique, émise personnellement par le candidat devant l'enquêteur, un notaire et deux témoins.

Tel resta le droit écrit — au moins le droit commun — touchant le procès d'information des futurs évêques, jusqu'en 1924; et les canonistes du XIXe siècle le tenaient encore pour conforme à la pratique :

Bouix, *op. cit.*, c. II. *De forma episcopos constituendi, juxta præsentem disciplinam.* Sur beaucoup de points, cependant, il paraissait vieilli, et dans plusieurs régions le Saint-Siège avait autorisé un mécanisme plus simple. La plupart des questions adressées aux témoins visaient des choses de notoriété publique et pouvaient trouver réponse par une autre voie. La situation de chaque diocèse est maintenant bien connue du Saint-Siège, grâce aux rapports quinquennaux dont nous parlons plus loin. Il ne restait guère que les renseignements confidentiels sur les qualités intellectuelles et morales du candidat, la sûreté de ses doctrines théologiques, l'étendue de ses connaissances ou ses capacités d'administrateur, et l'on pouvait se les procurer autrement que par les moyens imposés par Urbain VIII. Aussi Pie XI se décida-t-il à supprimer l'ancienne législation. Il le fit par le moyen d'un décret de la Consistoriale, *De processu inquisitionum circa promovendos ad episcopatum*, daté du 29 février 1924. *Acta ap. Sed.*, t. XVI, p. 160. Après avoir constaté que les temps sont changés, et que maintenant une enquête secrète suffit, sans qu'il y ait besoin de recourir à de solennelles interrogations, il abrogea les anciennes formalités, *firma inquisitione secreta... quæ accuratissime erit semper perficienda.*

Aucune lumière sur les enquêtes préalables aux nominations épiscopales ne nous vient donc plus des documents officiels : tout ce qu'ils nous apprennent, c'est qu'elles ont lieu. Mais on imagine sans beaucoup de peine comment elles se pratiquent. A l'instigation de la Consistoriale ou de la Congrégation des Affaires extraordinaires, suivant les lieux, le représentant du Saint-Siège sur le territoire, nonce, internonce, délégué apostolique, recueille sur place, auprès des personnalités qu'il estime qualifiées, et souvent sans leur dire le but de ses questions, les renseignements nécessaires; à l'occasion, il trouve un prétexte pour voir lui-même le candidat et le faire parler. Son dossier formé, il le transmet, au besoin avec son avis personnel, à la Secrétairerie d'État, qui l'utilise elle-même s'il s'agit d'un pays relevant de sa compétence, ou le remet à la Consistoriale si la nomination ressortit à ce département.

Ajoutons que cette enquête préalable n'a pas lieu seulement pour la provision des évêchés de libre collation. Le Saint-Siège y procède toujours, même s'il s'agit d'élection ou de nomination par le chef de l'État. En toute hypothèse, en effet, c'est lui qui confère les pouvoirs, par l'institution canonique : personne ne devient évêque si le pape ne l'a choisi, ou tout au moins n'a ratifié le choix; or, il ne le ratifie que si le sujet est digne de la charge, et suivant l'expression du Code de droit canonique, can. 331, § 3 : *judicare num quis idoneus sit, ad apostolicam Sedem unice pertinet.*

II. LES RELATIONS QUINQUENNALES. — Le fait que le pape nomme lui-même la plupart des évêques de l'Église latine, et qu'il met à les choisir tant de prudence et de sollicitude, serait déjà une garantie, à lui seul, qu'ils subiront les impulsions romaines et que leur gouvernement reflétera les tendances pontificales.

Mais la centralisation moderne comporte autre chose, nous l'avons dit, qu'une orientation générale donnée par le Saint-Siège à l'activité des prélats : un contrôle méthodique et suivi de leur administration, permettant au pape de la redresser sur chaque point qui pourrait être défectueux. Tous les cinq ans, en effet, les évêques doivent fournir un rapport détaillé sur la situation de leur diocèse et tenir compte des remarques qu'il suscite. Cinq ans, dira-t-on peut-être, c'est déjà un intervalle assez long. Mais il ne faut pas oublier que le Saint-Siège entretient un peu partout, comme nous le verrons plus loin, des représentants officiels, nonces ou délégués apostoliques : qu'un évêque se permette une initiative de quelque importance sans consulter Rome, cet agent la connaîtra tout de suite et la signalera; si elle paraît dangereuse ou inopportune, elle sera vite désavouée, et son auteur rappelé à plus de circonspection. Nous ne parlons ici que du contrôle officiel, réglé par des textes connus, et l'on va voir que ce contrôle est suffisamment actif.

Pour la première fois, croyons-nous, le Code de droit canonique a disjoint deux obligations que les documents pontificaux antérieurs confondaient habituellement : la relation quinquennale et la visite *ad limina apostolorum*. Même Benoît XIV, dans sa constitution *Quod sancta*, du 23 novembre 1740, ne les sépare pas. P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. I, 1923, p. 666, n° 2. Informer le pape de l'état de leur diocèse était un des objets de la visite des évêques, au même titre que donner aux apôtres Pierre et Paul un témoignage de vénération et fournir au chef suprême de l'Église une occasion de prendre l'avis de ses confrères dans l'épiscopat.

L'obligation de cette visite aux tombeaux des apôtres remonte à une époque fort ancienne; elle atteignait uniquement les évêques italiens qui tenaient du pape leur consécration. Le concile de Rome de 743, sous Zacharie, la mentionne comme chose traditionnelle et la renouvelle : *Ut juxta sanctorum Patrum et canonum statuta omnes episcopi qui hujus apostolicæ Sedis ordinationi subjacebunt, qui propinqui sunt annue idibus mensis maii, sanctorum Petri et Pauli liminibus præsententur, omni occasione seposita; qui vero de longinquo, juxta chirographum suum impleant*, c. 4, dans Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 382. Les anciens papes profitaient de ces visites pour tenir leurs synodes.

A quel moment l'obligation s'étendit-elle au reste de l'Occident, il est malaisé de l'apercevoir. Vraisemblablement, les évêques non italiens contractèrent volontairement l'habitude de venir à Rome, voir le souverain pontife et prier près des reliques des apôtres : habitude fort irrégulière, du reste, et fondé sur de simples considérations de convenance et de piété. Grégoire VII y vit un moyen de resserrer les liens qui unissaient l'épiscopat au Saint-Siège et il ne manqua pas d'insister fréquemment, auprès de divers évêques, pour qu'ils ne missent pas entre leurs visites d'intervalles trop longs. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, IIe partie, l. III, c. XLII, éd. cit., t. V, p. 197. Cette obligation figure parmi celles auxquelles les évêques nouvellement promus s'engageaient par serment, d'après le droit des *décrétales*, l. II, tit. XXIV, *de jurejurando*, c. 4. Le texte du serment en question n'est certainement pas de Grégoire III, auquel la rubrique l'attribue; mais, pour que saint Raymond de Pennafort n'hésitât pas à lui reconnaître une pareille origine, au moins fallait-il qu'à son époque il passât pour fort ancien. Au témoignage de Pascal II, même les archevêques occidentaux les plus éloignés de Rome s'acquittaient chaque année de la visite *ad limina*, dans les premières années du XIIe siècle, au moins par procureur : *Numquid non ultra vos Saxones Danique consistunt? Et tamen eorum metropolitani et idem juramentum asserunt, et legatos Sedis apostolicæ honorifice tractant et in suis necessitatibus adjuvant et Apostolorum limina per legatos suos non tantum per triennium sed annis singulis visitant. Decret. Greg.* IX, l. I, tit. VI, *de electione et electi potestate*, c. 4, in fin. *(pars decisa).*

Il semble bien qu'au XVIe siècle ces visites étaient, sinon tombées en désuétude, au moins devenues fort irrégulières. Dans sa constitution *Romanus pontifex*, du 20 décembre 1585, Sixte-Quint, qui constate cet état de choses et le déplore, les rendit obligatoires et en détermina la fréquence. P. Gasparri, *op. cit.*, t. I, p. 277, n. 3 et 6. Ce texte nous paraît le premier qui ait véritablement imposé à tout l'épiscopat latin des

voyages périodiques à Rome, comportant l'exposé au pape de la situation des diocèses.

Dans le droit d'aujourd'hui, les deux obligations se confondent, au moins pratiquement, pour les évêques d'Europe; ils doivent, tous les cinq ans, venir à Rome et fournir leur rapport. Mais pour ceux qui habitent au delà des mers, elles sont tout à fait distinctes : il leur suffit d'entreprendre le voyage tous les dix ans; mais ils restent obligés comme les autres au rapport quinquennal, can. 341.

Les évêques présentent leurs relations suivant un tour de rôle fixé par décret de la Consistoriale en date du 31 décembre 1909, *Acta ap. Sed.*, t. II, p. 17; cf. Code, can. 340, § 2. Étant bien entendu que l'on prend comme point de départ le 1[er] janvier 1911 et que les petites îles suivent le sort des pays principaux mentionnés par le texte, le roulement est ainsi établi : première année, les évêques d'Italie, de Corse, de Sardaigne, de Sicile et de Malte; deuxième année, ceux d'Espagne, de Portugal, de France, de Belgique, de Hollande, d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande; troisième année, ceux du reste de l'Europe; quatrième année, ceux des deux Amériques; cinquième année, ceux d'Afrique, d'Asie et d'Australie. Cette dernière année, malgré l'étendue des entités géographiques qui la concernent, n'est pas la plus chargée pour les bureaux de curie dont le rôle est d'étudier les rapports épiscopaux. Il s'agit, en effet, d'évêques proprement dits, et de rit latin, qui rendent leurs comptes à la Consistoriale. Or, en Afrique et en Asie, les prélats de cette qualité sont assez peu nombreux, les catholiques qui n'appartiennent pas à des rits orientaux y relevant surtout de la juridiction de la Propagande, préposée aux territoires de missions. Celle-ci a réglé le mécanisme de la présentation des rapports, pour les Ordinaires soumis à sa compétence, dans une lettre encyclique datée du jour de Pâques 1922. *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 287.

Les évêques ne gardent point, pour leur relation quinquennale, l'initiative du plan ou le choix des matières. Un premier questionnaire fut rédigé à leur intention par la Congrégation du concile, en 1725, sur l'ordre de Benoît XIII. On peut en voir le texte en appendice du *De synodo diœcesana* de Benoît XIV. Peu après la réorganisation de la curie par Pie X, la Consistoriale, à qui passait l'examen des rapports épiscopaux, en publia un second, dans son décret du 31 décembre 1909, *Acta ap. Sed.*, t. II, p. 17 : c'est lui que visait le Code en 1917, quand il imposait aux évêques de rédiger leur relation *secundum formam ab apostolica Sede datam.* Mais un nouveau ne tarda pas à paraître, émanant de la même congrégation. Il porte la date du 4 novembre 1918, et est encore en vigueur aujourd'hui. *Acta ap. Sed.*, t. X, p. 487.

Mieux que rien autre, un rapide aperçu de ce document montrera l'absolue dépendance de l'épiscopat latin vis-à-vis du Saint-Siège; pas le moindre recoin de l'administration diocésaine qui échappe à la vigilance pontificale. Le questionnaire comprend douze chapitres, précédés de trois alinéas contenant des dispositions générales; l'une d'elles est que chaque évêque devra répondre, la première fois, de façon absolument complète, mais que, les autres fois, il pourra se dispenser de répéter les indications concernant la situation matérielle du diocèse, et se borner à mentionner les changements éventuels.

Chap. I. *Généralités* sur l'état matériel des personnes et des lieux : nom, âge, lieu d'origine, date de consécration et de prise de possession de l'évêque, son adresse postale exacte; historique succinct du diocèse, ses privilèges principaux, son étendue, son climat, la langue que parlent ses habitants; chiffre de la population, principaux centres, proportion des catholiques et des membres de sectes dissidentes; nombre d'archiprêtrés, de doyennés, de paroisses, de prêtres séculiers, de séminaristes, de religieux, hommes et femmes, par congrégations.

Chap. II. *Temporel :* sous quel régime civil se trouve la propriété ecclésiastique, et de quelles ressources vit le clergé? L'évêque possède-t-il un conseil d'administration et prend-il ses avis? De quels membres se compose-t-il? Les églises ont-elles elles-mêmes des administrateurs? Observe-t-on les lois canoniques touchant les registres de recettes et de dépenses, l'engagement des procès, les achats, ventes et contrats? Comment sont réglées les offrandes, les quêtes, les honoraires des messes? Existe-t-il un inventaire régulier des biens meubles et immeubles appartenant à chaque personne morale du diocèse? Par quels moyens obvie-t-on au danger de pertes ou de fuites à la mort des curés et autres administrateurs? En quel état se trouvent les archives de l'évêché? A quelle date commencent-elles? Les établissements particuliers ont-ils les leurs, et prennent-t-ils soin de déposer à l'évêché un double de leur catalogue?

Chap. III. *Foi et culte :* erreurs et superstitions répandues dans le diocèse; pénètrent-elles dans le clergé? De quelle liberté jouit le culte de la part des lois civiles et des éléments hostiles de la population? Dans quelle mesure observe-t-on les règles liturgiques? Y a-t-il des coutumes locales? Catalogue des œuvres d'art en matière de peinture, de sculpture, d'architecture. État des églises : sont-elles propres, suffisamment pourvues d'ornements, de linge, etc.? Quelles précautions a-t-on adoptées contre les dangers de profanation ou de vol?

Chap. IV. *L'évêque :* de quels revenus dispose-t-il comme tel, en immeubles, titres de rentes, casuel, offrandes, etc.; lui suffisent-ils? La résidence épiscopale, avec qui la partage-t-il? A-t-il imposé au diocèse quelques-unes des redevances autorisées par le droit? A-t-il des dettes, à titre d'évêque ou d'homme privé, et, dans l'hypothèse affirmative, quels moyens prend-il pour les éteindre? A son arrivée, a-t-il trouvé en ordre la gestion de la mense? Puis vient une longue série de questions sur la manière dont le prélat s'acquitte de chacune de ses obligations pastorales : résidence, célébration des pontificaux, enseignement par la plume et la parole, visites canoniques, confirmations, surveillance des fondations pieuses, des mœurs du clergé, etc. A combien de sujets a-t-il conféré les ordres majeurs pendant les cinq dernières années, et dans quelles conditions touchant les exigences du droit, notamment les études préalables? Le nombre de ces ordinations suffit-il aux besoins du diocèse? Quelles mesures prend l'évêque touchant la délégation des pouvoirs de confesser, l'instruction catéchétique? Quelles relations entretient-il avec les pouvoirs civils, et arrive-t-il à maintenir comme il se doit sa juridiction épiscopale et sa dignité, les libertés et les immunités ecclésiastiques?

Chap. V. *La curie diocésaine :* état de ses locaux, tableau de ses revenus, liste de son personnel, y compris les juges et les examinateurs synodaux, les curés consulteurs et les censeurs de livres; appréciation sur les qualités et le travail du vicaire général et des principaux fonctionnaires.

Chap. VI. *Le séminaire :* s'il n'y en a pas, comment se recrute et se forme le jeune clergé? Si le diocèse en possède un, les petits et grands séminaristes y vivent-ils en sections séparées? Dans ce chapitre, l'évêque est invité à faire connaître la composition du personnel : professeurs, maîtres de discipline, directeurs spirituels, le nombre des élèves, l'état des bâtiments et de la maison de campagne, la situation économique; à donner des renseignements sur la piété, les études, la discipline, les expulsions s'il y en a eu, la contribution que

cet établissement fournit aux instituts d'enseignement supérieur approuvés par le Saint-Siège; á indiquer les améliorations que l'on pourrait apporter á l'état de choses actuel. Il convient d'ajouter que les évêques sont obligés, en outre, depuis 1924, d'adresser tous les trois ans à la Congrégation des séminaires et universités un rapport spécial, contenant des indications plus circonstanciées encore que celles qu'exige la Consistoriale. Et même, s'ils adoptaient dans leur grand séminaire, entre deux relations triennales, un nouveau manuel de philosophie, de théologie, de droit canonique ou d'Écriture sainte, ils devraient immédiatement en référer á Rome. Décret de la S. Congr. des séminaires et universités, du 2 février 1924, *Acta ap. Sed.*, t. XVII, p. 547.

Chap. VII. *Le clergé en général :* a-t-il de quoi vivre décemment? Pour les infirmes et les vieillards, dispose-t-on d'une maison de retraite ou d'une caisse destinée à leur fournir des subsides? Existe-t-il un établissement affecté aux exercices spirituels? une maison de pénitence? Passant en revue chacun des canons du code de droit canonique relatifs aux obligations des clercs, la Consistoriale veut savoir si, et avec quel succès, l'évêque se préoccupe d'en assurer l'observation. Elle demande des renseignements spéciaux sur les membres du clergé qui déploieraient éventuellement leur activité dans un domaine exceptionnel : l'évêque a-t-il permis à quelqu'un de s'occuper de banques, de coopératives, de caisses rurales, etc.? pour quelles raisons? et celles-ci subsistent-elles encore? S'il s'agit de banques, comment s'est-il assuré qu'elles étaient solides et que l'on n'avait pas à craindre une déconfiture, préjudiciable au bon renom du clergé? Y a-t-il, dans le diocèse, des prêtres qui s'occupent de journalisme, à titre de directeurs ou de rédacteurs, même occasionnels? en vertu de quelle autorisation? pour quelle utilité? Y a-t-il des clercs, prêtres ou autres, qui donnent du scandale en lisant des publications malséantes, journaux, revues ou livres? qui se mêlent indûment aux luttes politiques ou municipales? qui aient été réduits à l'état laïc ou aient fait défection? Sur quelques points, l'évêque doit même donner des noms propres : si, par exemple, certains clercs se permettaient de graves irrévérences envers lui ou le Saint-Siège, ou s'il avait dû porter, pour quelque raison que ce soit, des peines canoniques graves. Il doit dire, également, s'il éprouve des difficultés à faire accepter les emplois qu'il propose, si certains sujets, qui pourraient rendre service, ne préférent pas s'obstiner á rester oisifs.

Chap. VIII. *Le chapitre :* sa composition, en chanoines, en dignités; des bénéficiers mineurs y sont-ils attachés, et en quel nombre? Les chanoines honoraires; les ressources capitulaires : a-t-on introduit les distributions manuelles et le pointage des présences? Existe-t-il, conformément au droit, un théologal et un pénitencier, et s'acquittent-ils de leur charge? Fidélité du chapitre á ses occupations d'ordre liturgique, son attitude à l'égard de l'évêque, etc.

Chap. IX. *Doyens et curés :* manière dont les premiers remplissent leur rôle de surveillants; peut-on donner des curés à toutes les paroisses? Ceux-ci arrivent-ils á vivre sans trop de gêne? D'où leur viennent leurs ressources : immeubles, traitement, casuel, offrandes? Si chaque curé n'a pas un presbytére décent, au moins loué, se préoccupe-t-on d'améliorer cet état de choses? et avec quel espoir de succès? Y a-t-il des paroisses dont le curé soit amovible? en quel nombre, et pourquoi? Des paroisses unies à une personne morale, chapitre, couvent? soumises au droit de patronat? Comment se comportent les curés sous le rapport de la résidence, de la célébration de la messe *pro populo*, du soin des malades, de la préservation de la foi, des œuvres de piété et de charité, de la prédication, des catéchismes, de l'administration des sacrements? Et pour chacun de ceux-ci le questionnaire demande des détails circonstanciés. Un dernier paragraphe est relatif aux vicaires.

Chap. X. *Les religieux :* L'ordinaire a-t-il fait la visite quinquennale de toutes les maisons religieuses de son diocèse et qu'y a-t-il remarqué de saillant? Se trouve-t-il des religieux vivant hors de leur couvent, seuls ou chez des laïcs, et pour quelles raisons? qu'en dit-on? quelle utilité présente cette anomalie? — S'il y a des mendiants, observent-ils la discrétion prescrite par le droit? L'évêque a-t-il constaté des inconvénients sous ce rapport? a-t-il des remarques à formuler à ce sujet? — S'il existe des congrégations de droit diocésain, ou des sociétés d'hommes ou de femmes menant la vie de communauté sans vœux de religion, la Consistoriale veut savoir le nom de ces instituts, leur but, le chiffre de leurs membres, les services qu'ils rendent, et tout ce que l'évêque jugera utile de dire en outre à leur propos. — Trouve-t-il, du côté des religieux établis sur son territoire, des obstacles à l'exercice de son autorité? Il signalera la façon dont vivent les membres de communautés d'hommes, engagés dans les ordres sacrés, qui ont quitté leur institut par suite d'exclaustration, de sécularisation ou d'expulsion. Il s'étendra particulièrement sur les communautés de femmes : y observe-t-on bien les règles canoniques touchant le noviciat, la profession, la clôture, les confesseurs, la gestion des biens temporels? A quoi s'occupent les sœurs des congrégations actives, et avec quel profit pour le bien général? Si quelques-unes vont soigner les malades á domicile, ou prêtent leur concours dans les hôpitaux, séminaires ou autres établissements d'hommes, quelles précautions prend-on pour obvier aux dangers inhérents á de telles situations? N'a-t-on eu à déplorer, en fait, aucune misére morale?

Chap. XI. *Le peuple des fidèles.* Pour répondre pertinemment aux questions posées dans ce chapitre, il faut que l'évêque posséde déjà de son troupeau une connaissance bien approfondie. On lui demande, en effet, des renseignements sur « les mœurs en général » de ses diocésains, sur la vie chrétienne au sein de la famille, la participation aux actes publics de culte dans les villes et dans les campagnes, si la religion est en surface ou en profondeur, faite de piété vraie ou de simple attachement à des cérémonies extérieures : et il doit marquer les différences qui peuvent se relever d'une partie à l'autre du diocése. Que fait-on pour soutenir ou redresser l'esprit chrétien là où il fléchit ou dévie? Quelle est l'attitude des populations à l'égard du clergé, de l'évêque, du pape? Comment observent-elles la loi du dimanche, celle de l'abstinence et du jeûne, du prompt baptême des enfants, de la communion pascale? Quel est le pourcentage des catholiques déclarés qui ne font pas leurs Pâques? En est-il qui reculent devant les derniers sacrements? Constate-t-on des enterrements civils, des crémations, et dans quelles proportions? Ne faudrait-il pas les attribuer, en partie, à une trop grande exigence des tarifs diocésains? Proportion des mariages civils, des unions libres, des divorces. Les lois touchant la sainteté du mariage sont-elles observées, et que fait-on pour en restaurer, au besoin, le respect? Proportion et résultats des mariages mixtes, dans les pays de confessions mêlées. Dans les familles, les parents se préoccupent-ils de l'éducation chrétienne des enfants? L'enseignement religieux se donne-t-il dans les écoles publiques? Sinon, le clergé et le peuple s'attachent-ils á ouvrir des écoles libres? État matériel et moral de ces écoles, là où elles existent : d'où viennent les ressources, qui les fréquente, quels résultats obtiennent-elles? Les œuvres postscolaires pour jeunes garçons et jeunes filles. Et pour les adultes, a-t-on des confréries, des tiers ordres, des asso-

ciations, des groupements catholiques à tendances sociales, d'ouvriers, de paysans? des asiles, des ateliers, des ouvroirs? Quel esprit les anime? Suivent-ils docilement les directions données par le Saint-Siège, par l'évêque? Quels bienfaits matériels et moraux procurent-ils? Quels moyens prend-on pour combattre la mauvaise presse? Y a-t-il des loges maçonniques dans le diocèse, quelle activité antireligieuse déploient-elles, et que leur oppose-t-on? De même pour les organisations socialistes. Les catholiques ont-ils conscience de leurs devoirs politiques?

Chap. XII. *Jugement synthétique sur l'état du diocèse.* Dans ce chapitre final l'évêque doit, s'il s'agit de son premier rapport, exposer son point de vue personnel sur la situation matérielle et morale de son église, dire ses espoirs, ses craintes. Les autres fois, il s'attachera surtout à signaler les progrès ou les reculs et à en démêler les causes. Il indiquera en outre quels moyens pratiques il a pris pour obéir aux suggestions ou aux ordres donnés par la Consistoriale à la suite du rapport précédent et les effets que ces mesures ont obtenus.

Les relations quinquennales font l'objet d'un premier examen de la part des fonctionnaires de la Consistoriale. Si elles n'offrent rien d'anormal, un des rédacteurs ou *minutanti* réunit toutes celles d'une même province ecclésiastique et en fait un résumé à l'intention de l'assemblée plénière des cardinaux de cette congrégation. Si quelqu'une revêt un caractère de spéciale importance et nécessite une étude plus attentive, les Éminences s'en occupent à part.

Sur les points qui lui paraissent défectueux, ou sur lesquels il lui semble préférable que l'Ordinaire modifie sa ligne de conduite, la Consistoriale formule des *desiderata* ou impose d'autorité des changements; et nous avons vu que l'évêque devait expliquer, dans son rapport suivant, dans quelles mesures il en avait tenu compte. Dans les cas particulièrement embrouillés, délicats, urgents, la congrégation recourt à l'envoi de visiteurs apostoliques, personnages de confiance, choisis par elle en secret, arrivant de Rome souvent à l'improviste, avec des pouvoirs étendus d'enquêteurs et même d'exécuteurs. S'ils ne prennent pas sur place les mesures qu'ils estiment utiles, le rapport qu'ils présentent à leur retour les provoque à coup sûr, et la Consistoriale n'a pas l'habitude, quand elle poursuit quelque redressement, de rester sur des échecs. Cf. *Ordo servandus in sacris congreg., tribun., officiis Rom. Curiale; Normæ peculiares*, c. VII, art. 2. *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 83.

Toutes les questions de quelque importance, dans ce domaine comme dans les autres, viennent jusqu'à la personne du pape. Const. *Sapienti consilio*, dans *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 18. A cet effet, le secrétaire de la Consistoriale voit chaque semaine le Saint-Père; de tous les chefs de service, c'est ce cardinal, avec le secrétaire d'État, qui a les audiences fixes les plus fréquentes.

L'on comprend aisément qu'avec une organisation aussi minutieusement réglée, le pape ne soit point seulement le chef hiérarchique nominal, mais bien le gouverneur effectif de l'Église catholique : au moins de l'Église latine; nous verrons plus loin ses relations avec les communautés orientales. N'échappent à la direction des évêques, en effet, contrôlée par la Consistoriale, que les grands instituts religieux. Or, eux aussi, comme le montrera l'art. RELIGIEUX, dépendent de Rome de la façon la plus étroite. Une congrégation spéciale leur est préposée, et les supérieurs doivent lui fournir, tout comme les évêques à la Consistoriale, des rapports circonstanciés sur les groupes qu'ils dirigent. Cf. *Decretum de quinquennali relatione a religionibus facienda*, du 8 mars 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 161, et le formulaire imposé aux supérieurs de congrégations à vœux simples, *ibid.*, p. 278.

III. LA DIPLOMATIE PONTIFICALE. — Les catholiques ne vivent pas en dehors de la société civile; ils appartiennent à des nations dont les lois peuvent respecter et même favoriser, ou au contraire entraver, leur liberté religieuse; l'interprétation et l'application de certaines de ces lois est susceptible de varier, à leur égard, suivant les dispositions des gouvernements. Il est donc naturel, et souhaitable, que les deux pouvoirs auxquels ils obéissent, le pape et leur État respectif, entretiennent des rapports suivis. A l'heure actuelle, des relations diplomatiques officielles existent entre le Saint-Siège et un très grand nombre de pays, même où les catholiques ne forment pas la majorité de la population. Dans d'autres contrées, la présence d'agents pontificaux dépourvus de caractère diplomatique, mais résidant en permanence, assure une liaison de fait qui n'est pas nécessairement moins efficace.

L'on répète fréquemment que les nonces modernes dérivent des anciens apocrisiaires, ou *responsales*, que les papes entretenaient, aux Ve, VIe et VIIe siècles, auprès des empereurs de Byzance. Il ne manque pas, sans doute, d'une certaine analogie entre les deux institutions; mais il ne faudrait pas vouloir la pousser trop loin. En outre, il n'existe entre elles aucun lien de dépendance et plusieurs siècles séparent la disparition de l'une de la naissance de l'autre.

L'origine des nonciatures permanentes, assez bien étudiée il y a quelques années, est quelque chose de fort complexe. Non seulement les premières n'apparurent point à la même époque, mais elles résultèrent, suivant les pays, de la transformation d'entités assez diverses. P. Richard, *Origines de la nonciature de France*, dans la *Revue des questions historiques*, 1905, p. 103-147; *Origines des nonciatures permanentes*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1906, p. 52-70, 317-338; H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes jusqu'en 1648*, Helsinki, 1910, in-8°. (Chacune de ces études renvoie à un certain nombre de travaux antérieurs, qu'elles utilisent et dépassent.)

1. ORIGINES DES AMBASSADES PERMANENTES. — L'usage des ambassades permanentes ne s'est pas introduit sans beaucoup de tâtonnements. Jusqu'au milieu du XVe siècle, les gouvernements européens ne connurent pas d'autre moyen officiel d'entretenir entre eux des rapports que les envoyés extraordinaires, chargés d'une mission nettement limitée. A partir de 1450 environ, le séjour de ces émissaires, auparavant très court, commença de se prolonger davantage. C'est l'époque des grandes découvertes maritimes, source de nombreuses compétitions d'intérêts; les Ottomans, établis à Constantinople, deviennent pour les nations occidentales un constant sujet de soucis; entre les États dès lors constitués commencent de longues et fréquentes guerres, imposant la nécessité de chercher des appuis ou de s'assurer des neutralités. Comme les communications sont difficiles et que les voyages d'une mission obligatoirement assez fastueuse coûtent fort cher, l'augmentation et la complexité des affaires à traiter provoquent l'abandon des ambassades à objet trop restreint; les gouvernements s'habituent à laisser leurs envoyés dans le pays qu'ils ont rejoint aussi longtemps que les mêmes circonstances imposent la nécessité de négociations suivies; entre ces agents et les chefs de leur État un courrier suffit à maintenir le contact. Mais les périodes d'activité politique exceptionnelle deviennent elles-mêmes de plus en plus rapprochées : comme conséquence, les ambassades finissent par se succéder presque sans interruption, au moins dans certaines capitales où se nouent avec plus d'intensité les intrigues internationales. Ainsi, dans plusieurs États, l'institution des ambassades permanentes est née. Mais elle existe en fait seulement.

De sérieux obstacles empêcheront longtemps qu'elle

ne reçoive une consécration officielle et ne se généralise. En effet, ouvertement, les ambassadeurs travaillent à favoriser les bons rapports de pays à pays; mais, du fait qu'ils séjournent longtemps dans un même milieu étranger et arrivent à le connaître, ils sont amenés, par la force des choses, à jouer un autre rôle : celui de renseigner leur propre gouvernement sur les actes, les intentions et les ressources de la puissance près de laquelle ils sont accrédités; ils peuvent devenir des centres d'espionnage et, le cas échéant, d'intrigues. Sans doute, l'espoir de jouir d'avantages corrélatifs pouvait atténuer les répugnances que ce danger, bien connu, provoquait : il n'arrivait pas à les anéantir. L'institution des ambassades permanentes ne devint chose officielle que lorsque s'accrédita cette idée, ingénieuse et un peu paradoxale, que l'envoi d'agents nommés à titre fixe constituait un hommage au chef d'État qui les recevait. Dès lors, le point d'honneur l'emportant sur la crainte, les ambassadeurs étrangers permanents furent plutôt souhaités qu'appréhendés. Mais cette idée ne prévalut qu'assez tard, pas avant le XVI[e] siècle.

De ce chef, il reste malaisé de fixer une date à l'apparition de la représentation diplomatique. Celle-ci s'introduisit de fait, dans chaque État, suivant les besoins du moment. L'initiative partit de Venise, qui, déjà en 1445, entretenait des agents permanents à Rome, à Milan, à Naples, à Florence. Milan suivit, et Florence. En 1463, un représentant milanais des Sforza résidait en France. Cf. A. von Reumont, *Della diplomazia italiana del secolo XIII al XVI*, Florence, 1857. (Cette édition italienne est beaucoup plus riche en documents que l'édition allemande de 1853, t. I des *Beiträge zur italienischen Geschichte.*)

II. FORMATION DES NONCIATURES PERMANENTES. —Moins que personne, le pape ne pouvait se tenir à l'écart du mouvement qui portait les souverains à entretenir entre eux des rapports continus. A la vue des Turcs prenant pied en Bosnie et en Herzégovine, le chef de la chrétienté apercevait clairement la nécessité d'unir les princes catholiques pour tourner leurs forces contre l'infidèle. En outre, le concile de Bâle, à la suite du Grand Schisme, avait porté au prestige du Siège apostolique des coups assez rudes pour que les pontifes du milieu du XV[e] siècle sentissent le besoin, pour le restaurer, de patientes et laborieuses négociations.

Mais la situation du Saint-Siège différait considérablement de celle des gouvernements séculiers. Qu'on le veuille ou non, un représentant du pape sur un territoire quelconque sera toujours autre chose qu'un simple ambassadeur. Ce dernier représente un souverain qui ne jouit d'aucun pouvoir hors de ses propres États; en outre, il ne s'occupe que de questions purement politiques. Le pape, lui, était sans doute un monarque italien, mais sa juridiction spirituelle s'étend sur les catholiques de tout l'univers; d'autre part, il possédait, un peu partout, d'abondantes sources de revenus temporels. Outre le domaine politique, qui ne pouvait pas lui être étranger, un mandataire pontifical nommé à titre fixe et pourvu de facultés générales aurait dû également déployer son activité sur le terrain ecclésiastique et sur celui des finances. Et de ce chef sa création se heurtait à de particulières susceptibilités. L'évolution de la diplomatie papale se produisit donc dans des conditions beaucoup plus délicates que celle de la diplomatie séculière, et les nonciatures permanentes ne purent s'établir qu'avec lenteur et circonspection. Sous le pontificat d'Alexandre VI (1492-1503), la plupart des puissances européennes, l'Empire, la France, l'Espagne, l'Angleterre, les États italiens, entretiennent en curie des agents qui se succèdent d'une façon régulière, par conséquent une véritable représentation diplomatique permanente, et en revanche on ne voit encore nulle part un service de nonces se remplaçant l'un l'autre avec continuité. P. Richard, *Origines des nonciatures permanentes*, *loc. cit.*, p. 56.

Aussi bien, la papauté connaissait depuis longtemps toute une gamme d'institutions qui lui permettaient de se passer d'ambassadeurs résidants avec moins de préjudice que les gouvernements séculiers, réduits aux seuls envoyés extraordinaires. Répétons-le : plusieurs d'entre elles ont contribué à la formation des nonciatures permanentes, et c'est ce qui rend les origines de celles-ci particulièrement embrouillées.

Dans la seconde moitié du XV[e] siècle, le Saint-Siège continue d'utiliser, lui aussi, les envoyés extraordinaires, légats *a latere*, émissaires de toute sorte qu'il charge, sous le nom de *nuntius*, d'*orator*, des besognes temporaires les plus variées. Leurs instructions les disent nommés *pro certis* ou *pro nonnullis negotiis*. Quelques-uns ont un rôle particulièrement difficile et long, les commissaires pour la croisade, envoyés pour travailler à rétablir la paix entre princes chrétiens et à recueillir les décimes destinées à financer la sainte expédition, *oratores et nuncii commissarii decimarum cruciatæ* : ce sont eux que l'on trouve à l'origine de la nonciature de France. P. Richard, *Origines de la nonciature de France*, *loc. cit.*, p. 105.

Mais, à côté de ces envoyés temporaires, voici deux catégories de dignitaires ou d'agents permanents, les uns investis d'un rôle ecclésiastique, les autres chargés d'une besogne financière. Les anciens primats ou vicaires apostoliques, dont Grégoire VII avait affaibli l'autorité avec tant de persévérance, avaient cédé le pas devant les légats *a latere ;* mais, la désignation personnelle de ceux-ci s'imposant avec moins de rigueur, après le triomphe de la réforme grégorienne, la papauté ne tarda pas à attacher le titre et la fonction de légat aux possesseurs de certains sièges épiscopaux. On eut ainsi des légats nés, qui ne différaient guère que de nom avec les anciens primats.

Quand la politique prit dans les préoccupations du Saint-Siège une place plus considérable et que les papes voulurent faire sentir leur action sur un autre terrain que celui de la discipline ecclésiastique, les dangers d'utiliser cette institution apparurent bien vite. Quel fond le gouvernement de l'Église pouvait-il bien faire sur des agents pour la plupart issus du pays où ils représentaient le pape, dépendant de leur propre souverain, appuyés par de puissants chapitres et de nombreuses relations? Mais, aussi, comment se passer d'eux? S'en tenir aux envoyés extraordinaires? Les légats nés les supportaient souvent impatiemment. Cf. P. Richard, *Origines de la nonciature de France*, *loc. cit.*, p. 108, 134; H. Biaudet, *op. cit.*, p. 11, note 2. Du reste, ils connaissaient mal la situation d'un pays qu'ils ne faisaient guère qu'apercevoir.

Or, le Saint-Siège avait sous la main, sur place, d'autres agents permanents, les collecteurs de la Chambre apostolique. Il semblerait, à première vue, que ces obscurs fonctionnaires du fisc pontifical n'eussent dû jouer aucun rôle dans le développement de la diplomatie romaine. En réalité, il en fut tout autrement et la plupart des nonciatures permanentes du XVI[e] siècle ne furent que la transformation d'une « collectorie ».

Dans certains pays cohabitaient plusieurs collecteurs, dont la juridiction s'étendait sur un groupe de provinces et chevauchait parfois les frontières politiques. En France, par exemple, le collecteur de Tours avait dans son ressort le duché de Bretagne, et celui de Lyon le territoire de la Savoie. Le Saint-Siège pouvait difficilement confier à de tels agents des missions diplomatiques. Mais ailleurs la circonscription fiscale se calquait sur l'État lui-même et le collecteur résidait à proximité du souverain. Rien n'empêchait le pape de le munir de facultés pour qu'il traitât d'autres affaires que celles de la Chambre apostolique. Sans doute, ce

personnel se recrutait généralement parmi les curiaux originaires du pays où on les envoyait; mais ce n'était point là une règle et l'on pouvait également choisir des collecteurs d'origine italienne. Nommés à poste fixe, résidant longtemps sur le même territoire, ils étaient à même de connaître leur milieu. Presque toujours mal vus, comme la plupart des percepteurs d'impôts, il n'y avait guère à craindre qu'ils fussent amenés à trahir les intérêts du Saint-Siège. Ainsi les nonciatures d'Espagne, par exemple, de Venise, de Portugal, de Naples, de Pologne, d'Angleterre, s'ébauchèrent avec les pouvoirs cumulés d'un *nuntius et collector*, qui devint purement et simplement nonce résidant quand les collectories disparurent. Richard, *Origines des nonciatures permanentes*, *loc. cit.*, p. 56, 319; H. Biaudet, *op. cit.*, p. 9.

En Allemagne, l'ombrageuse puissance des légats nés rendit l'établissement d'une nonciature permanente particulièrement délicate. Le Saint-Siège se risqua tout d'abord à maintenir un représentant près de la *personne* de l'empereur, sans lui confier aucune juridiction territoriale. Ce poste donna plus tard naissance à la nonciature d'Autriche. Quant aux provinces rhénanes, où dominaient les grands électeurs ecclésiastiques, il fallut se contenter d'agents extraordinaires, jusqu'au jour où le scandaleux mariage et le passage au luthéranisme de l'archevêque de Cologne, Gebhardt von Truchsess, en 1582, fournit à Grégoire XIII l'occasion d'imposer d'autorité la présence à Cologne d'un nonce permanent muni des pouvoirs les plus étendus. H. Biaudet, *op. cit.*, p. 12.

Des nonces commencent à résider auprès des cantons suisses à partir de l'alliance conclue par Jules II avec les confédérés, grâce à laquelle ceux-ci devaient fournir au pape les soldats nécessaires à sa garde (1510). Ils furent tout d'abord des sortes d'agents recruteurs. P. Richard, *loc. cit.*, p. 337.

Les nonciatures permanentes ont donc, ce qui précède le montre assez, les origines les plus diverses. On fait quelquefois honneur à Léon X de les avoir créées. Il serait plus juste de dire que le fils de Laurent le Magnifique fut le principal organisateur de la diplomatie pontificale. Sans doute, il multiplia les nonces et prolongea la durée habituelle de leur mission; mais certaines nonciatures permanentes existaient déjà, en somme, avant son pontificat : celles de Venise, d'Espagne, de Suisse; et, dans les postes qu'il créa, les agents ne se succédèrent pas toujours, dans la suite, avec régularité.

Ce qui caractérise les nonciatures modernes, c'est la continuité dans la série de leurs titulaires, et c'est le fait que le pape envoie ceux-ci pour résider, les accréditant pour négocier non point telle affaire spéciale, mais toutes celles qui peuvent, éventuellement, intéresser le Saint-Siège. Or une telle institution n'a mûri que peu à peu. Dans certains pays, les envoyés pontificaux se succédèrent longtemps sans interruption : dans d'autres, les missions se prolongèrent plusieurs années, avec un caractère d'universalité dans les pouvoirs des agents. De ce chef, des bureaux, un service de correspondance avec Rome, des moyens d'information s'organisèrent, dans tout le pays : mais, tout cela, plutôt exigé par les circonstances qu'en vertu d'une volonté réfléchie du Saint-Siège.

C'est seulement dans la seconde moitié du XVIe siècle que l'institution prit son essor. La Réforme protestante et le concile de Trente imposèrent à la papauté, bon gré mal gré, dans le domaine des relations internationales, un changement d'orientation. Au temps d'Alexandre VI, de Jules II, de Léon X, les papes avaient pu poursuivre surtout une politique de souverains italiens, excitant au besoin les uns contre les autres les princes chrétiens, dans le but de fortifier leur propre situation territoriale. Dans la seconde moitié du XVIe siècle, au contraire, Rome devint, par la force des choses, le centre de la défense catholique. Il fallut au Saint-Siège, dans tous les pays qui n'avaient point fait défection, des mandataires fixes, capables de représenter l'autorité pontificale, de renseigner la curie sur les idées et les événements, d'intervenir sans retard pour barrer la route aux progrès de l'hérésie, de travailler à la mise en pratique des décisions conciliaires. La papauté se détachant des intrigues séculières pour entrer résolument dans la voie d'une politique ecclésiastique, l'institution des nonciatures cessa de subir les fluctuations précédemment imposées par les vues personnelles de chaque pape; elle cessa aussi d'être tiraillée entre les tendances vers une diplomatie nouvelle, manifestées par certains papes, et les répugnances conservatrices de la curie, fidèle aux anciens errements. Elle put donc être organisée de façon définitive. Ainsi, déjà ébauchée sous Alexandre VI et sous Jules II, perfectionnée sous Léon X, elle obtint son achèvement et sa consolidation des pontificats de Pie IV et surtout de Grégoire XIII (1572-1585). H. Biaudet, *op. cit.*, p. 23-33; cf. P. Richard, *loc. cit.*, p. 338.

A la mort de ce dernier pape, non seulement les nonciatures existent que connaîtront le XVIIe et le XVIIIe siècle, mais des traditions s'établissent — non point inviolables, sans doute, mais maintenues plus tard dans leurs grandes lignes et leur esprit — concernant le choix des nonces, leur hiérarchie, leurs pouvoirs, leurs émoluments, la durée de leur mission. On choisit les nonces, sauf de rares exceptions, parmi les évêques ou les archevêques; ils sont italiens; on ne les recrute pas n'importe où, mais ordinairement ils font carrière dans la diplomatie, commencent dans les emplois inférieurs pour s'élever aux postes plus importants; ils passent des petites aux grandes nonciatures, car déjà les pays sont classés; ils reçoivent un traitement fixe, variant avec les nonciatures, mais indépendant des ressources personnelles; non seulement ils sont accrédités près du chef de l'État, mais ils jouissent, au point de vue de la juridiction ecclésiastique, de prérogatives déterminées. H. Biaudet, *op. cit.*, p. 33-90.

III. ÉTAT GÉOGRAPHIQUE DES NONCIATURES. — A la fin du pontificat de Grégoire XIII, époque où l'institution apparaît définitivement organisée, on constate la présence de nonces permanents en Pologne, à Venise, en Savoie, à Naples, à Florence, en Espagne, en Portugal, en France, auprès de l'empereur, en Allemagne (résidence à Gratz) dans les pays rhénans (résidence à Cologne), en Suisse. Avant le XIXe siècle, il ne s'en créera que deux nouvelles, en Flandre (1596) et en Bavière (1783). En revanche, plusieurs disparaîtront : celle de Gratz, supprimée en 1621, celle de Cologne, dont le dernier titulaire, Annibale della Genga, le futur Léon XII, nommé en 1794, ne put prendre possession de son poste, à cause de l'occupation de la ville par les armées françaises; celle de Pologne, quand le royaume fut démembré; celles des pays italiens; celle de Suisse, à la suite d'une encyclique de Pie IX, mal accueillie par le conseil fédéral (1873); celle de France, enfin, la République ayant rompu les relations diplomatiques avec le Saint-Siège en 1905. Ainsi l'on pouvait, en 1910, établir de cette façon le bilan de la représentation diplomatique pontificale : plus que six nonciatures proprement dites, dont trois de première classe, que leurs titulaires ne quittent que pour entrer dans le Sacré Collège : celles d'Autriche, d'Espagne et de Portugal : et trois de seconde classe : celles de Belgique (l'ancienne nonciature de Flandre), de Bavière et du Brésil, tout récemment créée. Des agents diplomatiques d'un degré inférieur représentent en outre le Saint-Siège dans onze pays de l'Amérique latine : en

Argentine, au Paraguay et en Uruguay sous le nom d'internonces; en Bolivie, au Chili, en Colombie, dans l'Équateur, à Haïti, au Pérou, à Saint-Domingue et au Vénézuéla sous le nom de délégués apostoliques. Enfin, un chargé d'affaires, résidant à La Haye, sert à assurer les relations à la fois avec la Hollande et avec le Luxembourg. H. Biaudet, *op. cit.*, p. 28-29, 37-38.

Aujourd'hui, vingt ans après, nous constatons que le chiffre des ambassadeurs du Saint-Siège a doublé. En effet, le pape entretient une représentaton diplomatique auprès de *trente-cinq* États : des nonces apostoliques proprement dits en Allemagne, en Argentine, en Autriche, en Bavière, en Belgique, en Bolivie, au Brésil, au Chili, en Colombie, en Espagne, en France, en Hongrie, en Irlande, en Italie, en Lettonie, en Lithuanie, au Paraguay, au Pérou, en Pologne, en Portugal, en Prusse, en Roumanie, en Suisse, en Tchécoslovaquie, au Vénézuéla, en Yougoslavie; un chargé d'affaires dans la république de Libéria; des internonces en Hollande, dans le grand-duché de Luxembourg, en Amérique centrale, où le même diplomate, qui réside ordinairement à San-José de Costa Rica, représente le Saint-Siège auprès des cinq petites républiques de Costa-Rica, de Honduras, de Nicaragua, de Panama et de Salvador. *Annuario pontificio* de 1929, p. 529 (les nonciatures d'Irlande et d'Italie, qui ne figurent pas dans l'annuaire, ont été créées après la publication de celui-ci). En fait, c'est le même nonce qui représente le pape auprès du président de la république allemande et du gouvernement de l'État prussien : de même que l'ambassadeur d'Allemagne près le Saint-Siège est à la fois ministre de Prusse; mais, officiellement, il s'agit de postes distincts et leur titulaire présente doubles lettres de créance.

Tous ces nonces, internonces et chargés d'affaires sont des agents diplomatiques dans le plein sens du mot, accredités auprès des pouvoirs civils respectifs. Ils dépendent de la Secrétairerie d'État et jouent un rôle politique officiel, public.

Le titre de délégué apostolique est réservé, depuis 1916, aux représentants du pape à l'étranger auxquels le caractère diplomatique n'est pas officiellement reconnu, *Acta ap. Sed.*, t. VIII, p. 213. Leurs facultés sont d'ordre purement ecclésiastique : ce qui n'empêche pas ces agents d'entretenir, le plus souvent, des relations officieuses avec les gouvernements. Eux aussi, comme les nonces et les internonces, sont des archevêques titulaires. Six d'entre eux dépendent de la Consistoriale : ceux des Antilles, du Canada et Terre-Neuve, d'Esthonie, des Philippines, du Mexique, et des États-Unis; cinq relèvent de la Congrégation pour l'Église orientale : celui de Constantinople, celui d'Égypte, chargé à la fois de l'Érythrée et de l'Abyssinie, celui de Mésopotamie, Kurdistan et Arménie, ceux de Perse et de Syrie; enfin la Propagande en a huit sous sa juridiction : celui d'Afrique (résidence à Blœmfontein, dans la colonie anglaise d'Orange), ceux d'Australie, de Chine, du Japon, de Grèce, des Indes et de l'Indochine. *Annuario pontificio* de 1929, p. 533.

IV. POUVOIRS DES NONCES. — Les nonces et autres représentants diplomatiques du Saint-Siège jouent le rôle d'ambassadeurs et de ministres plénipotentiaires. Ils traitent avec les gouvernements respectifs les questions intéressant la situation de l'Église catholique dans les pays où ils se trouvent et toutes celles, de quelque nature qu'elles soient, que le pape les charge de négocier. Mais ils sont autre chose encore : ils exercent, sur le territoire à eux confié, des fonctions d'ordre ecclésiastique, et, à ce point de vue, les délégués apostoliques ne présentent avec eux aucune différence.

1° *Opposition à la juridiction des nonces.* — Si le rôle strictement diplomatique des nonces n'a jamais rencontré de sérieuse opposition, en revanche leurs prérogatives ecclésiastiques ont suscité d'ardentes controverses et se sont même heurtées, dans la pratique, à de vigoureuses résistances.

On se rappelle les noms de Marc-Antoine de Dominis, d'Edmond Richer, de Justin Fébronius, de Joseph-Valentin Eybel. M.-A. de Dominis, dans son *De republica ecclesiastica*, soutenait que l'Église n'avait pas une constitution monarchique, mais républicaine, que le rôle du pape n'était que celui d'un premier ministre et que les nonces ne pouvaient prétendre, hors de Rome, à aucune juridiction : ce ne sont que des ambassadeurs, disait-il, des *oratores*, et non pas des surveillants, *speculatores*. La Sorbonne condamna ces propositions en 1618, et la Faculté de théologie de Cologne y joignit ses propres censures. C'est à peu près la même théorie que patronnait E. Richer dans son *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, publié en 1611 et que condamnèrent, l'année suivante, les conciles provinciaux d'Aix et de Sens; la Sorbonne le blâma à son tour et déposa son auteur de la charge qu'il occupait de syndic de la Faculté. Fébronius, qui attribuait l'origine de la suprématie papale à l'influence des Fausses Décrétales et invitait l'Église à restaurer la hiérarchie dans sa pureté antique, *De statu Ecclesiæ et legitima potestate romani pontificis liber singularis*, 1763, refusait aux représentants du Saint-Siège, par voie de conséquence, le droit de s'immiscer dans la vie ecclésiastique des pays où ils résident. Son livre, qui provoqua en Europe une vive émotion, fut mis à l'Index par une série de quatre décrets, s'échelonnant de 1764 à 1773. L'ouvrage de J. V. Eybel, *Was is der Pabst ?* eut une publicité moins retentissante mais une influence locale plus profonde. L'auteur y déclarait notamment que les évêques ont exactement le même pouvoir que le pape; cependant, comme toute république a besoin d'un président pour en maintenir l'unité, le pape a le privilège de pouvoir exhorter les évêques à bien remplir leur mission et, au besoin, de suppléer à leur négligence; mais il ne peut intervenir dans les diocèses qu'en cas d'exceptionnelle nécessité. Ce livre fut solennellement condamné par un bref pontifical du 28 novembre 1786.

Tous ces traités révolutionnaires, plus ou moins dérivés les uns des autres, produisirent un effet pratique en 1788. Les électeurs de Trèves, de Cologne et de Mayence, ainsi que l'archevêque de Salzbourg, s'insurgèrent ouvertement contre la juridiction du nonce de Cologne, lui refusèrent obéissance, usurpèrent les pouvoirs dont il disposait, notamment le droit de dispenser des empêchements de mariage, et écrivirent à Pie VI pour le sommer de retirer son agent et protester contre toute nonciature. L'archevêque de Cologne s'inspirait ouvertement, dans sa lettre, des idées de Eybel : *Si officio archi-et-episcopali huc usque pro viribus a me satisfactum, nihilque intermissum fuit quod rectum Ecclesiarum mihi commissarum regimen exposcebat, urgentes illas causas subintrare non video quibus Sanctitati Vestræ, vi primatus a Deo instituti, jus competit, pro conservanda religionis unitate ac puritate, extraordinarios mittendi legatos ad Ecclesias ubi religionis necessitas id postulaverit ; si hoc, ut confido, non existit, multo minus me obligatum censeo ut nuntio jurisdictione et facultatibus instructo, in gravi potestatis meæ ordinariæ præjudicio, locum cedam, quem Christus, ut ibi vigilem, ut ibi laborem, mihi commisit* (page 173 de la réponse indiquée plus bas). Dans une circulaire adressée à ses suffragants, il condamnait ouvertement le principe même des nonciatures permanentes : « C'est une maxime incontestable, disait-il, et universellement reçue en fait, du droit ecclésiastico-politique, que le pape ne peut envoyer de légats dans les archevêchés et évêchés sinon en cas d'urgence,

c'est-à-dire pour conserver l'unité et la pureté de la religion catholique; en conséquence, les nonciatures permanentes et dotées de juridiction sont chose interdite. » *Ibid.*

L'affaire était des plus graves et fit grand bruit. Le pape ne jugea pas possible de répondre par une simple lettre ou par des mesures disciplinaires. Il envoya à chacun des quatre prélats un traité qui fut publié et dont la rédaction demanda dix mois de travail aux techniciens de la curie. La *Responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super nunciaturis apostolicis*, Rome, 1789, n'a pas moins, en effet, de 336 pages in-quarto. Pie VI s'y attache à démontrer, par tous les arguments historiques et juridiques possibles, les droits du Saint-Siège en matière de nonciature. Son livre est demeuré l'arsenal où, par la suite, tous les champions de la juridiction des nonces ont puisé leurs armes.

Il nous suffit de signaler ici ces discussions : au fond, elles se ramènent à la question plus vaste des pouvoirs du pape au titre d'évêque universel, et les développements sur cette matière seront mieux à leur place à l'article PRIMAUTÉ. Voir aussi art. DOMINIS (*Marc-Antoine de*) et FÉBRONIUS; E. Puyol, *Edmond Richer. Étude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVII*[e] *siècle*, 2 vol., Paris, 1876; *Pii papæ Sexti responsio... super nunciaturis apostolicis*, Rome, 1789; D. Bouix, *Tractatus de curia romana*, Paris, 1880, pars VI, *de legatis a latere, nuntiis, etc.*

Cependant, il convient d'insister un peu sur le cas de la nonciature de France : il est tout à fait spécial et ne se rattache aucunement aux conceptions dogmatiques. Les nonces accrédités auprès du roi très chrétien n'ont jamais exercé de juridiction ecclésiastique, et s'il y a eu parfois des difficultés à ce sujet entre Rome et Paris, elles ont porté sur des détails, non sur le principe. Le deuxième article de la loi organique du 8 avril 1802 est ainsi rédigé : « Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans la même autorisation (du gouvernement) exercer sur le sol français ou ailleurs aucune fonction relative aux affaires de l'Église gallicane. » Les polémistes ont souvent considéré cette décision comme un coup de force du premier Consul et une injure au Saint-Siège. C'est là une erreur. Sans doute, la forme de cet article s'apparente un peu à la littérature « sans-culotte »; mais le fond reste exactement dans la pure tradition de l'ancien régime.

Or, cette tradition n'a rien de commun avec les théories d'un Fébronius ou d'un Richer : nous avons vu l'accueil que reçut le *Libellus* de ce dernier; quant au premier, le clergé de France repoussa avec indignation, dans son assemblée générale de 1775, la prétention qu'il affichait de se rattacher au gallicanisme. Fébronius pouvait être sincère en revendiquant cette parenté, mais il se trompait, et trop d'historiens l'imitent et se méprennent sur la vraie nature du gallicanisme.

Ce qui caractérise les gallicans, au moins quand il s'agit des relations entre le Saint-Siège et la France, c'est que leur doctrine est particulariste au premier chef. Ils n'ont pas la prétention de réglementer spéculativement la quotité de juridiction qui revient à la puissance spirituelle et au pouvoir séculier. Ils ne s'occupent que de la France, laquelle, étant données les circonstances de son passé, est en possession, disent-ils, d'une législation canonique particulière qu'ils entendent maintenir. Il s'agit d'un droit public non point général, mais national. Un M.-A. de Dominis, un Richer, un Fébronius posent des principes universels, à prétentions illimitées dans l'espace, valables, à leurs yeux, pour toute la chrétienté. Rien de semblable pour les gallicans; ils ne s'occupent que des « Libertés et franchises » de leur propre Église, de la souveraineté et de l'indépendance des rois très chrétiens.

Et ils sont, de ce fait, éminemment conservateurs, alors que les théoriciens mentionnés plus haut font figure de révolutionnaires. Ils ne prétendent pas qu'il y a corruption du concept ecclésiastique et ne réclament aucune restauration; au contraire : étant donné un état de fait, existant, constatable, ils soutiennent, à défaut de textes difficiles à produire, que possession vaut titre. Dans leurs querelles contre Rome, ils plaident au possessoire, non pas au pétitoire. En ce qui concerne les nonces, ils constatent, ce que personne ne conteste, que ceux-ci appartiennent à la catégorie des légats, et ils affirment que la couronne de France a « dans ses chartes » la preuve suffisante qu'aucun légat pontifical ne doit exercer de juridiction ecclésiastique sur le territoire sans lettres patentes délivrées par le roi.

Telle était, au XVI[e], au XVII[e], au XVIII[e] siècle, l'idée que tout le monde admettait. Dans le *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France*, qui peut passer à juste titre pour une des collections officielles de l'Église gallicane, le t. VII (Paris, 1719) contient un chapitre *De l'autorité que les légats et les nonces de notre saint Père le pape peuvent exercer en France, en ce qui concerne la juridiction contentieuse, tant en premiere instance qu'en cause d'appel*, col. 1423 et sq. Or, on peut y lire ceci : « ... Les nonces de notre saint Père le pape entreprendraient aussi inutilement de s'établir juges des questions qui forment des procès en France entre les sujets du roi. Il est vrai qu'ils ont un tribunal et exercice de juridiction dans les provinces qui sont soumises à la discipline des décrétales et autres décrets de la discipline du concile de Trente... Cette discipline des décrétales et du concile est contraire à l'usage et aux maximes du roïaume. Les nonces du pape ne font autre fonction en France que d'ambassadeurs, et ne peuvent y en faire d'autres, ils n'ont aucun emploi que proche la personne du roi, et n'en peuvent avoir dans le roïaume. C'est ce que fit observer M. Omer Talon dans les remontrances qu'il fit au Parlement en qualité d'avocat général, le 15 mai 1647, contre une entreprise de l'archevêque d'Athènes, qui étoit alors nonce en France... Ce nonce avoit dit dans un certificat ou mandement, mis au bas d'une bulle, que l'original de cette bulle est demeuré dans les archives de sa nonciature. Le même magistrat représenta que cette manière de parler ne convient point à nos mœurs, et que le nonce du pape, non plus que les autres ambassadeurs des princes souverains, n'ont ni greffe, ni archives dans ce roïaume... Il y a eu des nonces qui ont entrepris de s'attribuer quelque exercice de juridiction; mais aussitôt que MM. les gens du roi en ont eu avis, ils en ont porté leurs plaintes au Parlement, et ces entreprises n'ont eu aucune suite. On peut voir dans plusieurs exemples l'attention de cette cour à maintenir ces anciennes maximes du roïaume. » Col. 1426.

Quoi qu'il en soit de la légitimité de cette attitude, contre laquelle ont protesté, au XIX[e] siècle, plusieurs canonistes français (p. ex. : Bouix, *Tractatus de curia romana*, p. 578) il est certain que les papes s'en accommodaient : eu égard, sans doute, à la nature toute spéciale de ses fondements, où n'entrait pour rien la doctrine sur la constitution de l'Église. Il était admis, en curie, que le nonce de France n'a aucune juridiction ecclésiastique. Un document publié en 1910 le montre à l'évidence. H. Biaudet, *Les nonciatures apostoliques permanentes*, pièce XII, p. 314. C'est un mémorandum de la Chancellerie, sorte de directoire à l'usage d'un nouveau nonce. A propos des fonctionnaires de la nonciature, on y lit ceci, que nous traduisons de l'italien :

« Le nonce n'a qu'un auditeur, qui sert pour recevoir les dépositions des témoins au sujet de ceux qui sont pourvus d'évêchés, abbayes, prieurés, commendes, etc. : étant donné qu'on fait pour cela deux procès, l'un *super statu Ecclesiæ*, l'autre *de vita et moribus* du candidat. Ces procès achevés sont envoyés à Rome par les parties en cause, dans le but d'obtenir l'expédition des bulles. Pour le reste, *comme le nonce n'a aucune juridiction en France*, ainsi n'a-t-il besoin d'aucun autre auxiliaire. »

Cette situation se traduisait dans la comptabilité de la curie : le nonce de France recevait de Rome un traitement fixe beaucoup plus élevé que ses collègues des autres pays, supérieur de moitié à celui du nonce qui venait, à ce point de vue, immédiatement après lui : en 1648, par exemple, 446 écus contre 300. Cela tenait à ce que l'exercice de leur juridiction assurait aux autres nonces un casuel, dont la prévision entrait en calcul; celui de Paris, au contraire, ne pouvait pas compter sur les *incerti*. H. Biaudet, *op. cit.*, p. 78.

Mais en quoi consiste donc, sauf exception, la juridiction ecclésiastique des représentants du pape hors de Rome ? Il convient de distinguer entre le droit antérieur à 1918 et celui que le Code a formulé.

2° *Juridiction des nonces avant 1918.* — Les nonces entraient dans la catégorie des « Ordinaires »; pour caractériser leurs pouvoirs, les canonistes se plaisaient à alléguer une décrétale de 1265, où Clément IV assimilait ses légats aux proconsuls de l'ancienne Rome : ils doivent, disait-il, se comporter sur leur territoire *ad instar proconsulum ceterorumque præsidum quibus certæ sunt decretæ provinciæ moderandæ*. En effet, le pape les envoie *ut ibidem evellant et dissipent, ædificent atque plantent*, c. 2 *de officio legati*, l. I, tit. xv in VI°. Ils déduisaient de ce texte le principe général que les nonces jouissent, sur l'ensemble du pays où ils résident, des mêmes pouvoirs que l'évêque dans son diocèse, le métropolitain dans sa province, et le primat dans la région où s'étend son autorité; en d'autres termes, leur juridiction est la juridiction même du pape qui les envoie, restreinte à leur propre territoire, bien entendu, et sous réserve des prérogatives spécifiquement propres au pontife suprême, qui n'entrent pas dans les mandats ordinaires de légation et devraient faire l'objet, le cas échéant, d'une spéciale concession. Voir Bouix, *op. cit.*, p. 632.

Mais à l'application de ce principe général les papes eux-mêmes et le concile de Trente apportaient des limitations positives. Par exemple, aux termes de certaines décrétales, les légats ne pouvaient transférer un évêque d'un siège à un autre, ni accepter sa démission; le concile de Trente avait interdit aux nonces et légats de recevoir à leur tribunal les procès en première instance; plusieurs décisions de la Congrégation du concile avaient blâmé qu'ils approuvassent les confesseurs ou administrassent les saints ordres.

En somme, la juridiction des nonces se ramenait à ceci : juger en appel, concurremment avec les métropolitains, les causes déjà tranchées par les officialités diocésaines (le nonce de Madrid juge même les procès en troisième instance, depuis que Clément XIV, en 1771, a institué à cette nonciature un tribunal de Rote); assister, quand ils le veulent, aux mariages sur toute l'étendue de leur territoire ; accorder certaines dispenses ; instruire les procès canoniques des évêques ; nommer aux bénéfices vacants dont les revenus annuels n'excèdent pas une somme déterminée; prendre des mesures disciplinaires concernant tout ou partie de leur territoire, mesures qui avaient force de loi et restaient obligatoires même après leur départ ; contrôler et redresser au besoin les agissements des évêques et archevêques, sans pouvoir toutefois porter contre eux une sentence pénale, les causes criminelles de l'épiscopat étant rangées par le concile de Trente parmi les *causæ majores*, réservées au pape personnellement.

Pour le reste, il fallait se reporter aux facultés spéciales que les brefs de nomination accordaient à chaque nonce. Aussi bien, la même précaution s'imposait, en pratique, pour les pouvoirs généraux mentionnés ci-dessus, car s'il est loisible au pape d'étendre, suivant les circonstances, la juridiction de ses mandataires, il peut tout aussi bien la restreindre. Barbosa, *Juris ecclesiastici universi libri tres*, l. I, c. v, *de legatis et nuntiis apostolicæ Sedis;* Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, t. I *a*, tit. xxi, c. II, *De auctoritate et dignitate legatorum;* Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot *Legatus;* Bouix, *op. cit.*, p. 629 et sq. ; Wernz, *Jus decretalium*, t. II, 2e vol., 1915, p. 473 et sq.

3. *Rôle ecclésiastique des nonces depuis 1918.* — Peut-être le Code de droit canonique n'a-t-il pas changé grand'chose aux pouvoirs effectifs de la plupart des nonces, car rien ne prouve que leurs brefs de nomination, dans les premières années du XXe siècle, leur laissaient la juridiction que l'ancien droit prévoyait ; en tout cas, il a fortement modifié cet ancien droit lui-même. Tout d'abord, il ne reconnaît plus aux nonces le caractère d' « Ordinaires », et par conséquent la jouissance d'une juridiction proprement dite. Il évite, du reste, d'employer ce mot à leur propos; il utilise l'expression de « pouvoirs ordinaires », ce qui est fort différent, et signifie simplement que les nonces ont des attributions inhérentes à leur charge, sans préjudice des privilèges qu'ils peuvent obtenir d'une délégation spéciale. Aux termes du can. 267, ces pouvoirs ordinaires sont de deux sortes; les uns concernent le rôle diplomatique des nonces et internonces : entretenir les relations entre le Saint-Siège et les gouvernements civils auprès desquels ils sont accrédités; les autres, communs aux agents diplomatiques et aux délégués apostoliques, représentent ce qui remplace l'ancienne juridiction ecclésiastique : *In territorio sibi assignato advigilare debent in Ecclesiarum statum et romanum pontificem de eodem certiorem reddere.* De ce texte, il convient de rapprocher tout de suite le § 1er du can. 269 : aussi bien les nonces que les délégués apostoliques doivent laisser aux Ordinaires locaux le libre exercice de leur propre juridiction.

Ainsi, les nonces d'aujourd'hui n'ont plus d'autre fonction, par rapport au gouvernement ecclésiastique des territoires où ils résident, que d'observer, se rendre compte, et renseigner le pape. Sans doute ne faut-il pas enserrer cette mission dans des limites trop étroites et prétendre que les nonces ne peuvent se permettre, sur l'épiscopat, aucune action spontanée. Incontestablement, leur rôle de surveillant, chargé d'informer le pape, comporte l'autorisation de faire appeler soit les évêques, soit les catholiques influents, pour leur demander les explications qu'ils estiment nécessaires; or, il semble que rien ne leur interdise, à cette occasion, de leur donner des conseils qu'ils savent en harmonie avec les intentions pontificales. Ce qu'ils ne sauraient plus faire, désormais, c'est imposer une ligne de conduite, donner des ordres, de leur propre initiative. La rapidité des communications entre les nonciatures et le Vatican enlève tout inconvénient à cette restriction des anciens pouvoirs. Si le nonce estime nécessaire d'intervenir d'autorité dans le gouvernement d'un prélat, il lui suffit d'avertir le Saint-Siège et celui-ci peut le charger immédiatement, s'il le juge à propos, d'agir dans tel ou tel sens : mais, dans ce cas, le nonce ne procède plus *motu proprio*, il exécute des ordres.

Le Code ajoute que les nonces, outre leurs pouvoirs ordinaires, en possèdent généralement d'autres en vertu de délégations spéciales. Can. 267, § 1, n° 3. Or, un document de la Consistoriale, qui n'a point paru aux *Acta ap. Sedis*, mais qui fut publié par *Il monitore*

ecclesiastico de mai 1920 et reproduit par certains autres périodiques, nous permet de les connaître. Nous utilisons la transcription que donna de ce texte la *Nouvelle revue théologique*, nos de janvier et février 1921, t. XLVIII, p. 38 et 96. La liste porte ce titre : *Index facultatum quas, pro locis missionis suæ nuntiis, internuntiis et delegatis apostolicis penes civitates seu nationes, post codicis juris canonici publicationem, tribuere Ssmus Dominus Noster decrevit, ceteris abrogatis.* Elle comprend 55 articles, répartis en six chapitres, et se conclut par une *animadversio* précisant, notamment, dans quels cas les auditeurs ou secrétaires qui gèrent la nonciature en l'absence du titulaire peuvent se prévaloir de la délégation.

Pour la plupart, ces pouvoirs délégués ressortissent à la compétence de la sacrée Pénitencerie ou de la Congrégation des sacrements : pouvoir d'absoudre toutes les censures réservées au pape simplement ou spécialement, de dispenser de tous les empêchements prohibants de mariage, et, en quantité limitée, des empêchements dirimants, d'accorder un assez grand nombre d'indulgences, de permettre à de simples prêtres, en l'absence d'évêque, d'administrer le sacrement de confirmation, d'autoriser les prêtres infirmes ou âgés à célébrer la sainte messe à domicile, de dispenser de tous les vœux privés où les intérêts de tiers n'entrent pas en question, etc. Signalons encore la faculté, participée des pouvoirs du Saint-Office, d'autoriser la lecture des livres à l'Index, celle d'admettre à composition les acquéreurs illégitimes de biens d'Église, au lieu et place de la Congrégation du concile; celle de conférer, dans certains cas, les bénéfices mineurs réservés au Saint-Siège et dont la provision, normalement, revient à la Daterie. En somme, le but de ces délégations est d'épargner, dans bien des circonstances, le recours en curie et de permettre de résoudre sur les lieux, au nom du pape, les difficultés courantes.

Il n'y a que deux articles qui rappellent la juridiction d'antan, bien qu'avec de sérieuses limitations, le 1er et le 46e. Les nonces ont le droit de visiter, par eux-mêmes ou par un ecclésiastique de confiance, toutes les personnes, lieux et choses soumises par le droit commun à la visite de l'Ordinaire diocésain; mais seulement dans des cas particuliers et présentant un caractère de nécessité urgente, si l'Ordinaire lui-même est empêché ou négligent et qu'il n'y ait pas le temps de recourir à Rome. Dans les mêmes conditions d'urgence, et toujours à titre exceptionnel, ils peuvent en outre intervenir dans les affaires des religieux et s'entendre avec les supérieurs sur les moyens les plus opportuns de faire cesser les abus et de rétablir la discipline; à charge pour eux, toutefois, d'avertir immédiatement le Saint-Siège des nouveautés qu'ils auraient cru nécessaire d'introduire pour le bien de la communauté.

Dans le gouvernement de l'Église d'aujourd'hui, si puissamment centralisé, les agents diplomatiques du Saint-Siège représentent un élément des plus précieux. Par leurs dépêches régulières, fréquentes, détaillées, ils tiennent le pape au courant, pour ainsi dire au jour le jour, de tout ce qui mérite d'être signalé dans la vie religieuse des pays où ils résident. Ce qui pourrait échapper au contrôle forcément intermittent des congrégations, qui doivent bien, du reste, s'en rapporter aux rapports que leur adressent les intéressés, les nonces, qui vivent sur les lieux, le découvrent et le signalent. De la sorte, par une voie ou par une autre, tout arrive à la connaissance du pontife souverain. Et la présence des nonces lui donne le moyen d'intervenir au moment qu'il lui plaît, d'une façon particulièrement efficace : qui n'aperçoit la différence entre un ordre envoyé de Rome, par écrit, sous forme administrative, et la même instruction transmise de vive voix par un intermédiaire qualifié, qui fait appeler l'intéressé, la lui développe, la lui commente, et lui laisse entendre qu'il en suivra les effets?

Ce rôle des nonces, qui leur est commun avec les délégués apostoliques, ne se heurte plus, aujourd'hui, sauf peut-être de passagères exceptions, à l'opposition des pouvoirs civils. En France, des circulaires ministérielles des 19 octobre 1823 et 26 février 1824 interdisaient aux évêques de communiquer avec la nonciature autrement que par l'intermédiaire du gouvernement. De bons juristes estimaient ces exigences exagérées, même sous le régime concordataire, et tenaient qu'en tout cas il ne pouvait être question que des rapports officiels, où interviendrait la prétention, de la part du nonce, d'exercer une juridiction. Gaudry, *Traité de la législation des cultes*, t. II, 1856, p. 84. Aujourd'hui, personne ne songe plus, semble-t-il, à s'en prévaloir.

Mais les agents diplomatiques proprement dits rendent encore à la papauté d'autres services. Les questions ecclésiastiques et politiques s'enchevêtrent étroitement : telle concession faite sur un point sert de monnaie d'échange pour obtenir satisfaction sur un autre terrain, et quelquefois les gouvernements reçoivent du Saint-Siège ce qu'une Église locale ne céderait qu'à contre-cœur. Même dans les pays où les représentants du pape sont dépourvus de caractère diplomatique, qui oserait affirmer que leur influence officieuse n'aboutit pas, bien souvent, à des résultats analogues? Sur la diplomatie pontificale, cf. A. Giobbio, *Lezioni di diplomazia ecclesiastica*, Rome, 1899.

IV. LE PAPE ET LES ÉGLISES ORIENTALES. — Ce que nous avons dit, dans le no II, des rapports du pape avec la hiérarchie concerne uniquement l'Église latine; de même, c'est elle presque seule qu'intéresse la diplomatie pontificale. Or, la catholicité comprend autre chose que des Latins; il nous reste donc à ajouter quelques mots touchant les relations du souverain pontife avec les Églises orientales.

1. COMMENT SE RÉPARTISSENT LES CATHOLIQUES ORIENTAUX. — Les Orientaux catholiques, appelés souvent « unis », forment un total approximatif de 7 millions et demi de fidèles, appartenant à l'un des cinq grands rites : byzantin, syrien, alexandrin, persan et arménien.

1° *Rit byzantin.* — Au rit byzantin se rattachent les Ruthènes, les Roumains, les Italo-Grecs et Italo-Albanais, les Russes, les Bulgares, les Hellènes et les Melkites.

L'Église ruthène compte à elle seule plus de fidèles que toutes les autres communautés catholiques orientales réunies : environ 4 millions et demi. Ils sont massés surtout au sud de la Pologne, — en Galicie, — où veillent sur eux un archevêque, à Lwów (l'ancienne Lemberg, ou Léopol), et deux évêques, à Przemysl et à Stanislawów; dans la Russie subcarpathique (territoire tchécoslovaque), où ils possèdent deux diocèses, à Eperjes (résidence à Prešov) et à Munkačevo (résidence à Užhorod). Ils ont une trentaine de paroisses en Roumanie, où un simple prêtre, résidant à Siret, exerçait naguère la juridiction sur eux en qualité d'administrateur apostolique. L'art. 2 du concordat de 1929 prévoyait qu'ils feraient partie, « avec une administration spéciale », du « nouveau diocèse à ériger dans le Nord, avec siège épiscopal à désigner d'un commun accord entre le Saint-Siège et le gouvernement royal. » *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 442. Ce nouveau diocèse, Maramures, avec résidence à Baia-Mare, a été érigé par la bulle *Solemni conventione*, du 15 juin 1930, laquelle remet au futur évêque le soin de choisir lui-même le vicaire général ruthène qui aura juridiction sur les fidèles de son rit. *Acta ap. Sed.*, t. XXII, p. 381. Un certain nombre de Ruthènes vivent en Yougoslavie, avec un évêque à Križevci, près de Zagreb; en

Hongrie, où ils obéissent à l'évêque byzantin d'Hajdudorog et à un administrateur apostolique ayant titre d'archevêque et résidant à Miszkolcs. Les évêques de Križevci et d'Hajdudorog n'ont pas seulement juridiction sur les Ruthènes, mais sur tous les catholiques de rit byzantin habitant sur leur territoire. Quelques familles ruthènes sont établies en Allemagne, trop clairsemées toutefois pour relever d'un prélat spécial. L'émigration a implanté en grand nombre les Ruthènes au Brésil, au Canada et surtout aux États-Unis. Le Saint-Siège a donné un Ordinaire propre à ceux du Canada, avec résidence à Winnipeg, en 1912, *Acta ap. Sed.*, t. IV, p. 555, et réglé par un décret du 1er mars 1929 le statut de ceux des États-Unis : les familles d'origine galicienne y relèvent d'un évêque résidant à Philadelphie, celles qui proviennent de la Russie subcarpathique dépendent d'un autre évêque, habitant Homestead; mais, pour faciliter les relations entre leurs troupeaux respectifs, les deux prélats entretiennent à New-York un délégué commun. *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 152.

L'Église unie de Roumanie prospère en Transylvanie, dans la partie du royaume récupérée, depuis les derniers traités de paix, sur l'ancien empire d'Autriche-Hongrie. Sa population atteint le chiffre d'un million et demi de fidèles. La métropole de Blaj compte actuellement quatre évêchés suffragants, ceux de Cluj-Gherla (résidence à Cluj), de Lugoj, d'Oradea-Mare et de Maramures (résidence à Baia-Mare). Cf. bulle *Solemni conventione*, du 15 juin 1930, *Acta ap. Sed.*, t. XXII, p. 381. Quelques fidèles de cette Église vivent encore sur sol hongrois et un certain nombre s'est transplanté dans l'Amérique du Nord, où les ont rejoints des prêtres de leur rit.

Les États-Unis connaissent aussi quelques Italo-Grecs ou Italo-Albanais, dont l'Église compte à peu près, au total, 60 000 membres, établis surtout dans les anciennes possessions byzantines de l'Italie continentale, Calabre, Pouille, et en Sicile. Ceux de la péninsule possèdent un évêque à Lungro, les Siciliens restent soumis à la juridiction des évêques latins.

Du temps des tsars, l'organisation hiérarchique d'une Église catholique de rit byzantino-slave sur le sol de la sainte Russie orthodoxe offrait des difficultés pratiquement insurmontables. On pouvait, à la rigueur, embrasser le rit latin, quitte à perdre sa réputation de bon Russe; mais catholique et byzantin passaient pour notions incompatibles. Cependant, quelques isolés se rallièrent à Rome tout en gardant leur rit. En quel nombre ? Les statistiques d'avant la guerre les évaluaient à 6 000 seulement; de récentes publications parlent d'un chiffre supérieur à 16 000, rien que pour le territoire polonais. On en trouve un groupe assez important en Mandchourie. Pour ces derniers, le Saint-Siège a nommé, le 20 mai 1928, un Ordinaire résidant à Kharbine. *Acta ap. Sed.*, t. XX, p. 366. Il y a lieu de mentionner aussi un petit nombre de catholiques de rit oriental parmi les Russes proscrits et réfugiés à Berlin, à Prague, et surtout en France.

L'Église bulgare, avec 7 000 fidèles environ, se concentre à peu près tout entière sur le territoire national. La hiérarchie a été modifiée ces dernières années et Sa Sainteté Pie XI lui a préposé, le 31 juillet 1926, un évêque fixé à Sofia, avec le titre d'administrateur apostolique. *Acta ap. Sed.*, t. XVIII, p. 392.

Quant aux Hellènes, dont le chiffre ne dépasse pas 3 000, et que se partagent la Grèce et la Turquie, ils relèvent d'un évêque, dont la récente installation à Athènes a suscité, de la part du clergé orthodoxe, une opposition des plus violentes.

Si nous quittons l'Europe pour passer en Asie occidentale, nous y trouvons une Église de rit byzantin beaucoup plus importante que les quatre dernières que nous venons de mentionner, l'Église melkite. Son chef s'intitule patriarche d'Antioche et de tout l'Orient. Entendons-nous sur le terme : l'Orient, ici, veut dire l'ancien diocèse impérial de ce nom, qui formait, avec ceux d'Asie, de Pont et de Thrace, une préfecture du prétoire. Le patriarche étend sa juridiction sur une douzaine d'éparchies, et lui-même gouverne immédiatement celle de Damas. Au témoignage de Sa Béatitude le patriarche Cyrille II Moughabghab, dans une lettre datée du 17 mars 1927 et publiée dans *L'union des Églises*, n° de mars-avril 1929, la population melkite, que tend à accroître un mouvement assez accentué d'union de la part des orthodoxes qui la coudoient, dépasse 160 000 âmes. Elle est répandue en Syrie, en Palestine, en Transjordanie, en Égypte, dans le Grand-Liban, les montagnes des Druses et le territoire des Alaouites. On en trouve des colonies, pourvues d'églises de leur rit, dans diverses villes d'Europe, d'Amérique et d'Australie. Les melkites peuvent se servir, comme langue liturgique, du grec ou de l'arabe, à leur choix; pratiquement, ils utilisent surtout l'arabe et beaucoup de leurs prêtres ignorent le grec. Cf. C. Korolevskij, art. *Antioche*, dans le *Diction. d'hist. et de géogr. ecclésiatiques*.

2° *Rit syrien.* — Le même titre de patriarche d'Antioche et de tout l'Orient est également porté par les chefs des deux Églises qui pratiquent le rit syrien : celle des Maronites et celle des Syriens purs.

L'Église maronite compte neuf éparchies et environ 400 000 fidèles, dont le Grand-Liban constitue le principal habitat. Le patriarche administre lui-même l'éparchie de Gébaïl et Batroun (Byblos et Botrys). Les exigences du commerce, les tracasseries des Turcs, les limites trop étroites de leur foyer primitif ont fait essaimer depuis longtemps les Maronites en Syrie, en Chypre, sur le territoire des Alaouites, en Palestine, en Égypte, en France, dans les Amériques, en Afrique et en Australie. Cf. art. MARONITE (*Église*).

Les Syriens purs atteignent le chiffre de 30 000 fidèles environ, et sont gouvernés, sous l'autorité du patriarche, par six archevêques ou évêques. Les mêmes raisons d'émigrer expliquent la présence de familles dispersées au Grand-Liban, en Palestine, en Turquie, en Europe, en Afrique, en Amérique; mais le gros de cette Église habite l'Irak et la Syrie. La résidence officielle du patriarche se trouvait naguère à Mardin, en Turquie d'Asie; en 1929, le Saint-Siège l'a transférée à Beyrouth.

3° *Rit alexandrin.* — Au rit alexandrin se rattachent l'Église copte et l'Église éthiopienne. En faveur des Coptes, Léon XIII a créé, en 1895, le patriarcat d'Alexandrie, qui est actuellement sans titulaire et régi par un administrateur apostolique; du patriarcat dépendent deux sièges suffragants, celui de Thèbes ou Luqsor et celui d'Hermopolis, avec résidence à Minieh. La population des fidèles, répandus en Égypte, atteint le chiffre approximatif de 30 000.

Les Éthiopiens catholiques sont un peu plus nombreux : environ 40 000; ils habitent l'empire d'Éthiopie et l'Érythrée; ils n'ont point d'épiscopat et sont gouvernés par des vicaires apostoliques.

4° *Rit persan.* — Le rit persan est suivi par les Chaldéens et les Syro-Malabars. Au nombre de 60 000 environ, les Chaldéens vivent en Perse, dans l'Irak et en Turquie d'Asie, répartis en plusieurs éparchies que la guerre de 1914-1918 a fortement bouleversées. Ils obéissent au patriarche de Babylone, qui réside à Mossoul, en Mésopotamie. Il convient de signaler l'existence de quelques groupes isolés de Chaldéens catholiques en Syrie et dans le Grand-Liban, ainsi que quelques colonies en Europe et en Afrique. Voir art. NESTORIENNE (*Église*), col. 243 sq.

Les patriarches de Babylone ont longtemps revendiqué la juridiction sur les Syro-Malabars, mais ils se sont heurtés à l'opposition du Saint-Siège. Cf. S. Giamil, *Geminæ relationes inter Sedem apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldæorum Ecclesiam*, Rome, 1902. Les Syro-Malabars ont une hiérarchie représentée par un métropolitain et trois suffragants. Ils habitent, au nombre de 500 000, les deux royaumes de Travancore et de Cochin, dans les Indes anglaises.

5° *Rit arménien.* — Victimes attitrées des Turcs, les Arméniens, qui forment une Église ayant son rit propre, donnent au monde le spectacle d'un peuple que les persécutions n'arrivent pas à détruire et qui, dépouillé de patrie, trouve dans la langue et les cérémonies de son culte religieux le signe de son unité. Partis de Cilicie, ils se sont créé jadis des foyers au Caucase, en Bulgarie, en Hongrie; en Transylvanie, où ils sont environ 45 000; le concordat roumain de 1929 prévoit pour eux un « chef spirituel avec siège à Gherla ». Les 5 000 Arméniens qui vivent en Galicie possèdent un archevêque à Lwów. Le berceau de cette Église, l'Arménie, détient encore, nominalement, treize sièges archiépiscopaux ou épiscopaux; mais les massacres et les persécutions ont ruiné ces chrétientés. Jusqu'en 1928, le siège officiel du patriarche était Stamboul; un bref apostolique du 15 octobre 1928 a transféré le siège à Beyrouth, *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 548. Des 70 000 fidèles soumis à la juridiction patriarcale quelques-uns se cramponnent à la terre de Turquie, d'autres se sont fixés au Grand-Liban, en Syrie, en Perse. L'Europe et l'Amérique en ont également recueilli certains groupes. (Les quelques renseignements pour lesquels nous ne donnons pas de justification, et qui ne proviennent pas de l'*Annuario pontificio* de 1929, notamment ceux qui concernent le chiffre respectif des populations, sont dûs à l'obligeance de notre collègue Mgr Dib, dont la scrupuleuse documentation se fonde en partie sur des informations privées mais sûres, en partie sur le dépouillement de multiples périodiques, la plupart en langues orientales, dont l'utilisation directe nous eût été impossible.)

II. LA CONGRÉGATION ROMAINE DE L'ÉGLISE ORIENTALE. — Depuis 1917, le pape possède en curie, pour communiquer avec les catholiques n'appartenant pas au rit latin, un organisme spécial : la *congregatio pro Ecclesia orientali*. Comme elle n'existait pas encore à la date où parut l'article consacré aux congrégations romaines, il y a lieu d'en dire ici quelques mots. Voir aussi l'art. MISSIONS, col. 1872.

1° *Avant 1917.* — Le régime immédiatement antérieur à 1917 avait été organisé par la constitution *Romani pontifices* de Pie IX, publiée le 6 janvier 1862. P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. II, p. 946. Ce document contient un excellent résumé des tâtonnements successifs de la papauté pour assurer, jusqu'à cette époque, les relations avec les chrétientés orientales.

Après avoir repoussé le reproche de vouloir latiniser, adressé quelquefois à ses prédécesseurs, et avoir affirmé hautement que les papes ne veulent point modifier les rites propres de l'Orient, si vénérables par l'antiquité de leurs origines et que pratiquèrent tant d'illustres Pères de l'Église, mais seulement veiller à ce que rien ne s'y introduise de contraire à la foi catholique et de dangereux pour le salut des âmes, Pie IX y rappelle les tentatives pontificales pour ramener les dissidents à l'unité et subvenir aux besoins spirituels des communautés unies au Saint-Siège.

Des organismes spéciaux apparurent en Curie dès le déclin de l'hégémonie des consistoires, au XVIe siècle, c'est-à-dire quand fut adoptée la pratique de répartir la besogne de gouvernement entre diverses commissions cardinalices. Grégoire XIII érigea une congrégation *De rebus Græcorum*, dont Clément VIII accrut l'autorité et accéléra les travaux. Elle cessa de fonctionner en 1605. Au sein de la Propagande, créée par Grégoire XV en 1622, Urbain VIII (1623-1644) pratiqua deux sections, l'une chargée de la correction des livres liturgiques en langue grecque, *Congregatio super correctione euchologii Græcorum*, l'autre préposée aux affaires disciplinaires des Orientaux, *Congregatio super dubiis Orientalium*. La première devait son origine aux renseignements donnés par le roi d'Espagne, Philippe IV, sur les Italo-Grecs de Calabre et de Sicile, qui se servaient, paraît-il, de missels de provenance orthodoxe, où les erreurs dogmatiques abondaient. Clément XI (1700-1721) étendit ses attributions aux livres liturgiques de toutes les Églises orientales. Il lui donna un préfet et un secrétaire distincts de ceux de la Propagande et lui adjoignit des consulteurs spécialisés dans l'étude des langues de l'Orient. En revanche, la section particulièrement affectée, dans la Propagande, à la discipline des Orientaux, perdit sa physionomie propre et s'absorba dans le reste de la congrégation. Celle-ci, quand elle devait traiter d'affaires concernant une Église non latine, nommait chaque fois une commission de cardinaux, choisis parmi ses membres, et passant pour connaître le pays en question. Il n'y avait donc plus, dès lors, en Curie, qu'un seul organisme exclusivement destiné aux Orientaux, et sa mission, de pur contrôle, se limitait à la revision des livres liturgiques. Il en fut ainsi jusqu'en 1862.

Sous le pontificat de Pie IX, les rapports entre Rome et l'Orient parurent entrer dans une phase de plus grande activité; la nécessité s'imposa d'un moyen de communication permanent et mieux adapté à la situation nouvelle. Le pape crut le trouver dans une division de la Propagande en deux sections tout à fait distinctes l'une de l'autre, quoique sous la présidence d'un même préfet.

La section de l'Église orientale eut son secrétaire, ses employés, ses consulteurs, qui ne s'occupaient en rien des missions latines. Chaque cardinal qui en était membre fut affecté à un rit déterminé; il devait se faire le rapporteur des questions qui s'y référaient et acquérir, de ce chef, une compétence de spécialiste. Pie IX dissolvait la congrégation instituée par Clément XI pour la correction des livres orientaux et confiait au nouvel organisme le soin de réviser toute la littérature ecclésiastique des Églises non latines, quel qu'en fût l'objet : traduction de la sainte Écriture, recueils de textes législatifs, traités de discipline ou d'instruction catéchétique.

A cette besogne présidait un cardinal « ponent », dont la charge, permanente, faisait l'objet d'une nomination spéciale du souverain pontife.

Cette section de l'Église orientale restait cependant intégrée dans la Propagande : même préfet, même palais, même sceau; elle formait l'une des deux branches, également principales, dont se composait la congrégation. P. Gasparri, *loc. cit.*

2° *L'œuvre de Benoît XV.* — Une telle situation présentait des dangers que Benoît XV finit par sentir de façon aiguë. Personnellement, les papes avaient toujours reconnu aux rits orientaux le droit à l'existence. Saint Pie V, par exemple, constitution *Providentia*, du 20 août 1566, dans P. Gasparri, *Codicis juris canonici fontes*, t. I, p. 204, Benoît XIV, const. *Allatæ sunt*, du 26 juillet 1755, *ibid.*, t. II, p. 456, les avaient protégés contre les infiltrations latines. Après Pie IX, Léon XIII avait affirmé bien haut sa volonté de respecter leur vénérable et attachante physionomie. Les termes de l'encyclique par laquelle il étendit la fête des saints Cyrille et Méthode à l'Église universelle 30 septembre 1880, *Leonis XIII, P. M., acta*, t. II, p. 125, ceux de la bulle de réformation des basiliens de

Galicie, 12 mai 1882, *ibid.*, t. III, p. 58, ceux, surtout, de la célèbre constitution *Orientalium dignitas*, du 30 novembre 1894, *ibid.*, t. XIV, p. 358, rendent, à ce point de vue, un son d'une incontestable netteté.

Dans la pratique, toutefois, la pensée des souverains pontifes ne fut pas toujours exactement comprise, ni leur impulsion tout à fait obéie. Trop d'Occidentaux, se recommandant de la Propagande, laissaient entendre par leurs paroles et par leurs actes qu'à leurs yeux le règne du Christ s'identifiait avec les formes romaines de la vie religieuse et qu'ils souhaitaient la disparition de la diversité cultuelle, comme la rançon nécessaire de l'unité catholique.

Très attachés à leurs traditions, facilement ombrageux, les Orientaux gardaient une attitude réservée. En 1893, la légation du cardinal Langénieux, archevêque de Reims, au congrès eucharistique de Jérusalem produisit les meilleurs effets. Au lieu de se montrer soupçonneux et distant, le légat s'efforça de prendre un contact intime avec l'épiscopat catholique des rits orientaux. Il provoqua et reçut ses confidences, dissipa ses inquiétudes, établit entre lui et la papauté des liens de confiance réciproque. Au mois d'octobre 1894, un colloque eut lieu, à Rome, entre le pape Léon XIII, le cardinal Langénieux et trois patriarches d'Orient. On y étudia les moyens de donner un nouvel essor à ces chrétientés appauvries et si longtemps opprimées par les autorités civiles. G. Goyau, A. Pératé, P. Fabre, *Le Vatican, les papes et la civilisation*, Paris, 1895, p. 366.

Mais il fallait bien le reconnaître : la Propagande recueillait les fruits amers du zèle maladroit déployé par certains Latins : les Orientaux ne lui accordaient qu'une confiance limitée. En outre, et Benoît XV le relève comme un motif d'innover, soumettre les vénérables Églises d'Orient, riches d'un si glorieux passé, à la congrégation chargée d'évangéliser les infidèles, n'était-ce pas leur imposer une humiliation, leur faire sentir que l'on tenait leurs membres pour des catholiques douteux? Il ne manquait pas, remarque le pape, d'esprits chagrins pour le prétendre. *Acta ap. Sed.*, t. IX, p. 529.

Afin d'enlever tout fondement à un pareil grief, Benoît XV voulut non seulement créer une congrégation spéciale pour l'Église d'Orient, mais en réserver au souverain pontife, personnellement, la préfecture : la mettre, en somme, sur le même pied que les deux premiers départements de la Curie, le Saint-Office et la Consistoriale.

Il opéra sa réforme par le *motu proprio* « *Dei providentis* », du 1er mai 1917, *Acta ap. Sed.*, t. IX, p. 529, dont le Code de droit canonique reproduit les dispositions. La congrégation de l'Église orientale a compétence exclusive sur toutes les matières qui intéressent les Églises non latines, qu'il s'agisse de personnes, de discipline ou de culte : même si ces questions présentent un caractère mixte, c'est-à-dire concernent en même temps des catholiques latins. Seul le Saint-Office garde, en face d'elle, ses droits propres, territorialement illimités. Évêques, clergé, moines, laïcs, n'ont affaire qu'à elle. Si les questions qu'ils lui soumettent relèvent du contentieux, elle se charge de les transmettre elle-même au tribunal qui les résoudra. Immédiatement dirigée par un cardinal qui porte le titre de secrétaire, elle comptait, au 1er janvier 1929, vingt cardinaux, dont deux seulement ne résidaient pas en Curie, un assesseur, un substitut, dix autres fonctionnaires, deux interprètes et trente-huit consulteurs.

Au mois de janvier 1926, Sa Sainteté Pie XI créa, dans le sein de la Congrégation, une commission spéciale pour suivre de plus près les affaires de Russie, *Acta ap. Sed.*, t. XVIII, p. 62; sous la présidence du cardinal secrétaire, elle comprenait, en 1929, six membres, dont un rapporteur et un secrétaire, et en outre quatre consulteurs. Un *motu proprio* du 6 avril 1930 vient de la détacher de la congrégation et de lui donner une existence autonome. *Acta ap. Sed.*, t. XXII, p. 153.

Peu après la naissance de la Congrégation de l'Église orientale, Benoît XV créa l'Institut pontifical oriental par le *motu proprio* « *Orientis catholici* », du 15 octobre 1917, *ibid.*, t. IX, p. 531. Ouvert aux prêtres latins qui se destinent au saint ministère en Orient, aux Orientaux catholiques et aux orthodoxes *veritatis altius inquirendæ cupidi*, ce collège fournit à ses étudiants un exposé objectif des diverses théologies orthodoxes et des législations de toutes les Églises d'Orient. Ceux qui le fréquentent s'initient à la littérature patristique orientale, à l'histoire sacrée et profane des pays où fleurissent les Églises non latines, à leur géographie, à leur ethnographie, à leur organisation civile et politique. Son organisation trahit, de la part du Saint-Siège, un double souci : assister et diriger les catholiques orientaux, travailler, dans l'esprit du divin fondateur de l'Église, à l'union entre tous les membres de la grande famille chrétienne. Il est vrai, cet institut ne fait point partie intégrante de la congrégation; mais, soumis immédiatement à sa juridiction, il la prolonge, pour ainsi dire et forme une de ses annexes.

III. ROLE DU PAPE DANS LE RECRUTEMENT DE L'ÉPISCOPAT ORIENTAL. — Il saute aux yeux qu'un des principaux moyens d'action sur une société quelconque est l'influence que l'on peut exercer sur le choix de ses chefs. Il convient donc de faire ici une place à part aux interventions du pape dans le recrutement de l'épiscopat oriental. Voyons en premier lieu les Églises pourvues d'un patriarche et, dans chacune de celles-ci, le rôle du pape d'abord dans l'élection patriarcale, puis dans la nomination des simples archevêques ou évêques; nous examinerons ensuite les Églises aux destinées desquelles ne préside pas un chef unique.

1° *Les Églises possédant un patriarche.* — Une remarque préalable : quelle que soit l'indépendance, à l'égard de Rome, de l'élection à un siège patriarcal, au moins faut-il toujours que le souverain pontife confirme les résultats du scrutin. Cette confirmation est indispensable pour que l'élu puisse commencer à exercer sa juridiction : non seulement le droit pontifical l'exige, cf. can. 5 du IVe concile du Latran de 1215, inséré au *Corpus juris*, X, l. V, tit. XXXIII, *de privilegiis*, c. 23, mais les textes législatifs propres à chaque Église en proclament la nécessité; et si, en fait, l'on a vu parfois de nouveaux patriarches consacrer des évêques ou réunir des synodes avant de l'avoir reçue, une telle façon d'agir serait à ranger nettement, de nos jours, au nombre des abus.

En effet, la demande de confirmation n'est pas une formalité pure, quelque chose d'analogue à la notification que fait de son avènement au trône un nouveau souverain aux autres chefs d'État. L'Église catholique n'est pas un conglomérat de sociétés indépendantes : elle comporte une hiérarchie à la tête de laquelle est constitué le pape. Dans l'antiquité et le haut Moyen Age, les patriarches orientaux échangeaient entre eux, et avec celui de l' « ancienne Rome », lors de leur élection, des lettres dites iréniques ou lettres de paix. Le fait que le pape repoussait une de ces lettres équivalait à un refus de reconnaître son auteur comme participant à la communion catholique, à une négation de ses pouvoirs patriarcaux. Sous une autre forme, cet accueil des lettres iréniques par le souverain pontife n'était pas autre chose que la confirmation exigée par le droit moderne. Cf. C. Karalewskij, *Histoire des patriarcats melkites*, t. III, 1911, p. 405.

La pratique suivie de nos jours pour la demande

de confirmation ne varie pas sensiblement d'une Église à l'autre. Après l'élection, les membres du synode d'où celle-ci procède communiquent au pape le résultat des opérations et lui demandent de l'approuver; de son côté, l'élu écrit au souverain pontife une lettre où il formule sa profession de foi catholique et sollicite le pallium. Cet insigne, que le pape accorde solennellement en consistoire, est en effet le témoignage sensible de l'agrément pontifical. Sur le symbolisme et l'histoire du pallium, voir Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Ire partie, l. II, c. LIII-LVII, éd. de Bar-le-Duc, t. II, p. 84-111, et L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., 1903, p. 384.

La confirmation de l'élection patriarcale représente le minimum de l'ingérence romaine. Nous allons constater que celle-ci va quelquefois beaucoup plus loin.

1. Elle se borne à cela chez les *Maronites*. Le synode du Mont-Liban de 1736 a minutieusement réglé le mécanisme de l'élection du patriarche : IIIe partie, c. VI, n° 7, dans *Collectio Lacensis*, t. II, col. 340. Seuls les membres de l'épiscopat prennent part au vote, à l'exclusion du reste du clergé et des laïcs. Il appartient au métropolite (ou à son défaut, à l'évêque) le plus ancien de convoquer le synode et de le présider. Les scrutins commencent le dixième jour après le trépas du patriarche défunt et se succèdent jusqu'à obtention d'une majorité des deux tiers des voix. Le vote par correspondance ou par procureur n'est pas admis : les électeurs absents se contentent d'adhérer d'avance, par écrit, au résultat final. Ne peut être choisi qu'un candidat d'au moins quarante ans, prêtre, et même, en règle générale, évêque. Aussitôt obtenu, le résultat est proclamé; si l'élu est présent et qu'il accepte les suffrages, on l'intronise incontinent et l'on fixe la date de la consécration. Celle-ci a lieu, d'ordinaire, le dimanche suivant ou un jour de fête s'il s'en trouve un à date rapprochée. C'est seulement après cette cérémonie que s'expédient à Rome la lettre synodale et l'autographe du nouveau patriarche, l'une et l'autre sollicitant la confirmation et le pallium.

Aux termes du même synode du Mont-Liban, IIIe partie, c. IV, n° 15, *ibid.*, col. 300, les évêques tiennent leur nomination du patriarche, qui n'y procède qu'avec le consentement des autres évêques, requis à la majorité des voix. Le clergé et le peuple de l'éparchie vacante sont préalablement consultés, mais ils ne formulent qu'un simple vœu. Aucune intervention du pape. Cf. art. MARONITE (*Église*), t. X, col. 123 et 126.

2. Chez les *Melkites*, le pape intervient immédiatement après la mort du patriarche, pour nommer un vicaire apostolique, choisi parmi les évêques du rit, qui administre le patriarcat pendant la vacance. Il appartient à celui-ci de réunir et de présider le synode à moins que le Saint-Siège ne confie cette mission au délégué apostolique de Syrie; à ce sujet, la pratique manque d'uniformité.

Le synode doit être convoqué dans le plus bref délai possible. Seuls les évêques ont droit de vote; ils peuvent porter leur suffrage soit sur l'un d'entre eux, soit sur un simple prêtre. Les scrutins se succèdent tant que n'est pas obtenue la majorité absolue. Si l'élu est présent et accepte l'élection, on l'intronise sur-le-champ; le lendemain il officie pontificalement entouré de tous les évêques qui concélèbrent avec lui. Les électeurs expédient alors à Rome les actes de la procédure synodale, en demandant au Saint-Père de ratifier leur choix et d'accorder le pallium à l'élu. Celui-ci écrit en même temps pour solliciter les mêmes faveurs et émettre sa profession de foi. De son côté, le délégué apostolique de Syrie envoie un rapport à la Congrégation de l'Église orientale. Voir, dans les *Acta ap. Sed.*, t. XVIII, p. 249, le consistoire du 21 juin 1926, où Sa Béatitude le patriarche Cyrille IX Moughabghab fut préconisé par Sa Sainteté Pie XI.

Pour l'élection des évêques ou archevêques, le patriarche propose aux suffrages de l'épiscopat trois candidats, qu'il choisit indifféremment parmi les religieux ou les prêtres séculiers et qui doivent obtenir la majorité absolue des voix épiscopales. Il prend ensuite parmi eux qui bon lui semble. Jusqu'en 1920, cette *terne* était présentée aux laïcs de l'éparchie vacante, le clergé n'ayant aucune part au vote. En principe, il s'agissait des seuls notables, mais quiconque jouissait d'un peu d'aisance prétendait à cette qualité. L'élection se faisait à la majorité relative : était élu celui qui obtenait le plus de voix. Comme cette pratique donnait lieu à des tumultes et provoquait des retards, le patriarche Dimitri Ier Qâdî l'a supprimée et sa mesure, si elle fut accueillie avec stupeur, n'a cependant provoqué aucune rébellion.

La provision de la métropole d'Alep donne lieu à une procédure spéciale. Sur convocation du patriarche ou du vicaire nommé par lui pour administrer l'éparchie vacante, le clergé séculier, à l'exclusion des moines, s'assemble à la cathédrale sous la présidence de son doyen. Douze notables laïcs, convoqués de la même façon, assistent à la réunion à titre de témoins. Est élu le candidat qui obtient la majorité absolue des voix. Le procès-verbal de l'élection, signé de tous les prêtres et des douze notables, est adressé au patriarche, qui examine les qualités canoniques de l'élu et soumet son nom au jugement de l'épiscopat. La majorité absolue des évêques doit lui être favorable. Cependant, le clergé ne dispose que de deux tours de scrutin : si le second n'a pas donné de résultats, l'élection est dévolue au patriarche, qui nomme un prêtre de son choix, toujours avec le consentement de la majorité des évêques.

Pour tous les sièges, y compris celui d'Alep, le nouvel évêque tient sa nomination du patriarche : le pape n'intervient à aucun titre. C. Korolevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, t. III, p. 394 et 551; art. *Antioche*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. III, col. 678 et 680.

3. Pour les *Syriens purs*, le droit actuel touchant l'élection du patriarche et des évêques résulte des dispositions du dernier synode national de Charfé, célébré en 1888. Les actes de cette assemblée, approuvés par le Saint-Siège, ont été publiés à Rome en 1897, par les soins de la typographie de la Propagande.

Élisent le patriarche les seuls membres de l'épiscopat, convoqués en synode par l'évêque auxiliaire du patriarche défunt, qui assume, à la mort de celui-ci, la fonction de vicaire patriarcal. Tous les archevêques et évêques qui ne sont point suspens de l'usage des pontificaux doivent prendre part à l'élection, à moins de raisons légitimes qu'ils doivent faire connaître par écrit au vicaire. Dans ce cas, ils déclarent adhérer d'avance au résultat des scrutins. Ceux-ci commencent le dixième jour après le trépas du patriarche décédé. Outre les évêques, sont éligibles les simples prêtres, pourvu qu'ils aient atteint quarante ans. La majorité des deux tiers des voix est exigée. L'élu est intronisé immédiatement après son acceptation, et consacré le dimanche suivant. Cette dernière cérémonie achevée, le synode et le nouveau patriarche écrivent au pape, chacun de leur côté, pour solliciter à la fois la confirmation et le pallium. *Synodus Sciarfensis Syrorum... anno 1888*, c. VIII, art. 2, p. 218. Voir, dans les *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 458, le consistoire du 15 juillet 1929, où fut préconisé le patriarche actuel, S. B. Gabriel Tappouni.

Quand un archevêché ou évêché devient vacant, le patriarche nomme aussitôt un vicaire pour l'administrer provisoirement. Dans le délai de trois mois, il écrit

au clergé et aux notables de l'éparchie pour leur prescrire de lui présenter trois candidats, « auxquels ils rendent bon témoignage et qu'ils déclarent dignes de leur être préposés à titre de pasteur ». En possession de cette liste, il convoque le synode, qui doit compter, pour être valide, au moins trois évêques présents, outre le patriarche lui-même. Les autres peuvent déléguer un procureur, qui dispose de leur suffrage. Est élu celui des trois candidats qui obtient la majorité absolue. Si aucun des trois n'était jugé digne, le patriarche écrirait à l'éparchie, au nom du synode, pour se faire présenter une autre *terne*. Au besoin, il renouvellerait sa demande une troisième fois. Dans le cas où les trois listes successives ne contiendraient le nom d'aucun candidat acceptable, l'éparchie perdrait pour cette fois son droit de présentation et le synode choisirait librement.

Pour être consacré, le nouvel évêque doit obtenir au préalable l'agrément du pape; le synode ajoute qu' « il convient » qu'après avoir pris possession de son siège il écrive à Sa Sainteté, *litteras venerationis, obedientiæ et devotionis. Ibid.*, art. 4, p. 223. Voir, pour les Syriens purs, l'art. ANTIOCHE, t. I, col. 1430 (S. Vailhé).

4. L'Église *arménienne* a fait à l'élément laïque et au bas clergé, jusqu'en 1867, une large place dans l'élection de son patriarche. Lorsque les Arméniens catholiques rompirent avec le patriarche schismatique de leur rit, en 1740, et présentèrent à Benoît XIV, qui l'agréa, un patriarche uni à Rome, l'épiscopat, le clergé et le peuple s'étaient entendus pour choisir le candidat, et cette pratique, spontanément adoptée, se conserva plus d'un siècle. Elle présentait des inconvénients graves; non seulement elle occasionnait de désastreux conflits, mais elle semblait établir une égalité de droits constitutionnels entre les éléments divers qui participaient à l'élection.

Par sa bulle *Reversurus*, du 12 juillet 1867, Pie IX réserva strictement l'élection patriarcale aux seuls membres de l'épiscopat, à l'exclusion de tout prêtre ou autre clerc, et il réprouva en termes énergiques l'intervention laïque, à quelque titre et sous quelque prétexte qu'elle se manifestât. *Collectio Lacensis*, t. II, col. 568.

Le pape formulait la même règle à propos de la provision des simples sièges épiscopaux. Cette bulle fut d'abord accueillie avec soumission, mais trois ans après quelques prêtres formèrent un groupe de dissidents, en révolte ouverte contre ses dispositions. Pie IX tâcha de les calmer en publiant la bulle *Quartus supra*, du 6 janvier 1873, *ibid.*, col. 572. Il y expliquait dans quel sens l'ingérence des laïcs et du clergé ne pouvait être tolérée, à savoir si l'on revendiquait pour eux un véritable droit de suffrage; mais on pouvait l'admettre, disait-il, s'il s'agissait uniquement d'accorder à tel ou tel candidat « bon témoignage ». Il se refusait, toutefois, à la tolérer même dans ce sens pour l'élection du patriarche, *tum propter dignitatis ejus eminentiam, tum quod universis suæ regionis episcopis præpositus sit.*

Léon XIII alla plus loin, et tout en réservant l'entière liberté du synode épiscopal, il permit à celui-ci, à titre transitoire en 1880, puis, sept ans plus tard, comme une faveur permanente, d'inviter le clergé et le peuple à recommander, dans un délai restreint, cinq ou six évêques qu'ils jugeraient particulièrement dignes de la charge patriarcale.

Le concile arménien tenu à Rome en 1911, auquel nous empruntons cet historique, a réglé minutieusement la procédure de l'élection, en tenant compte de ces diverses interventions pontificales. *Acta et decreta concilii nationalis Armenorum... anno Dni 1911*, Rome, typ. vaticane, 1914, p. 113.

A la vacance du siège, le vicaire patriarcal informe immédiatement le pape et, à moins que celui-ci n'en dispose autrement, prend en mains l'administration provisoire. Il convoque le synode électoral et en fixe la date d'ouverture. N'en font partie que les seuls évêques ou archevêques, résidentiels ou titulaires, relevant du patriarcat, à l'exclusion de tout autre évêque de rit arménien. Le vote par correspondance ou procureur n'est pas admis. Seul un évêque est éligible. Avant de se rendre au synode, les électeurs assemblent le clergé et les notables de leur éparchie, en ayant grand soin d'éliminer toute cause de désordre ou de faction, et les invitent à dresser une liste de cinq ou six évêques particulièrement dignes, à leurs yeux, de la charge patriarcale. Ces listes doivent, sous peine de nullité, être remises dans les quinze jours qui suivent la convocation au synode. Au scrutin secret, les évêques réunis se prononcent d'abord sur l'idonéité de chacun des candidats ainsi présentés. Ces recommandations, toutefois, ne créent aucun droit, même pour ceux que cette première ventilation reconnaît dignes, et les électeurs ne sont point obligés de choisir parmi eux le patriarche.

La procédure d'élection est assez spéciale. Si la majorité requise des deux tiers des voix n'est point obtenue après six tours de scrutin, les électeurs, au 7ᵉ et au 8ᵉ, ne peuvent voter que pour un candidat ayant déjà obtenu quelque suffrage; aux deux tours suivants, ils doivent obligatoirement donner leur voix à l'un des deux candidats les plus favorisés au dernier scrutin. Après quoi, si aucun résultat n'est encore obtenu, il faut recourir au compromis et s'en remettre à la décision d'un groupe de 3, 5 ou 7 électeurs, choisis parmi les membres du synode, et qui ont trois jours pour aboutir. Et encore le compromis n'est-il possible que si tout le monde est d'accord sur le principe et les modalités : une seul opposition le rend impraticable. Dans ce cas, et de même si les compromissaires n'ont point rempli leur tâche au bout de trois jours, le choix du patriarche revient au pape.

A supposer qu'il puisse être élu et qu'il accepte, le nouveau dignitaire est revêtu des habits de sa fonction et l'on fixe le jour où on l'intronisera. Encore faut-il, toutefois, que le délégué apostolique y consente, au nom du Saint-Siège. Après l'intronisation, le synode et l'élu écrivent à Rome, chacun de leur côté, pour demander confirmation et pallium.

Pour les simples évêques, l'élection faite par l'épiscopat arménien n'obtient d'effet que si le pape la confirme. La bulle *Reversurus* exigeait davantage : le synode devait simplement présenter au pape une liste de trois candidats, parmi lesquels le Saint-Père choisissait en toute liberté. Ces dispositions provoquèrent une émotion telle que Pie IX, par un décret de la Propagande daté du 6 décembre 1876, consentit à les modifier. *Jus pontificium de propag. fide*, publié par de Martinis, t. VI *b*, p. 367, note.

A la vacance d'un siège, le patriarche convoque le synode; le quorum est de trois évêques *diocésains* personnellement présents, sans compter le patriarche lui-même; les absents peuvent envoyer leur suffrage sous pli cacheté, mais non point se faire représenter par procureur. Le clergé et le peuple de l'éparchie vacante donnent leur « témoignage » dans les mêmes formes que pour l'élection patriarcale, en s'abstenant avec grand soin de toute formule qui laisserait entrevoir une prétention de leur part d'amoindrir la liberté des électeurs synodaux : le concile de 1911 décrète même que le patriarche, si des abus éventuels le conseillaient, pourrait supprimer sans retour cette consultation populaire.

Le synode n'a droit, pour obtenir la majorité absolue requise pour l'élection, qu'à deux tours de scrutin. Si le second ne donne aucun résultat, le choix de l'évêque est dévolu au pape. Quand l'un des deux scrutins procure la majorité voulue, le patriarche adresse à

Rome les actes du synode et le *curriculum vitæ* de l'élu. Si le souverain pontife confirme l'élection, il le fait savoir par lettres apostoliques. C'est seulement quand il les a reçues, que le patriarche peut accorder à l'élu l'institution canonique, en mentionnant expressément le consentement pontifical. Jusqu'à réception des lettres apostoliques, le résultat de l'élection doit rester secret. Concile arm. de 1911, *loc. cit.*, p. 145. Sur les Arméniens, voir ARMÉNIE, t. I, col. 1888-1968 (L. Petit), et *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.*, t. IV, col. 290-391 (Fr. Tournebize).

Cette législation s'applique uniquement à l'élection des évêques dépendant du patriarcat. Pour l'archevêque de Lwów, le seul Ordinaire arménien qui soit, pour le moment, indépendant du patriarche, l'empereur d'Autriche-Hongrie le choisissait parmi trois candidats présentés par le clergé arménien de Galicie. Cette faveur lui avait été accordée, le 20 septembre 1819, par le bref *Inter cætera* de Pie VII. *Jus pontif. de prop. fide*, t. IV, p. 583. Avant cette date, alors que la Galicie faisait partie du royaume de Pologne, le pape nommait lui-même l'archevêque, sur présentation d'une *terne* par le clergé; le roi de Pologne accordait l'*exequatur.* Depuis le démembrement de l'empire des Habsbourg, il n'est pas douteux que le privilège impérial soit aboli : personne n'en a hérité; voir l'allocution consistoriale du 21 nov. 1921, *Acta ap. Sed.*, t. XIII, p. 521. En revanche, rien ne laisse supposer que la présentation par le clergé soit supprimée. L'archevêque actuel de Lwów a été nommé avant les derniers traités, en 1901. Vraisemblablement, quand il s'agira de lui donner un successeur, le clergé présentera trois candidats, et le pape fera lui-même la nomination, après avoir toutefois demandé au président de la république de Pologne « s'il n'a pas de raisons de caractère politique à soulever » contre son choix. Concordat de 1925, art. 11, *Acta ap. Sed.*, t. XVII, p. 277.

5. Les *Chaldéens* sont exactement régis, en ce qui concerne l'élection du patriarche et des évêques, par le même droit que les Arméniens. En effet, Pie IX étendit à leur Église les dispositions de la bulle *Reversurus*, par la constitution *Cum ecclesiastica disciplina*, du 31 août 1869, *Jus pont. de prop. fide*, t. VI*b*, p. 32. Le patriarche Joseph VI Audo, après avoir élevé contre cette mesure les plus véhémentes protestations, cf. *ibid.*, p. 276, finit par s'incliner devant l'énergie du Saint-Père. Il obtint toutefois, le 24 août 1877, que lui fussent accordées les concessions faites aux Arméniens pour le remplacement de la *terne* par l'élection d'un seul sujet, présenté à la confirmation papale. *Ibid.*, p. 366, note.

On nous a dit cependant qu'aujourd'hui les Chaldéens n'usaient plus de cette faveur et soumettaient au pape les noms des trois candidats, en manifestant leur préférence pour l'un d'eux.

6. Le patriarcat *copte* d'Alexandrie, nous l'avons déjà vu, date seulement de 1895. Léon XIII y nomma, à titre de vicaire, Mgr Cyrille Macaire, qu'il éleva quatre ans après à la dignité patriarcale. Il n'y eut donc pas d'élection pour cette fois. Or, Mgr Cyrille Macaire fut contraint de démissionner en 1908, et personne ne l'a encore remplacé; le siège a toujours été, depuis lors, régi par un administrateur, choisi directement par Rome.

Cependant un synode se tint au Caire, en 1898, qui régla la procédure d'élection au siège patriarcal et aux évêchés. Ses décrets, approuvés le 1er mai 1899, et imprimés la même année à la typographie de la Propagande, constituent, en cette matière, le droit écrit de l'Église copte.

A la mort du patriarche, son vicaire général avertit aussitôt le doyen des évêques, qui assume les fonctions de vicaire patriarcal. Son premier devoir est d'annoncer, par dépêche, le décès au souverain pontife et de lui écrire le jour où le synode se réunira; en même temps il fait part de la nouvelle à l'épiscopat et le convoque à l'assemblée. Tous les évêques, et eux seuls, sont électeurs; les absences doivent être motivées. Les prélats légitimement empêchés envoient, par procureur et sous pli cacheté, un bulletin de vote portant trois noms. Les opérations électorales commencent le cinquième jour après la mort du patriarche. Elles ont pour objet de désigner trois candidats, à la majorité absolue des suffrages. Ces candidats peuvent être non seulement des évêques, mais de simples prêtres, âgés d'au moins quarante ans. Si aucun résultat n'était obtenu au bout de quinze jours, les électeurs perdraient leurs droits et l'élection serait dévolue au Saint-Siège. Quand les trois candidats sont dûment choisis, et qu'ils ont accepté, le vicaire patriarcal écrit au pape une lettre où il indique le nom des élus, le nombre de voix obtenu par chacun, le caractère régulier des scrutins et la volonté de tous les électeurs d'accepter d'avance celui des trois que le pape choisira. Il demande en même temps pour celui-ci le pallium et prie le Saint-Père de ne pas faire attendre sa réponse. Tous les membres du synode souscrivent ce document et jurent de garder le secret sur le nombre des suffrages. Quand arrive la décision papale, le nouveau patriarche est intronisé et émet sa profession de foi catholique. *Synodus alexandrina Coptorum*, Rome, 1919, p. 187.

Le choix des évêques et des métropolites, car le synode du Caire en prévoit, est réservé, d'après la législation de 1898, à l'épiscopat, qui procède par scrutin, à la majorité absolue des suffrages, et en tenant compte du « témoignage du clergé et du peuple ». Le texte ne dit rien, cependant, de la façon dont celui-ci doit être obtenu. En revanche, il exprime le vœu que le nouvel évêque soit pris dans l'éparchie vacante. Il s'agit là d'une élection au sens strict et non pas seulement, comme pour le patriarche, de la présentation d'une *terne*. Toutefois l'élu doit être confirmé par le pape avant de pouvoir être consacré. En outre, obligation lui est faite d'écrire au Saint-Père, immédiatement après son intronisation, une lettre « de vénération, d'obéissance et d'absolue soumission ». *Ibid.*, p. 192.

Mais une clause du synode du Caire a rendu jusqu'ici cette procédure inapplicable. En effet, le *quorum* exigé pour la validité des opérations électorales est de trois évêques *propriam sedem habentes, præter Dominum Patriarcham.* Or, jusqu'ici, l'épiscopat de cette Église n'a jamais compté plus de deux prélats résidentiels, ceux d'Hermopolis (Minieh) et de Thèbes, et il n'y a plus de patriarche depuis 1908. En pratique, les évêques coptes ont donc toujours été, et sont encore, directement nommés par le Saint-Siège.

2° *Les Églises dépourvues de patriarche.* — Pour le moment, nous ne voyons aucune Église orientale n'ayant point de patriarche à sa tête où les sièges épiscopaux ne soient pas librement pourvus par le souverain pontife. Pour le moment, disons-nous, car avant 1918 il n'en était pas ainsi. Il va de soi que les vicaires ou administrateurs apostoliques doivent tenir leur nomination directement du pape. C'est le cas pour l'administrateur byzantin de l'Église bulgare, pour les administrateurs préposés aux Ruthènes à Miszkolcs et à Siret. En effet, bien qu'appartenant à la catégorie des Ordinaires et jouissant de prérogatives inhérentes à leur charge même, ils n'exercent pas leurs pouvoirs en leur nom propre. A la différence des évêques, dont l'autorité est reconnue comme de droit divin sur le troupeau à la garde duquel le chef de toute l'Église les a commis, la juridiction des vicaires ou administrateurs n'est qu'une émanation de la juridiction papale : c'est à la place et au nom du pape qu'ils gou-

vernent. Cf. Code de droit canonique, l. Ier, tit. VII, *De suprema potestate deque iis qui ejusdem sunt ecclesiastico jure participes*. Pour les évêques proprement dits, leur libre choix par le pape est une question de fait.

Avant 1918, tous les évêchés *ruthènes* d'Europe se trouvaient sur territoire austro-hongrois. L'art. 19 du concordat de 1855, renouvelant les anciens privilèges impériaux de nommer aux évêchés, ne faisait aucune différence entre rits; simplement il imposait à S. M. impériale et royale l'obligation de prendre, *in posterum*, l'avis préalable de l'épiscopat de la province. Le pape n'intervenait que pour donner l'institution canonique. A. Mercati, *Raccolta di concordati*, p. 825. Les termes du synode ruthène de Galicie, tenu en 1891, montrent que la pratique correspondait au droit concordataire : *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ, habitæ Leopoli anno 1891*, Rome, typ. de la Propagande, 1896, p. 117 (ce synode fut approuvé par le Saint-Siège le 1er mai 1895).

Ni la Pologne, ni la Tchécoslovaquie n'ont hérité des privilèges de la double couronne. Aujourd'hui, le choix des évêques appartient donc au souverain pontife; mais les deux gouvernements ont acquis sur les nominations un « droit de regard »; cf. concordat polonais de 1925, art. 11, et *modus vivendi* de 1928 pour la Tchécoslovaquie, art. 4, *Acta ap. Sed.*, t. XVII, p. 277 et t. XX, p. 66.

Quant aux évêchés ruthènes d'outre-Atlantique, le pape y pourvoit directement. Cf. bulle *Ea semper* du 14 juin 1907, dans *Acta sanctæ Sedis*, t. XLI, p. 3, et décrets de la Congrégation de l'Église orientale des 1er mars 1929 et 24 mai 1930, *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 152 et t. XXII, p. 346. Sur les Ruthènes, on pourra consulter G. Hoffmann, *Die Wiedervereinigung der Ruthenen*, dans *Orientalia christiana*, t. III, fasc. 2, n° 12, Rome, 1925; E. Likowski, *Die ruthenisch-römische Kirchenvereinigung genannt Union zu Brest*, Fribourg-en-Brisgau, 1904 (trad. du polonais, par P. Jedzink).

L'Église *roumaine* unie, dont tous les évêchés faisaient aussi partie de l'ancien empire d'Autriche-Hongrie jusqu'aux derniers traités de paix, a subi, pour les nominations épiscopales, les mêmes vicissitudes que l'Église ruthène : choix des évêques par l'empereur, libre collation pontificale, enfin droit de regard du gouvernement roumain; art. 5 du concordat de 1929, *Acta ap. Sed.*, t. XXI, p. 443.

Le premier concile métropolitain de Blaj, de 1872, auquel renvoie à ce sujet le troisième et dernier, célébré en 1900 à l'occasion du deuxième centenaire de l'union avec Rome, *Concilium provinciale tertium provinciæ ecclesiasticæ græco-catholicæ Alba-Juliensis et Fogarasiensis*, approuvé le 21 déc. 1905 et publié à Blaj en 1906, p. 79, permet de se rendre compte, vaille que vaille, de la procédure suivie pour la présentation des candidats aux sièges épiscopaux. Il faut, pour cela, rapprocher des fragments épars dans la législation concernant le métropolitain, les évêques, chapitres, curés, etc.; en outre, presque toutes les règles données à ce propos s'accompagnent d'incises dans le genre de celles-ci : *ubi usus viget, ubi mos obtinet*. Voici ce que l'on peut en extraire, sans absolue certitude.

Une élection se fait en synode diocésain, auquel interviennent, avec voix individuelle, le vicaire capitulaire, les membres du chapitre cathédral et les protopopes, dont la fonction s'apparente à celle de nos archiprêtres. Les curés y prennent part « médiatement »; c'est-à-dire, sans doute, en y envoyant des représentants. Le synode se tient sous la présidence du métropolitain. Il appartient à celui-ci d'examiner ensuite, avec ses suffragants, la science et les qualités morales du candidat; de le présenter, enfin, à la nomination du souverain, en insistant pour que celle-ci intervienne dans les délais canoniques.

Telle était, autant que les textes permettent de le conjecturer, la procédure suivie jusqu'en 1918. Cf. *Concilium provinciale primum provinciæ ecclesiasticæ græco-catholicæ Alba-Juliensis et Fogarasiensis... 1872*, approuvé le 19 mars 1881 et publié à Blaj en 1886, p. 30, 40, 50, 51. Rien n'oblige à penser qu'elle soit changée, sauf, bien entendu, que la proposition se fait maintenant au pape, et non plus à l'empereur.

Il faut dire la même chose pour l'évêché byzantin d'*Hajdudorog*, créé en 1912 et suffragant de la métropole latine d'Esztergom (Gran, Strigonia). *Acta ap. Sed.*, t. IV, p. 429. Primitivement pourvu par l'empereur, il est maintenant de libre collation papale, puisque le Saint-Siège, à juste titre, considère la Hongrie d'aujourd'hui comme une nouvelle entité politique.

L'évêque de Križevci, suffragant de l'archevêque latin de Zagreb, est lui aussi nommé par le pape, depuis que la Croatie a cessé de faire partie de l'empire des Habsbourg pour se rattacher au royaume de Yougoslavie.

Quant à l'Ordinaire des *Russes* de Mandchourie, résidant à Kharbine, il n'existe que depuis 1928 et le pape l'a nommé sans intermédiaire. *Acta ap. Sed.*, t. XX, p. 366.

Les *Italiens* de rit byzantin n'ont pas eu d'évêque résidentiel jusqu'en 1919 : ils possédaient un métropolite, vivant à Rome, et quelquefois d'autres évêques, mais sans aucune juridiction et dont le rôle se bornait à faire les ordinations. Benoît XV, par la bulle *Catholici fideles græci ritus*, du 13 février 1919, a érigé un siège épiscopal à Lungro et l'a pourvu lui-même quelques jours après. *Acta ap. Sed.*, t. XI, p. 222.

Les *Hellènes* catholiques de Grèce et de Turquie obéissaient naguère au délégué apostolique de Constantinople. En 1911, ils obtinrent un évêque de leur rit, qui résida effectivement d'abord à Stamboul, puis à Athènes. Les deux prélats qui se sont succédés à la tête de cette Église ont été choisis directement par le pape. Cf. *Studion*, 1925, p. 87.

Restent les *Syro-Malabars*, qui se rattachent, nous l'avons vu, au rit persan. Jusqu'au XIXe siècle, ils restèrent soumis à la juridiction des évêques latins du pays. Pour mettre fin à certaines tendances schismatiques, arguant de l'asservissement à un rit étranger, Léon XIII créa, le 20 mai 1887, deux vicariats apostoliques spéciaux pour les Chaldéens de l'Inde, ceux de Kottayam et de Trichoor. Il y préposa, il est vrai, des évêques latins; mais c'était un premier pas vers la constitution d'une Église indigène : d'autant plus que le pape donnait à chaque évêque un vicaire général de rit persan, autorisé à confirmer et à célébrer solennellement des offices pontificaux. Bref *Quod jampridem*, dans *Leonis XIII P. M. acta*, t. VII, Rome, 1888, p. 106. Neuf ans après, Léon XIII alla plus loin : en même temps qu'il créait les deux nouveaux vicariats d'Ernakulam et de Changanacherry, il décida que tous les vicaires apostoliques seraient désormais choisis dans le clergé malabare. Bref *Quæ rei sacræ*, *ibid.*, t. XVI, 1897, p. 229. Enfin S. S. Pie XI organisa définitivement, en 1923, la hiérarchie dans cette Église; il érigea Ernakulam en métropole et les trois autres vicariats en évêchés. Dans le même consistoire du 20 décembre, où il annonçait cette nouvelle, il nomma l'archevêque et ses trois suffragants. *Acta ap. Sed.*, t. XV, p. 608 et 613. On pourra trouver des renseignements utiles sur les diverses Églises orientales dans R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2e éd., Paris, s. d., cf. P. Dib, *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 291-300.

IV. ACTION DU PAPE SUR LA DISCIPLINE DES ÉGLISES ORIENTALES. — Le premier canon du Code de droit canonique formule le principe que la législation de

l'Église latine n'affecte les Orientaux que s'ils sont spécialement visés ou que « la nature des choses » le comporte. Cette exception se vérifie surtout à propos des relations d'un rit à un autre. Quant au droit oriental lui-même, le Saint-Siège a pris récemment l'initiative d'en promouvoir la codification : tâche particulièrement ardue si l'on songe à la variété des disciplines. Le numéro du 2 décembre 1929 des *Acta apostolicæ Sedis* a publié une *notificatio* faisant connaître la création, dans ce but, d'une commission cardinalice « d'études préparatoires », t. XXI, p. 669. Pour le moment, nous sommes donc réduit à glaner quelques renseignements dans des textes épars, concernant telle ou telle Église.

A cette différence près qu'elles se conforment aux dispositions spéciales de leurs propres statuts conciliaires, on peut dire que les Églises orientales qui n'ont point de patriarche entretiennent avec le pape les mêmes relations de dépendance que l'Église latine elle-même : aussi bien, tous les conciles ou synodes orientaux, patriarcaux et autres, doivent être, pour obtenir force de loi, approuvés par le Saint-Siège. Les évêques recourent à Rome pour toutes les dispenses, conseils et directions dont ils ont besoin, et la Congrégation de l'Église orientale exerce sur eux le même contrôle que la Consistoriale sur l'épiscopat latin. Vraisemblablement, ils sont tous tenus, comme les Latins, aux rapports réguliers sur l'état de leurs diocèses respectifs : au moins voyons-nous cette obligation figurer dans plusieurs textes; la bulle *Ea semper*, par exemple, du 14 juin 1907, exige ce rapport tous les trois ans de l'évêque ruthène des États-Unis, *Acta sanctæ Sedis*, t. XLI, p. 5; le synode de Blaj de 1872 fixe, pour les Roumains, les intervalles à cinq ans, *l. c.*, p. 37.

Naturellement, les Églises dotées d'un patriarche entretiennent avec Rome des relations moins étroites; c'est au patriarche que les évêques recourent dans les affaires qui dépassent leur compétence ou exigent des lumières spéciales; pour la plupart des dispenses, notamment de mariage, quand le patriarche ne tient pas de sa charge le pouvoir de les accorder, il jouit d'une délégation permanente du souverain pontife, qui permet aux évêques de ne pas recourir, pratiquement, à d'autres qu'à lui. Cf. concile du Mont-Liban de 1736, IIe partie, c. XI, n° 15, dans *Collectio Lacensis*, t. II, col. 171; synode de Charfë, pour les Syriens, *loc. cit.*, p. 183; synode arménien de 1911, *loc. cit.*, p. 288; synode du Caire, pour les Coptes, *loc. cit.*, p. 171. C'est le patriarche qui exerce sur les évêques la surveillance nécessaire.

Mais, de son côté, il doit des comptes au pape et subit son contrôle. Chaque patriarche présente au Saint-Père, à époques déterminées, un rapport détaillé sur l'état de son Église. Les intervalles peuvent varier, suivant les législations respectives, approuvées par le Saint-Siège. Pour les Maronites, ce rapport n'est obligatoire que tous les dix ans, et le patriarche n'est pas tenu de l'apporter lui-même; il peut le faire parvenir par procureur ou même par la poste. Conc. du Mont-Liban, IIIe partie, c. VI, art. 9, *loc. cit.*, col. 344. Les patriarches arménien et chaldéen présentent le leur tous les cinq ans, en même temps qu'ils font personnellement la visite *ad limina*, bulles *Reversurus*, § 19 et *Cum ecclesiastica*, § 5, dans *Jus pontificium de prop. fide*, t. VI *a*, p. 457, et t. VI *b*, p. 34. De même le patriarche copte, lorsqu'il y en a un; mais en outre chaque évêque, dans cette Église, est tenu de fournir, également tous les cinq ans, un rapport individuel sur sa propre éparchie : synode du Caire, *loc. cit.*, p. 180. Ces documents ne constituent pas de simples-comptes rendus académiques, mais un moyen, pour le pape, de connaître et d'intervenir : les deux bulles citées plus haut ne manquent point de préciser, parlant du patriarche : *mandata et monita humiliter excipiat et diligentissime exequatur.*

Quand le pape croit devoir intervenir de façon particulièrement intense dans la vie d'un patriarcat, il lui arrive de nommer un visiteur apostolique muni d'une juridiction déléguée plus ou moins étendue qui se substitue, dans les domaines où elle s'applique, à celle du patriarche lui-même. Pendant tout le temps de la visite, les pouvoirs du patriarche, sur tel ou tel point, se trouvent ainsi suspendus. Voir, par exemple, le décret de la Congrégation de l'Église orientale du 16 avril 1929, supprimant la visite pour les Arméniens et réintégrant le patriarche dans sa juridiction normale. *Acta ap. Sed.*, t. XX, p. 141.

Enfin, l'autorité du patriarche ne s'exerce pleinement, en fait, que sur le territoire où l'Église a officiellement son siège. A l'égard des colonies établies autre part, et où n'est pas encore organisée la hiérarchie, la Congrégation de l'Église orientale ne lui laisse guère qu'un droit de sollicitude dont elle se réserve de réglementer l'activité. C'est elle-même, en effet, qui accorde aux prêtres orientaux voyageurs ou émigrants les pouvoirs opportuns, moyennant les garanties qu'elle estime nécessaires. Cf. les deux décrets des 23 décembre 1929 et 7 janvier 1930, dans *Acta ap. Sed.*, t. XXII, p. 99 et 106.

On le voit, les Églises orientales pourvues d'un patriarche échappent sans doute, beaucoup plus que l'Église latine, à la centralisation moderne. Elles sont loin, cependant, de vivre, à l'égard de Rome, dans une indépendance administrative absolue. Du reste, si larges que puissent être leurs prérogatives, les patriarches orientaux catholiques font partie d'une communauté qui ne possède qu'un chef suprême, le pape. Au jour de leur consécration, ils jurent au pape obéissance et fidélité, lui reconnaissent la pleine autorité législative, judiciaire, coercitive, sur la catholicité tout entière. Implicitement, ils s'engagent à ne pas lui résister, le cas échéant, s'il croit nécessaire de les juger et de les punir, et leurs fidèles ne les tiennent pour légitimes, eux, qu'à la condition et dans la mesure où ils restent en communion avec « le père des pères et l'évêque des évêques ».

Il serait facile de dresser ici une impressionnante bibliographie : rien qu'à propos de la centralisation pontificale, ce sont tous les ouvrages publiés sur la constitution de l'Église, à une période quelconque de son histoire, que l'on pourrait énumérer. Nous n'en ferons rien. Les travailleurs désireux de contrôler nos assertions ou d'entreprendre une étude plus complète auront le moyen d'y procéder aisément, en se reportant aux sources et aux ouvrages que nous avons cités en abondance, avec renvois aussi exacts que possible, dans le corps de cet article.

V. MARTIN.

PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, (IIe siècle). — Papias est un des personnages les plus mystérieux de l'antiquité chrétienne. Nous ne savons presque rien à son sujet, et les quelques renseignements que nous avons sur lui sont, de la part des historiens, l'objet d'interminables discussions.

Saint Irénée, qui est le premier à parler de lui, le représente comme un auditeur de Jean, un compagnon de Polycarpe, un homme ancien. *Cont hæres.*, V, XXXIII, 4. A nous en tenir à la donnée qui fait de lui un compagnon de Polycarpe, nous sommes en droit de penser qu'il a dû naître dans le dernier tiers du premier siècle, entre 70 et 80 et que son activité littéraire a trouvé son akmè vers 120-130. Polycarpe en effet a subi le martyre en 155 à un âge très avancé : Papias devait avoir sensiblement le même âge que lui et disparut sans doute de ce monde vers la même époque.

Nous pourrions avoir des données plus précises peut-être, si nous savions avec certitude quel Jean Pa-

pias a été l'auditeur. La question est difficile à résoudre. Eusèbe nous a en effet conservé le prologue du grand ouvrage de Papias, et nous y lisons ce qui suit : « Je n'hésiterai pas à te communiquer, en les rangeant au nombre de mes interprétations, toutes les choses que j'ai bien apprises des anciens et que j'ai bien conservées dans ma mémoire, me portant garant de leur vérité. Car je ne goûtais pas, comme la plupart, ceux qui parlent beaucoup, mais ceux qui enseignent le vrai, ni ceux qui remémorent les préceptes étrangers, mais ceux qui remémorent les préceptes donnés par le Seigneur à la foi et provenant de la vérité elle-même. Et, s'il survenait à l'occasion un de ceux qui avaient fréquenté les anciens, je faisais mon enquête sur les discours des anciens : qu'avaient dit André, Pierre, Philippe; qu'avaient dit Thomas ou Jacques; qu'avaient dit Jean ou Matthias ou quelque autre des disciples du Seigneur? et ce qu'Aristide et Jean l'Ancien, les disciples du Seigneur, disent. Car je ne croyais pas que ce que contiennent les livres pût me rendre autant de services que ce qui vient de la voix vivante et subsistante. » Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 3, 4.

Ce texte est loin d'être clair. Nous y voyons d'abord que Papias a consulté des anciens, πρεσϐυτέρους, et qu'il a pris plaisir à les entendre. Mais nous ignorons quels sont ces anciens. Nous y apprenons ensuite que Papias a interrogé ceux qui avaient fréquenté les anciens; et ceux-ci lui ont fourni des renseignements de deux sortes : ils lui ont répété d'une part ce qu'avaient dit, εἶπεν, André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean, Matthieu; ils lui ont répété d'autre part ce que disent, λέγουσιν, Aristion et Jean l'Ancien, disciples du Seigneur. Les personnages du premier groupe sont sept des apôtres; ils semblent bien avoir déjà disparu du monde au moment où Papias faisait ses enquêtes, car celui-ci demande à ses informateurs ce qu'ils avaient dit (au parfait). Les membres du second groupe, au nombre de deux, parlent encore (au présent) au temps de Papias qui aurait pu ou pourrait les entendre : l'un d'eux est Aristion, l'autre est Jean l'Ancien.

Nous ne savons rien de précis sur Aristion : dans un manuscrit d'Etschmiadzin, la finale de saint Marc est attribuée à un certain Aristion, et les *Constitutions apostoliques* donnent ce nom au premier et au troisième évêque de Smyrne. Quant à Jean l'Ancien, il semble bien différent du premier Jean, qui figure au nombre des apôtres. Eusèbe a cru pouvoir conclure du texte de Papias, que le vieil auteur s'y donnait comme un auditeur d'Aristion et de Jean le Presbytre. En réalité, Papias ne dit pas cela, puisqu'il se contente de rappeler qu'il demandait à ses interlocuteurs anonymes ce que disent (donc au moment où il les interrogeait) ces deux témoins.

On ne saurait d'ailleurs pas conclure de ce fragment que Papias n'a pas été, dans sa jeunesse, l'auditeur de l'apôtre Jean. C'est à son âge mûr que se rapportent les enquêtes signalées ici, elles se placent après la mort des apôtres, en un temps où ne vivent plus que des hommes qui ont été leurs auditeurs. Mais Papias lui-même a pu, étant enfant ou jeune homme, recevoir l'enseignement de l'apôtre; et c'est bien ce que semble dire Irénée; car Polycarpe a entendu l'apôtre et, si Papias a été son compagnon, il a dû, comme lui, se mettre à l'école de l'apôtre. Le problème de l'existence d'un presbytre du nom de Jean est donc, à tout prendre, indépendant de celui du premier maître de Papias.

Devenu évêque d'Hiérapolis en Phrygie, Papias composa un ouvrage en cinq livres qui avait pour titre Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιϐλία ε'. Ce titre, lui aussi, a suscité de vives controverses parmi les historiens, qui se sont demandé ce qu'il fallait au juste entendre par les λόγια κυριακά interprétés par Papias. Le mot λόγιον signifie proprement oracle, mais on ne doit pas conclure de là que Papias n'expliquait dans son ouvrage que les prophéties du Seigneur. Il rapportait aussi les actes de sa vie et même des faits complètement étrangers aux récits évangéliques : « Il ajoute, écrit Eusèbe, d'autres éléments qui, selon lui, lui sont parvenus par une tradition orale, telles que certaines paraboles étranges et certains enseignements du Sauveur, ainsi que d'autres récits tout à fait fabuleux. » *H. E.*, III, XXXIX, 11. Saint Irénée, qui cite un fragment du quatrième des cinq livres de Papias, *Cont. hæres.*, V, XXXIII, 4, est le plus ancien témoin de l'ouvrage; mais ni de ses expressions, ni de celles d'Eusèbe, on ne peut tirer une conclusion claire sur la nature exacte et le contenu des *Exegèses*.

Des fragments que nous possédons, les plus célèbres sont relatifs à l'origine des évangiles de saint Matthieu et de saint Marc. A propos de saint Marc, Papias rapportait le témoignage de l'ancien : « Et voici ce que disait le presbytre : Marc, devenu l'interprète de Pierre, écrivit exactement antant qu'il s'en souvenait, mais non selon l'ordre, les paroles ou les actes du Seigneur. Car il n'avait ni entendu ni accompagné le Seigneur, mais plus tard, comme je l'ai dit, Pierre Celui-ci faisait ses instructions selon les besoins, non comme s'il eût fait une composition des discours du Seigneur, en sorte que Marc n'a commis aucune faute s'il en a écrit une partie ainsi qu'il s'en souvenait. Il n'eut en effet qu'un souci, c'est de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne pas se tromper sur quelque point en le rapportant. » Eusèbe, *H. E.*, III, XXXIX, 15.

Sur saint Matthieu, Papias écrit : « Matthieu, quant à lui, réunit les sentences en langue hébraïque, et chacun les traduisit comme il put. » *Ibid.*

Nous n'avons pas à interpréter ici ces deux passages, qui ont naturellement retenu l'attention de tous les exégètes, et dont chaque mot a donné lieu à d'interminables discussions. Leur importance est incontestable, puisque Papias est le plus ancien témoin qui nous ait rapporté des souvenirs touchant l'origine humaine des évangiles.

Eusèbe ajoute, *ibid.*, que Papias, dans son ouvrage, citait des témoignages empruntés à la première épître de Jean et à la première épître de Pierre; qu'il rapportait l'histoire de la femme accusée, en présence du Seigneur, de nombreux crimes, histoire que renferme l'Évangile selon les Hébreux; enfin qu'il racontait, d'après les filles de l'apôtre Philippe, deux miracles, dont l'un avait eu pour bénéficiaire ce Justus, surnommé Barsabas, qui, après l'ascension, fut présenté aux apôtres comme un candidat à la succession de Judas.

Nous savons encore que Papias professait le millénarisme. Saint Irénée nous a conservé un passage qui renferme une description enchanteresse des jours où les vignes auront chacune dix mille ceps, chaque cep dix mille bras, chaque bras dix mille rameaux, chaque rameau dix mille grappes, chaque grappe dix mille grains, dont chacun donnera vingt-cinq mesures de vin! Irénée, *Cont. hæres.*, V, XXXIII, 2-3.

Un fragment, transmis par Apollinaire, est relatif à la mort de Judas et se fait l'écho de fables assez puériles. Un autre, rapporté par Philippe de Sidè, semble dire que Jean l'Apôtre fut mis à mort par les Juifs en même temps que son frère Jacques; mais ce dernier texte, qui n'est pas cité *ad verbum*, est sujet à caution.

Récemment, F. Loofs a tenté d'accroître l'héritage littéraire de Papias, en faisant valoir que c'était sans doute son témoignage qu'invoquait saint Irénée toutes les fois qu'il faisait appel à la tradition des presbytres qui ont connu saint Jean. Il attribue ainsi au vieil évêque d'Hiérapolis les souvenirs ou les traditions

concernant l'âge de Jésus, *Cont. hæres.*, II, XXII, 5; le paradis, V, V, 1; le nombre 666 de l'Apocalypse, V, XXX, 1; les joies paradisiaques, V, XXXVI, 1. Il pense même que c'est à Papias que saint Irénée doit tout ce qu'il sait de l'Antéchrist, *Cont. hæres.*, V, XXV-XXX et des fins dernières, *id.*, V, XXXI-XXXVI. Cela n'est pas invraisemblable, mais il faut bien reconnaître que les subtiles analyses de Loofs sont loin d'entraîner la certitude.

Eusèbe, qui pouvait encore lire, dans leur intégrité, les cinq livres d'*Exégèses*, estime que Papias était un esprit fort médiocre. Cette opinion est sévère; mais, dans la mesure trop restreinte où nous pouvons la vérifier, elle ne semble pas injustifiée. Les fragments nous révèlent un écrivain assez obscur malgré des efforts persévérants vers la clarté, un homme d'ailleurs fort attaché à l'Église, un esprit soucieux d'information, un chercheur zélé des traditions qu'il accueillait peut-être un peu au hasard et sans un contrôle suffisamment exercé.

De son enseignement théologique, autant dire que nous ne connaissons rien en dehors de sa croyance au millénarisme. Eusèbe pense que cette conception lui est venue de ce qu'il a mal compris les écrits des apôtres et n'a pas vu qu'ils se servaient de figures et s'exprimaient dans un langage symbolique. On peut croire qu'il a raison: mais il faut ajouter que, du temps de Papias, le millénarisme était assez répandu dans l'Église pour que saint Justin le regardât comme une croyance commune.

M. Loofs croit pouvoir préciser davantage l'enseignement de Papias. Si les douze derniers chapitres du *Contra hæreses* s'inspirent des *Exégèses*, il s'ensuit que leur doctrine reprend celle de Papias; or, en deux endroits, V, XXVIII, 1, et V, XXXVI, 2, où l'influence de Papias serait manifeste, il est question du Verbe, « et en un sens qui, au témoignage de l'Apocalypse et des monarchiens dynamistes, est archaïque en comparaison de la conception des apologistes ». Inutile d'insister sur ce point, car nous sommes ici en présence d'un tissu d'hypothèses dont aucune ne souffre un rigoureux contrôle. Tout au plus est-il vraisemblable que Papias s'est borné à exprimer, en termes courants, la foi traditionnelle, sans s'essayer à aucune spéculation sur ses formules.

Les fragments de Papias ont été publiés entre autres par F. X. Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., t. I, Tubingue, 1901, p. 346-375. Les morceaux cités par Eusèbe sur l'origine des Évangiles, sont soigneusement étudiés dans toutes les introductions au Nouveau Testament. On peut voir en plus, parmi beaucoup d'autres, Th. Zahn, *Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asiens*, dans les *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons*, t. VI, Leipzig, 1900, p. 1-224; J. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911; W. S. Reilly, *Les presbytres asiates dans saint Irénée*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 216; M. J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. XXIX sq.; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. II, Paris, 1929, p. 96-101.

L'influence exercée par Papias sur saint Irénée est étudiée d'une manière très systématique, par F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus*, Leipzig, 1930, p. 300-338 = *Texte und Unters.*, t. XLVI, fasc. 2.

G. BARDY.

PAPON Jean, célèbre jurisconsulte français (1505?-1590), auteur de nombreux ouvrages de droit et de pratique, a le droit de figurer ici pour son traité latin : *In sextum Decalogi præceptum, « non mœchaberis », libri IV*, in-4°, Lyon, 1552.

Cet ouvrage ne figure pas dans les deux *Bibliothèques françaises* de du Verdier et de la Croix du Maine, qui mentionnent l'une et l'autre notre jurisconsulte; il apparaît dans la *Bibliothèque des auteurs* de l'abbé Le Clerc, mise en tête du *Dictionnaire de la langue française* de Richelet, édition de Lyon, 1728, et dans les listes alphabétiques des auteurs des éditions ultérieures du même dictionnaire; c'est de là que l'indication passe dans le Moréri, éd. de 1759, dans Richard et Giraud et dans Glaire.

É. AMANN.

PAQUES. LES CONTROVERSES PASCALES. — Les controverses pascales s'étendent du IIe au VIIIe siècles. Leur objet a toujours été le même: la fixation de la date de la fête de Pâques selon le calendrier solaire. Nous étudierons : I. Les premières controverses pascales : les quartodécimans. II. La question pascale au IIIe siècle; les premiers essais de cycles pascals (col. 1951). III. La question pascale au concile de Nicée (col. 1954). IV. Les controverses pascales du concile de Nicée à la réception du cycle de Denys le Petit par l'Église romaine, de 325 à 550 (col. 1958). V. Les controverses pascales en Gaule et dans les Iles Britanniques (col. 1963).

I. LES PREMIÈRES CONTROVERSES PASCALES : LES QUARTODÉCIMANS. — 1° *La première controverse pascale au second siècle.* — La fête de Pâques, qui célèbre l'anniversaire de la passion et de la résurrection du Sauveur, est la plus ancienne et la plus importante des fêtes chrétiennes. Nous ignorons comment l'Église primitive en a fixé la date; mais, comme Jésus est mort et est ressuscité aux environs de la Pâque juive, il s'ensuit que, dès l'origine, l'échéance de la fête chrétienne a dû être fixée en connexion avec la date de la fête juive.

Dès le début du IIe siècle, nous constatons l'existence de deux observances pascales. L'une, suivie surtout en Asie proconsulaire, célébrait la fête chrétienne le jour même de l'échéance de la fête juive, le soir du 14e jour du mois de nisan, d'où son nom d'observance quartodécimane; l'autre, se basant sur ce fait que le Sauveur est ressuscité un dimanche, exigeait que la fête de Pâques fût célébrée un dimanche, probablement celui qui suit le 14 nisan. Nous ignorons si les tenants de l'observance dominicale célébraient l'anniversaire de la mort du Sauveur le vendredi qui précède la fête de Pâques. Quant aux quartodécimans, il semble bien que le 14 nisan ait été pour eux le mémorial non seulement de la passion, mais aussi de la résurrection du Sauveur, car, comme nous le verrons encore, ils rompaient le jeûne au soir du 14 nisan. Voir la lettre d'Irénée au pape Victor, dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, citée plus loin.

Méliton de Sardes est le premier qui nous parle d'une controverse pascale. Son *De Pascha* débute par la phrase suivante que nous a conservée Eusèbe : « Sous le proconsulat de Servilius Paulus, une grande discussion sur la Pâque s'éleva dans l'Église de Laodicée. » Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI. Waddington a démontré que la leçon *Servilius* Paulus est fautive et qu'il faut lire *Sergius* Paulus. Waddington, *Fastes asiatiques* p. 226. Voir aussi *Prosopographia imperii romani*, t. III, p. 221, ainsi que la note critique de l'édition de Schwrtz. Ce Sergius Paulus ayant été proconsul d'Asie entre 164 et 168, il s'ensuit que la première controverse pascale eut lieu vers l'an 165.

2° *Objet et issue de cette première controverse pascale.* — Le *De Pascha* de Méliton est perdu et Eusèbe ne nous a fait connaître ni l'objet, ni l'issus du litige qui troubla l'Église de Laodicée sous le proconsulat de Sergius Paulus. Toutefois, un fragment du *De Pascha* d'Apollinaire de Hiérapolis, conservé par la *Chronique pascale*, nous permet de suppléer au silence d'Eusèbe; car, comme Laodicée et Hiérapolis étaient voisines l'une de l'autre et Apollinaire contemporain de Méliton, il est probable que le *De Pascha* de l'évêque de Hiérapolis vise, lui aussi, la controverse de 165. Dans ce fragment, Appollinaire blâme certains chrétiens « qui par ignorance soulèvent des querelles », qui préten-

dent que le 14 (nisan) le Seigneur mangea l'agneau avec ses disciples et qu'il souffrit le grand jour des azymes (le 15 nisan). Ils expliquent Matthieu selon leur sentiment. Mais ce système n'est pas conciliable avec la loi; il introduit une contradiction dans les évangiles... Le 14 (nisan) est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice; à la place de l'agneau, le Fils de Dieu. *P. G.*, t. XCII, col. 80.

Ces chrétiens, blâmés par Apollinaire, prétendaient donc que Jésus était mort le grand jour de la Pâque juive (15 nisan) parce que, selon leur interprétation de l'évangile de saint Matthieu, il avait mangé l'agneau pascal avec ses disciples la veille de sa mort, chose qu'il n'aurait pu faire que le 14 nisan. Le vieil évêque d'Hiérapolis leur réplique que la date du 15 nisan pour le supplice de Jésus était inconciliable avec la loi mosaïque et ne pouvait être soutenue sans introduire une contradiction dans les évangiles, c'est-à-dire entre l'évangile de saint Jean, qui affirme formellement que le Sauveur est mort le jour de la Parascève, veille du grand sabbat, et les évangiles synoptiques.

Clément d'Alexandrie affirme que c'est le traité de Méliton qui l'a incité à écrire son *De Pascha*. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI, 4. La *Chronique pascale* en a conservé un fragment qui concorde pour le fond avee le passage d'Apollinaire cité plus haut. Clément y affirme que Jésus est mort le 14 nisan, et qu'il n'a pu manger la Pâque la veille de sa passion. *P. G.*, t. XCII, col. 81.

Sans doute, ces textes ne parlent que de discussions concernant la date de la mort de Jésus. Toutefois, il n'est guère probable que les adversaires d'Apollinaire n'aient eu en vue que le redressement d'une erreur de chronologie; il est bien plus vraisemblable qu'étant persuadés que Jésus est mort le 15 nisan, ils aient refusé de célébrer l'anniversaire de cette mort le 14 nisan; c'est sans doute ce refus qui causa la vive discussion dont parle Méliton.

Nous n'avons aucune donnée sur l'issue de cette première controverse pascale. Toutefois, il est probable que Méliton et Apollinaire eurent gain de cause, car vers la fin du IIe siècle, ainsi qu'on le verra, toutes les Églises d'Asie suivaient l'observance quartodécimane.

3° *L'attitude de l'Église romaine.* — Au plus fort de la crise quartodécimane, saint Irénée écrivit au pape Victor une lettre qui nous donne de précieux renseignements sur l'attitude de l'Église romaine par rapport à la question pascale au IIe siècle. « Les prêtres (πρεσβύτεροι), écrivait l'évêque de Lyon, qui, avant Soter, ont présidé à l'Église que tu diriges maintenant, Anicet, Pie, Hygin, Télesphore, Xyste, n'observaient pas (le 14 nisan) et ne le laissaient pas observer par leurs fidèles; ils n'en étaient pas pour cela moins pacifiquement disposés envers les fidèles des Églises d'observance (quartodécimane) qui venaient chez eux (à Rome); et pourtant l'opposition des deux usages était présente et partant plus manifeste. Jamais on n'a excommunié personne pour cette raison. Les prêtres (πρεσβύτεροι), tes prédécesseurs, envoyaient même l'eucharistie à ceux des Églises d'observance (quartodécimane); quand le bienheureux Polycarpe vint à Rome sous Anicet, bien des menues divergences existaient entre eux, mais leurs rapports furent tout de suite pacifiques; et quant au différend qui nous occupe (la question quartodécimane), ils firent preuve d'un esprit conciliant. Anicet ne parvint pas à persuader Polycarpe de ne plus suivre l'observance (quartodécimane), à laquelle ce dernier avait toujours été fidèle à la suite de Jean, le disciple de Notre-Seigneur, ainsi que des autres apôtres, ses compagnons. Polycarpe, de son côté, ne put amener Anicet à l'observance quartodécimane, car ce dernier se disait tenu de suivre l'usage de ses prédécesseurs. Malgré cet état de choses, ils restèresnt en communion et, à l'église, Anicet, par déférence pour Polycarpe, lui céda sa place pour la célébration de l'eucharistie. Ensuite, ils se séparèrent en paix, et, toute l'Église était en paix, ceux qui observaient (le 14 nisan) comme ceux qui ne l'observaient pas. » Voir cette lettre d'Irénée à Victor dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 500 sq.

Il ressort de cette lettre qu'à Rome, dès le pontificat de Xyste, donc dès le premier quart du IIe siècle, on ne suivait pas l'usage quartodéciman, et toute la situation, telle que la décrit la lettre de l'évêque de Lyon, nous amène à admettre que la fête de Pâques y était célébrée le dimanche. Toutefois, si les dirigeants de l'Église romaine ne toléraient pas l'observance quartodécimane chez leurs fidèles, ils ne la condamnaient pas chez les autres, puisqu'ils envoyaient l'eucharistie aux chrétiens originaires des Églises quartodécimanes, qui séjournaient à Rome. Voir, sur l'interprétation de ce passage, la note de Duchesne, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *Revue des questions historiques*, 1880, p. 12.

Anicet essaya bien d'amener Polycarpe à renoncer à l'usage quartodéciman, lors du passage à Rome de l'évêque de Smyrne; mais cette tentative infructueuse ne troubla pas la paix de l'Église. Il se pourrait, toutefois, que la discussion entre Anicet et Polycarpe ait suscité quelque émoi en Asie et que la controverse pascale, qui s'éleva à Laodicée en 165 (voir plus haut), n'en ait été qu'un écho.

Le successeur d'Anicet, Soter, fut moins accommodant à l'égard des quartodécimans, car il cessa de leur envoyer l'eucharistie. Toutefois, ce ne fut que le deuxième successeur de Soter, Victor, qui songea à employer des mesures de rigueur contre eux.

Les quartodécimans prétendaient qu'une antique tradition remontant à l'apôtre saint Jean, les autorisait à rompre le jeûne le soir du 14 nisan. Voir la lettre d'Irénée citée plus haut et Eusèbe, *H. E.*, V, XXIII. Victor, de son côté, était persuadé qu'une tradition apostolique défendait de rompre le jeûne un autre jour que celui de la résurrection du Sauveur, donc, que le dimanche. Eusèbe, *id.* Voulant réaliser l'unité quant à la célébration de la fête de Pâques, Victor provoqua la réunion de synodes qui devaient exprimer l'avis des différentes Églises sur cette question.

Eusèbe a eu sous les yeux les réponses envoyées par les conciles des provinces de Palestine, du Pont et de la lointaine Osroène, ainsi que les lettres écrites à cette occasion par Bacchyle de Corinthe et Irénée de Lyon. Toutes ces réponses étaient favorables à l'observance dominicale prônée par l'Église romaine. Seules, les Églises d'Asie proconsulaire firent entendre une voix discordante, et Polycrate, évêque d'Éphèse, adressa en leur nom, au pape Victor, une lettre singulièrement énergique. « Nous observons le jour (du 14 nisan), écrit-il, sans rien lui ajouter ni rien lui retrancher, car des personnages de grande autorité reposent en Asie et y ressusciteront au jour de la parousie du Seigneur... Philippe, un des douze apôtres, qui a sa sépulture à Hiérapolis, ainsi que ses deux filles...; en outre, Jean qui reposa sur le cœur du Seigneur, qui fut prêtre, martyr et docteur, et qui repose à Éphèse; ensuite, Polycarpe à Smyrne, évêque et martyr; Thraséas d'Euménie, évêque et martyr, qui repose à Smyrne. Qu'est-il besoin de nommer Sagaris, évêque et martyr, qui a sa sépulture à Laodicée, ainsi que Papirius et Méliton l'eunuque, qui, en toute chose, a vécu selon le Saint-Esprit et qui repose à Sardes ?... Tous ces personnages ont observé le 14e jour de la lune pascale selon l'Évangile, sans s'écarter en rien du droit chemin; ils se sont conformés à la règle de la foi — ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες — enfin, moi, Polycrate, qui suis moins que vous (je suis l'observance quarto-

décimane) selon la tradition de ceux de ma famille auxquels j'ai succédé, car sept de mes parents furent évêques; moi, je suis le huitième. Toujours mes parents ont célébré (la fête de Pâques) le jour où le peuple faisait disparaître le levain. Maintenant j'ai vécu 65 ans dans le Seigneur; j'ai eu des rapports avec les frères de toute la terre, et j'ai lu toute la sainte Écriture; je ne me laisse pas intimider, car de plus grands que moi ont dit : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » Polycrate termine en disant que les évêques qu'il a convoqués selon le désir du pape, sont venus en très grand nombre, et se sont déclarés d'accord avec lui. Voir la lettre de Polycrate au pape Victor dans Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV. *P. G.*, t. XX, col. 493 sq.

Si Victor avait cru pouvoir se réclamer d'une tradition apostolique en faveur de l'observance dominicale, Polycrate lui opposait que l'usage quartodéciman remontait à l'apôtre saint Jean et que s'en écarter équivalait à se mettre en opposition avec la règle de la foi. Victor voulut répondre à ce défi par l'excommunication de toutes les Églises d'observance quartodécimane, car leur attitude en cette occurence lui semblait entachée d'hétérodoxie, ὡς ἂν ἑτεροδοξούσας. Mais il se heurta à la vive opposition des Églises, qui venaient de l'assurer de leur fidélité à l'observance dominicale pour la célébration de la fête de Pâques. Voir Eusèbe, *H. E.*, V, XXIV.

Eusèbe nous a conservé d'assez longs extraits de la lettre écrite par Irénée à Victor à cette occasion, lettre déjà citée ci-dessus en partie. Dans cette lettre, Irénée fait remarquer au pape que la controverse pascale n'accuse pas seulement une divergence quant à la fixation du jour de la fête, mais encore une différence en ce qui concerne le jeûne préparatoire à la fête, certaines Églises ne jeûnant qu'un seul jour, d'autres deux, d'autres un nombre plus considérable, enfin quelques-unes prescrivant un jeûne de quarante heures consécutives. Cette divergence quant au jeûne, poursuit l'évêque de Lyon, est très ancienne et n'a jamais troublé la paix de l'Église : loin de là, elle fait même mieux ressortir l'unité de la foi. Irénée rappelle ensuite l'attitude conciliante des anciens papes pour les tenants de l'observance quartodécimane. Voir le passage cité plus haut.

Eusèbe fait remarquer que l'évêque de Lyon a vraiment « réalisé » son nom par son intervention dans la crise quartodécimane, car il y fut vraiment irénique, pacifique et pacifiant. Nous pouvons ajouter qu'il fit preuve avant tout de bon sens, en faisant remarquer que la fixation de la date de Pâques n'est qu'une question purement pratique, tout à fait en dehors de la tradition de la vérité révélée. Malheureusement, dans la longue suite des controverses pascales, il eut peu d'imitateurs.

Eusèbe ne nous dit rien de l'issue du conflit entre Victor et Polycrate; toutefois, il est peu vraisemblable que le pape ait réalisé sa menace d'excommunication : une pareille mesure, étendue à toutes les Églises fidèles à l'observance quartodécimane, n'aurait pas manqué de laisser quelques traces dans la tradition historique.

Cent ans plus tard, à l'époque du concile de Nicée, toutes les Églises d'Asie s'étaient ralliées à l'observance dominicale et les partisans attardés de l'ancien usage quartodéciman ne formaient plus qu'une secte obscure, qui se maintint, il est vrai, pendant plusieurs siècles.

II. La question pascale au IIIe siècle. Les premiers essais de cycles pascals. — 1° *Le problème.* — Il semble bien que, primitivement, tous les chrétiens aient fixé la date de la fête de Pâques selon le calendrier juif, les quartodécimans célébrant la fête le 14 nisan, les tenants de l'observance dominicale la reportant au dimanche suivant. On arriva bientôt à trouver humiliant de se voir obligé de recourir aux lumières du peuple déicide pour fixer la date de la grande fête chrétienne. En outre, bien que le calcul de la fête de Pâques ne fût pas sans difficulté, le besoin se faisait sentir de connaître les échéances pascales pour une série d'années à l'avance. C'est pour satisfaire ce besoin que, dans le courant du IIIe siècle, les premiers cycles pascals furent calculés et les premières tables pascales dressées.

Pour bien saisir la nature du problème qui se pose, quand il s'agit de fixer la date de Pâques, on doit se rappeler que cette fête est fixe, selon le calendrier lunaire, et qu'elle n'est mobile que selon le calendrier solaire. L'année lunaire étant plus courte que l'année solaire de 11 jours et 1/4 en chiffres ronds, pour que son début et, par conséquent, le terme pascal (14 nisan) ne se déplacent pas indéfiniment dans le calendrier solaire — comme c'est le cas pour le ramadan musulman — il faut, à certains intervalles, lui ajouter un mois; dans ce cas, l'année est appelée embolique.

Ces intercalations amènent des changements dans les rapports du 1er et du 14 nisan avec le calendrier solaire. Il s'agit de trouver la période de ces changements, c'est-à-dire « un nombre d'années solaires tel, que ce nombre écoulé, les termes pascals, c'est-à-dire les 14 nisan, reviennent dans le même ordre aux mêmes jours du calendrier » (solaire). Duchesne, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *Revue des questions historiques*, 1880, p. 17.

Une pareille période s'appelle un cycle pascal et une série d'échéances pascales, fixées d'avance, une table pascale.

2° *Les solutions.* — 1. *Saint Hippolyte.* — Le premier en date des cycles pascals est celui de saint Hippolyte. L'ἀπόδειξις χρόνων qu'il composa pour l'établir ne s'est pas conservé, mais nous avons la bonne fortune de posséder sa table pascale sur un des pans de sa statue qui fut retrouvée à Rome en 1551. Cette table, basée sur un cycle de 16 ans, donne les échéances pascales pour 112 ans à partir de l'an 222. Elle n'admet pas la célébration de la fête de Pâques avant le 16e jour de la lune : ainsi, si le 14 nisan tombe un samedi, Pâques ne devra pas être célébré le lendemain dimanche, mais seulement 8 jours plus tard. Cette dernière particularité fut longtemps en usage à Rome et donna lieu à bien des polémiques.

Hippolyte croyait donc qu'après une période de 16 ans, les 14 nisan revenaient dans le même ordre, aux mêmes jours du calendrier solaire. Un simple calcul démontre la fausseté de ce cycle : 16 années juliennes donnent 5 844 jours, tandis que 198 mois lunaires qui correspondent à 16 années juliennes donnent 5 847 jours. Au bout de 16 ans, le cycle d'Hippolyte donnait par conséquent des lunaisons en retard de trois jours; ses 14 nisan étaient en retard de 3 jours sur la réalité. Voir l'inscription de la statue de saint Hippolyte dans le *Corpus inscriptionum græcarum*, t. IV, n. 8613, et dans Kraus, *Real-Encyklopädie des christlichen Altertums*, t. I, p. 661 sq. Sur le cycle d'Hippolyte, voir Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, Berlin, 1897, p. 119 sq.

2. *Anonyme.* — Dès l'année 243, un anonyme de langue latine ayant remarqué que le cycle d'Hippolyte était en retard de trois jours, entreprit de le corriger. Pour réaliser ce dessein, il crut qu'il suffisait d'avancer de trois jours toutes les données lunaires d'Hippolyte, et il s'imaginait naïvement que la faute de son devancier provenait de ce qu'il avait calculé les mouvements de la lune en partant du premier jour de la création, au lieu de prendre comme point de départ le quatrième jour, qui est celui de la création de la lune. Cette trouvaille fit fortune; plus tard, les computistes fixèrent la

création de la lune au 28 mars, le 25 mars étant considéré comme le premier jour de la création. Ainsi le computiste carthaginois de 455, c. xv : *A solis et lunæ fabrica quæ die quinta* (sic) *Kalendarum aprilium sumpsit exordium.* Voir ce texte dans Krusch, *Studien zur Chronologie*, Leipzig, 1880, p. 296. Cette « correction » mise à part, l'anonyme de 243 reproduit fidèlement la table pascale d'Hippolyte. Le *De Paschæ computus* de l'anonyme se trouve parmi les œuvres de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 1023 sq.

3. *Augustalis.* — Quelques années plus tard, un sérieux progrès fut réalisé par le *laterculus* d'Augustalis.

Augustalis fut le premier à établir un cycle pascal de 84 ans. En effet, 84 années juliennes donnent 30 681 jours; et 1 039 mois lunaires, qui correspondent à 84 années juliennes, donnent 30 682 jours et 6 heures. L'écart n'est donc que d'un jour 1/4 pour 84 ans et non plus de 3 jours pour 16 ans, comme c'était le cas pour le cycle d'Hippolyte. Le cycle de 84 ans a, en outre, l'avantage que non seulement les termes pascals, 14 nisan, mais aussi les dimanches de Pâques reviennent dans le même ordre. Augustalis calculait la date de Pâques d'après l'âge de la lune au 1er janvier. Comme l'année lunaire est plus courte de 11 jours que l'année solaire, la lune, à la fin de l'année julienne, doit être plus âgée de 11 jours qu'à son début. Il semble que c'est Augustalis qui donna le nom d'épacte à l'âge de la lune au 1er janvier de chaque année. Si l'épacte à la première année du cycle est 1, à la deuxième année, elle sera 12 et à la troisième, 23. Chaque fois que l'âge de la lune dépasse le chiffre 30, il y a lieu d'intercaler un mois dans l'année lunaire et à diminuer l'épacte du nombre 30. Ainsi, si l'âge de la lune est 34, l'épacte de cette année sera 4.

Dans 84 années lunaires, il y a lieu d'intercaler 30 fois un mois, car la différence entre 84 années solaires et 84 années lunaires est $84 \times 11 = 924$ jours. Les 30 mois intercalaires comportant 900 jours, il demeure un reste de 24 jours. Pour le faire disparaître et éviter que la 85e année, première du nouveau cycle, ait l'épacte 25, Augustalis imagina d'augmenter l'épacte de 12 jours au lieu de 11, chaque quatorzième année, donc six fois dans le courant du cycle. Cette opération a été appelée *saltus lunæ* par les computistes postérieurs.

La table pascale d'Augustalis — qu'il appelle *laterculus* — va de l'année 213 à l'année 312.

Le travail d'Augustalis est perdu, mais Krusch a pu en reconstituer les grandes lignes d'après le computiste carthaginois de l'an 455. Cf. Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 5 sq; la table pascale d'Augustalis se trouve p. 17.

Le cycle d'Augustalis a été en usage à Rome; mais dès l'année 312, il dut céder la place à la *Romana supputatio vetus* (voir ci-dessous). En Afrique, il semble avoir été en vogue plus longtemps, car à la fin du IVe siècle, un certain Agriustia donna une continuation de sa table pascale. Sur cet Agriustia, voir Krusch, *Studien*, p. 23 sq.

4. *Supputatio romana vetus.* — La *supputatio romana vetus* se base, elle aussi, sur un cycle de 84 ans; elle se distingue du comput d'Augustalis en ce que, chez elle, le *saltus lunæ* arrive chaque douzième et non plus chaque quatorzième année. Il va de soi que ce changement n'était pas sans influence sur les dates pascales. Il semble aussi que la *supputatio romana vetus* n'admettait la célébration de la fête de Pâques ni avant le 25 mars, ni après le 21 avril.

Sur cette *supputatio romana vetus*, voir Krusch, *Studien*, p. 32 sq.; p. 227-244.

5. *Cycles orientaux.* — L'Orient avait débuté avec un cycle de 16 ans, œuvre de l'évêque d'Alexandrie, Denys. Nous ne savons rien sur ce cycle, si ce n'est qu'il n'admettait pas la célébration de la fête de Pâques avant l'équinoxe. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXXII, 14-19.

Vers 280, l'Orient eut la bonne fortune de rencontrer en Anatole, évêque de Laodicée de Syrie, un computiste de valeur, dont la règle pascale est encore en usage maintenant, au moins dans ses grandes lignes. Anatole, originaire d'Alexandrie, avait enseigné la philosophie aristotélicienne dans sa ville natale et écrit une Ἀριθμητική εἰσαγωγή, divisée en 10 livres. Le Περὶ τοῦ Πάσχα qu'il écrivit pour établir son cycle pascal est perdu; le *Liber Anatholii* (sic) *de ratione pascali* est un faux que nous retrouverons plus loin. Toutefois, ce qu'Eusèbe en cite suffit pour nous montrer qu'Anatole a utilisé le cycle de 19 ans, établi par l'Athénien Méton, en l'an 432 avant Jésus-Christ. En effet, 235 mois lunaires correspondent, à deux heures près, à 19 années juliennes. Anatole ne veut pas de Pâques antérieure à l'équinoxe, qu'il fixe au 19 mars. Il semble qu'il ait admis comme échéances pascales extrêmes, le 20 mars et le 25 avril.

Sur le cycle d'Anatole, voir Eusèbe, *H. E.*, VII, XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 728; Duchesne, *art. cité* de la *Revue des questions historiques*, p. 20; Rühl, *Chronologie*, p. 114.

3° *Les controverses.* — Ces différents computs ont amené nécessairement de notables divergences pour la fixation de la date de Pâques; toutefois, la tradition historique ne connaît pas de controverses pascales dans le courant du IIIe siècle. Au début du IVe siècle, l'évêque d'Alexandrie, Pierre, écrivit un Περὶ τοῦ Πάσχα λόγος pour réfuter un certain Tricentius. Nous ne savons au juste ce que voulait ce Tricentius, mais, dans un passage conservé par la *Chronique pascale*, il critiquait la manière dont les Juifs de son temps usaient pour fixer la date de Pâques et il ajoutait que, depuis longtemps, l'usage juif en cette matière était répréhensible. Dans un fragment conservé, lui aussi, dans la *Chronique pascale*, l'évêque d'Alexandrie lui répond que, jusqu'à la destruction du Temple, les Juifs ont célébré la fête de Pâques correctement après l'équinoxe, comme la loi mosaïque le preserivait.

Voir ces fragments dans la *Chronique pascale*, *P. G.*, t. XCII, col. 72. Nous retrouverons encore cette manière juive de fixer la date de Pâques.

III. LA QUESTION PASCALE AU CONCILE DE NICÉE. — 1° *Prélude en Occident : concile d'Arles de 314.* — Nous venons de remarquer que la tradition historique n'enregistre aucune controverse pascale dans le courant du IIIe siècle. Néanmoins, les inconvénients provenant des divergences dans la fixation de l'échéance pascale étaient patents. Aussi le concile d'Arles, réuni en 314, s'en émut et prescrivit dans son premier canon, que tous devaient célébrer la fête de Pâques le même jour et que le pape, par une circulaire, annoncerait la date de Pâques pour chaque année. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 280.

Cette prescription, si elle avait été acceptée par toute l'Église, aurait réalisé l'unité, dans la célébration de la fête de Pâques, au profit de la *supputatio romana vetus*, alors en usage à Rome. Mais, on le verra bientôt, l'Orient n'était rien moins que disposé à accepter le comput pascal romain.

2° *Le concile de Nicée.* — 1. *Occasion et objet du décret.* — Onze ans après le concile d'Arles, la question pascale revint sur le tapis au concile de Nicée. La *Vie de Constantin*, d'Eusèbe, nous fait savoir à quelle occasion. « Il existait un autre malaise, écrit l'évêque de Césarée, qui troublait l'Église depuis longtemps. C'était la divergence quant à la célébration de la fête de Pâques, les uns croyant devoir se conformer à la coutume des Juifs, τῇ τῶν Ἰουδαίων συνηθείᾳ ἑπε-

σθαι, les autres affirmant devoir observer exactement le temps, τὴν ἀκριβῆ τοῦ καιροῦ παραφυλάττειν ὥραν, et ne pas avoir à suivre dans leurs errements ceux qui sont étrangers à la grâce de l'Évangile. » Ensuite Eusèbe ajoute que, en raison de cette divergence, « les uns sont encore dans les austérités du jeûne quand les autres se livrent déjà à la joie pascale ». *Vita Constantini*, l. III, c. v, *P. G.*, t. xx, col. 1057.

Il ressort de ce texte que, à l'époque du concile de Nicée, certaines Églises fixaient la date de Pâques « selon la coutume des Juifs », tandis que les autres prétendaient « devoir observer exactement le temps », c'est-à-dire devoir fixer la fête exactement à l'époque à laquelle elle doit correctement être célébrée.

Eusèbe ne nous donne aucune précision sur cette « coutume des Juifs » relative à la fixation de la date de Pâques; il se borne à noter que la divergence quant à la date entraînait un gros inconvénient : certaines Églises étant déjà au temps pascal, quand d'autres se livraient encore aux austérités du jeûne.

La circulaire envoyée par l'empereur Constantin après le concile de Nicée aux Églises qui tenaient à l'usage juif de la fixation de la date de Pâques, concorde pour le fond avec le passage d'Eusèbe cité plus haut. En outre, elle reproche aux Juifs de célébrer parfois la Pâque deux fois dans la même année. Voir cette circulaire dans *Vita Constantini*, l. III, c. xvii sq., *P. G.*, t. xx, col. 1073 sq.

Saint Athanase donne quelques précisions sur l'usage pascal des Juifs, réprouvé au concile de Nicée. Dans le *De synodis*, il se borne à dire que ceux qui « boîtaient relativement à la fête de Pâques », célébraient cette fête « avec les Juifs ». Mais, dans l'*Epistula ad Afros*, il précise que l'usage condamné au concile faisait célébrer la Pâque « au temps que les Juifs la font ». *P. G.*, t. xxvi, col. 688; 1032. Valois a vu que l'usage visé par ce dernier texte ne peut être l'observance quartodécimane, car il n'y est pas reproché à ses tenants de célébrer Pâques le même jour que les Juifs, mais seulement « au temps où les Juifs la font ». *P. G.*, t. lxvii, col. 629 sq., note 64.

L'historien Socrates nous donne de plus amples précisions sur cet usage. Après avoir signalé l'usage des Églises d'Asie proconsulaire, qui célébraient la fête de Pâques le même jour que les Juifs, au 14 nisan, sans s'occuper de l'échéance de ce quantième parmi les jours de la semaine, Socrates continue en disant qu'en Orient certaines Églises célébraient la fête de Pâques le dimanche, mais non au même mois que les autres, car elles prétendaient suivre l'usage des Juifs, bien que ces derniers n'aient pas de règle très exacte pour la fixation de la date de Pâques, tandis que les autres Églises refusaient de se conformer à la coutume juive, et prétendaient que la fête de Pâques ne pouvait être célébrée avant l'entrée du soleil dans le signe du Bélier, donc avant l'équinoxe. Socrates termine en remarquant que les Églises qui refusaient de se conformer à l'usage des Juifs de leur temps étaient d'accord avec les anciens Juifs, qui avaient toujours correctement célébré la fête de Pâques après l'équinoxe. Socrates, *H. E.*, V, xxii, *P. G.*, t. lxvii, col. 629. Socrates distingue donc bien la coutume juive, blâmée à Nicée, de l'usage quartodéciman. Ce qu'il juge répréhensible dans cette coutume, qui à son avis n'est pas ancienne, c'est qu'elle ne tient aucun compte de l'équinoxe pour la fixation de la date de Pâques. Comme Eusèbe, dans le passage cité plus haut, il leur reproche de ne pas « observer exactement le temps ».

La remarque de Socrates est exacte. Primitivement, les Juifs ont toujours célébré la Pâque après l'équinoxe; il ne pouvait pas en être autrement, car, selon la législation mosaïque, la Pâque est aussi la fête des prémices. Ce n'est qu'après la destruction du temple par Titus que les Juifs négligèrent l'équinoxe dans le calcul de l'échéance pascale. Il paraît que, dans le courant du IIe siècle, les Juifs ont divisé l'année en mois de 29 ou de 30 jours et ont fixé les mois intercalaires selon un principe fixe, qui ne tenait aucun compte de l'équinoxe. Il est clair que, selon ce calendrier, dans les années sans mois intercalaires, le 14 nisan pouvait facilement tomber avant l'équinoxe, ce qui entraînait parfois la célébration de la Pâque deux fois entre deux équinoxes de printemps, donc deux fois dans l'espace d'une année. Hamburger, *Real-Encyklopädie für Bibel und Talmud*, t. II, p. 623 sq. Ainsi s'explique le reproche adressé par Constantin aux Juifs, dans la circulaire rappelée plus haut, qu'ils allaient jusqu'à célébrer la fête de Pâques deux fois dans la même année. Ainsi s'explique aussi l'insistance avec laquelle Denys d'Alexandrie, Anatole et Pierre d'Alexandrie rappelaient que la fête de Pâques ne devait être célébrée qu'après l'équinoxe. Enfin, ceci nous fait comprendre l'inconvénient qu'Eusèbe et Constantin trouvaient dans la fidélité de certaines Églises à l'usage juif : quand elles célébraient Pâques avant l'équinoxe, elles se trouvaient nécessairement dans la joie pascale, quand les autres étaient encore dans les austérités de la pénitence.

2. *Les Églises fidèles à l'usage juif.* — Quelles étaient donc ces Églises fidèles à la coutume juive, pour la fixation de la fête de Pâques? La synodique du concile de Nicée, Eusèbe dans son Περὶ τῆς τοῦ Πάσχα ἑορτῆς et Socrates sont d'accord pour les situer en « Orient ». Voir plus bas le texte de la synodique; celui d'Eusèbe dans *P. G.*, t. xxiv, col. 701; celui de Socrates dans *P. G.*, t. lxvii, col. 629.

Saint Athanase précise que les partisans de l'usage pascal blâmé à Nicée étaient les chrétiens de Cilicie, de Syrie et de Mésopotamie. Athanase, *De synodis*, c. v; *Epistula ad Afros*, c. II, *P. G.*, t. xxvi, col. 687; 1032. Il semble toutefois que les Églises de Cilicie n'ont pas toutes suivi l'usage pascal juif incriminé, car la circulaire de Constantin range la Cilicie parmi les provinces qui célèbrent la fête de Pâques à la date correcte. Il s'ensuit donc de ces textes que l'observance pascale incriminée à Nicée était en usage en Syrie, en Mésopotamie et dans une partie de la province de Cilicie. Ces trois provinces formaient le diocèse d'Orient depuis la réforme administrative de Dioclétien. Socrates, Eusèbe et la synodique du concile se sont donc servis d'une locution suffisamment précise et administrativement exacte, en écrivant que les tenants de l'usage réprouvé étaient des Orientaux, ou les frères des Églises d'Orient.

3. *Règlement de la question pascale.* — La synodique envoyée par le concile de Nicée à l'Église d'Alexandrie ne contient qu'une seule phrase concernant le règlement de la question pascale : « Nous vous donnons la bonne nouvelle, y lisons-nous, de l'accord qui s'est établi à propos de notre très sainte Pâque; grâce à vos prières, ce point a été réglé comme les autres. Tous nos frères de l'Orient qui ne s'accordaient pas en ceci avec les Romains, avec vous et avec ceux qui suivent vos usages depuis le commencement, célébreront désormais Pâques en même temps que vous. » Voir le texte de cette synodique dans Théodoret, *H. E.*, I, ix, édit. Parmentier, p. 38 sq., et dans Socrates, *H. E.*, I, ix, *P. G.*, t. lxvii, col. 77 sq.

La circulaire de Constantin n'est pas plus explicite : elle se borne à dire que, dorénavant, tous suivront l'usage pascal auquel se conforment « la ville de Rome, l'Italie et l'Afrique entière, les Espagnes, les Gaules, les Bretagnes, toute la Libye, la Grèce, le diocèse d'Asie, celui du Pont et la Cilicie. »

Il ressort de ces textes que l'accord réalisé à Nicée

touchant la question pascale, consista en ce que les évêques des Églises du diocèse d'Orient, qui jusque-là célébraient Pâques le dimanche suivant la Pâque juive, s'engagèrent à se libérer de cette coutume et à célébrer la grande fête chrétienne le même jour que toutes les autres Églises, après l'équinoxe, comme c'était l'usage à Rome et à Alexandrie.

4. *Portée de ce règlement.* — Il semble bien que cet accord ne fut que verbal. En tout cas, aucun texte ne nous en a été conservé. Ce que le cardinal Pitra donne, dans le *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 541, comme décret du concile de Nicée sur la fête de Pâques, n'est qu'une paraphrase de la circulaire de Constantin.

La contribution que le concile a apportée à la solution de la question pascale est donc très modeste, trop modeste au gré de ceux qui, dans le cours des siècles, ont voulu grossir son importance en faisant remonter au premier concile général toute une législation pascale. C'est ainsi que Petau a attribué au concile de Nicée un règlement pascal prescrivant que la fête de Pâques devait être célébrée : 1° un dimanche; 2° toujours un autre jour que la fête juive; 3° après la pleine lune qui suit l'équinoxe. *De doctrina temporis*, l. VI, c. VI; l. V, c. I. Bien que cette assertion se retrouve déjà chez Isidore de Séville, *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. XXXII, *P. L.*, t. LXXXIII, col, 768, et qu'elle ait été répétée par Grégoire XIII dans la bulle *Inter gravissimas* du 24 février 1582, qui promulguait le calendrier réformé, elle ne repose sur aucun témoignage digne de foi. Voir la bulle de Grégoire dans Clavins, *Opera mathematica*, Mayence, 1612, p. 1 sq.

En outre, si le concile de Nicée avait promulgué le règlement pascal susdit, on ne voit pas comment des controverses pascales auraient pu encore s'élever dans la suite. Or, nous verrons que l'âge d'or des controverses pascales est postérieur au concile de Nicée. Cf. Schmid, *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa*, Vienne, 1905, p. 111-118.

Le concile de Nicée n'a pas non plus canonisé le cycle pascal de 19 ans, tel qu'il était alors en usage à Alexandrie, bien que déjà saint Ambroise l'ait cru et que Denys le Petit l'ait répété. Voir la lettre de saint Ambroise aux évêques d'Émilie dans *P.L.*, t. XVI, 2e édit., col. 1070 sq., et la préface de Denys le Petit à sa table pascale, dans *P. L.*, t. LXVII, col. 484 sq. En effet, si le concile avait pris cette décision, pourquoi la circulaire de Constantin, qui traite *ex professo* du règlement pascal conclu à Nicée, n'en dit-elle rien? Comment expliquer que la synodique que le concile adressa à l'Église d'Alexandrie ne souffle mot de cette décision, qui devait pourtant intéresser au plus haut point les fidèles d'Alexandrie? Enfin, si vraiment le concile de Nicée a canonisé le cycle de 19 ans, pourquoi les évêques d'Alexandrie n'ont-ils jamais parlé de cette canonisation, dans les multiples divergences qu'ils eurent avec l'Église romaine par rapport à la date de Pâques, dans le courant des IVe et Ve siècles?

Le *Prologus paschalis*, attribué à saint Cyrille d'Alexandrie, prétend que le concile de Nicée a chargé l'évêque d'Alexandrie d'annoncer, tous les ans, la date exacte de Pâques à l'Église romaine, laquelle la ferait connaître aux Églises du monde entier. Voir *Prologus paschalis*, c. II, dans Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 338. Ce prologue est un faux d'assez basse époque; néanmoins des historiens de valeur estiment que le renseignement qu'il donne est bien fondé. Ils se basent sur une lettre du pape saint Léon à l'empereur Marcien, dans laquelle on lit : *Studuerunt quidem sancti Patres occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam* (de fixer la date de Pâques) *Alexandrino antistiti delegantes... per quem quotannis dies prædictæ solemnitatis Sedi apostolicæ indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret.* *P. L.*, t. LIV, col. 1056. Ce témoignage semble bien sérieux; mais alors comment expliquer le silence de la synodique du concile et de la circulaire de Constantin par rapport à ce point capital du règlement pascal de Nicée?. Si le concile a déféré la fixation de la date de Pâques à l'évêque d'Alexandrie, est-il concevable qu'il n'en dise rien dans la synodique qu'il envoie aux fidèles d'Alexandrie? Est-il concevable que la circulaire de Constantin, qui a été écrite pour faire connaître l'arrangement pascal conclu à Nicée, passe sous silence le point le plus important de cet arrangement? C'est pourquoi l'affirmation de saint Léon nous laisse sceptique; ce pape a très bien pu être induit en erreur sur ce point, comme ses prédécesseurs l'ont été, qui ont attribué les canons du concile de Sardique au concile de Nicée.

Sans doute, au IVe et au Ve siècle, Alexandrie et Rome ont souvent négocié relativement à la fixation de la date de Pâques, mais ces négociations s'expliquent par la force même des choses, sans qu'il soit nécessaire de supposer qu'elles aient été provoquées par une décision de Nicée.

3° *Les suites du décret de Nicée.* — L'usage pascal blâmé par le concile de Nicée ne disparut pas immédiatement. Le concile *In encæniis* réuni à Antioche en 341 menaça de l'excommunication ceux qui ne se conformaient pas aux décisions de Nicée sur la fête de Pâques et qui persistaient à célébrer cette fête « avec les Juifs ». Voir le canon 1er du concile *In encæniis* dans Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1307.

Vers la fin du IVe siècle, saint Jean Chrysostome eut encore à combattre des partisans attardés de l'ancien usage pascal du diocèse d'Orient. Voir l'homélie III *Adversus Judæos* de saint Jean Chrysostome dans *P. G.*, t. XLVIII, col. 861 sq.; Schmid, *op. cit.*, p. 79 sq. Il semble toutefois que, vers l'an 400, l'usage pascal blâmé à Nicée, avait complètement disparu.

IV. La question pascale du concile de Nicée a la réception du cycle de Denys le Petit a Rome. (325 — après 550.) — 1° *Persistance au IVe siècle de divergences entre Rome et Alexandrie.* — En prescrivant à toutes les Églises la célébration de la fête de Pâques le même jour, avec les Romains et les Alexandrins, le concile de Nicée ne semble pas avoir remarqué la notable divergence qui existait à cette époque entre le comput pascal romain et celui d'Alexandrie.

D'abord, ainsi que nous l'avons vu, col. 1953, on se servait à Rome d'un cycle pascal de 84 ans, tandis qu'à Alexandrie, celui de 19 ans était en usage. A Alexandrie, l'équinoxe était correctement fixé au 21 mars, tandis qu'à Rome on avait l'équinoxe au 25 mars, selon l'ancien calendrier de Jules César. En outre, Rome ne croyait pas pouvoir célébrer la fête de Pâques avant le 16e jour de la lune, voir col. 1953, tandis qu'Alexandrie admettait Pâques au 15e jour de la lune. Enfin, à Rome, les échéances pascales extrêmes étaient le 25 mars et le 21 avril, tandis qu'à Alexandrie, Pâques pouvait être célébrée du 22 mars au 25 avril. Cf. Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 64 sq.; Rühl, *Chronologie*, p. 112.

En 343, la *supputatio romana vetus* fut amendée; l'équinoxe fut fixé au 21 mars et dorénavant Pâques put être célébrée à partir du 22 mars jusqu'au 21 avril, du 16e au 22e jour de la lune. Sur cette *supputatio romana* amendée, voir Krusch, *Studien*, p. 50 sq.

Malgré cette correction, le comput romain fut en divergence avec celui d'Alexandrie dans les années 333, 346, 349, 350, 357, 360, 387 et 417. Nous connaissons ces divergences par la comparaison du *Chronographe de 354*, un calendrier romain qui contient les échéances pascales romaines de 312 à 411, avec une chronique syrienne, qui sert d'introduction à la 21e lettre festale de saint Athanase et qui donne les échéan-

ces pascales d'Alexandrie de 328 à 373. Cf. Krusch, *Studien zur Chronologie*, p. 69 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom ersten allgemeinen Konzil zu Nicäa bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts*, p. 2 sq. La chronique syrienne se trouve en traduction latine dans *P. G.*, t. xxvi, col. 1351 sq.; le *Chronographe de 354* se trouve dans les *Mon. Germ. hist.*, *Auctores anti.*, t. ix, p. 13 sq.

Alexandrie semble avoir accepté la date du comput romain pour les années 333, 346 et 349. Pour cette dernière année, la chronique syrienne susdite note que les Alexandrins ne célébrèrent pas Pâques le 23 avril, comme leur cycle le leur prescrivait, mais le 26 mars, avec les Romains, parce que ceux-ci prétendaient avoir une tradition remontant à l'apôtre saint Pierre, qui leur défendait de célébrer la fête de Pâques après le 21 avril. Voir *P. G.*, t. xxvi, col. 1355. Par contre, Rome céda et accepta la date du cycle alexandrin pour les années 350, 357 et 360. En 387 et en 417, la fête de Pâques fut célébrée à une date différente à Rome et à Alexandrie, chacune des deux Églises se tenant à son comput. Cf. Schmid, *op. cit.*, p. 2-11.

2° *Controverses du Ve siècle.* — 1. *Controverse de 444.* — La fixation de la date de Pâques pour l'année 444 provoqua un nouveau conflit entre Rome et Alexandrie. Selon le comput romain, Pâques devait être célébrée cette année-là le 26 mars; par contre, le cycle alexandrin indiquait le 23 avril comme échéance de la fête pascale. Cette dernière date était inacceptable pour les Romains, parce que — nous venons de le voir — ils s'imaginaient qu'une ancienne tradition remontant à saint Pierre leur interdisait la célébration de Pâques après le 21 avril. Le pape saint Léon écrivit donc en ce sens à saint Cyrille d'Alexandrie. Cette lettre du pape est perdue, ainsi que la réponse de saint Cyrille. L'*Epistula Cyrilli* est un faux fabriqué longtemps plus tard aux Iles Britanniques. Cf. Krusch, *Studien*, p. 101 sq.; 224 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, Ratisbonne, 1904, p. 30. Toutefois, nous connaissons le contenu de ces deux documents par une lettre de Paschasinus, évêque de Lilybée. Ce dernier avait, lui aussi, été consulté par le pape au sujet de la date de Pâques de l'année 444. Il ressort de sa réponse à saint Léon que saint Cyrille d'Alexandrie maintint la date pascale indiquée par son cycle et qu'il refusa de tenir compte des observations du pontife romain. Au cours de sa lettre, Paschasinus, qui était partisan du cycle alexandrin, explique au pape que l'année 444, étant une année embolique, devait avoir un mois (intercalaire évidemment dans le calendrier lunaire) : de là, le report de la date pascale du 26 mars au 23 avril. Paschasinus n'avait pas que des raisonnements à alléguer pour défendre son point de vue; il avait aussi un miracle à mettre en avant. En 417, disait-il, Rome célébrait la fête de Pâques le 25 mars, tandis qu'Alexandrie, en raison de l'année embolique, reculait l'échéance pascale au 22 avril. Meltinas, petite bourgade de Sicile, possédait une cuve baptismale miraculeuse, qui s'emplissait d'elle-même la nuit de Pâques, et se vidait de même après le baptême des catéchumènes. Or, en cette année 417, pendant la nuit du 24 au 25 mars, la cuve baptismale ne s'emplit pas et, après avoir attendu en vain jusqu'à l'aube du jour de Pâques, les catéchumènes furent obligés de rentrer chez eux, sans avoir reçu le baptême. Mais cette cuve, qui était restée vide la nuit du 24 au 25 mars, s'emplit d'elle-même la nuit du 21 au 22 avril de cette même année 417. C'est ainsi, conclut Paschasinus, qu'un miracle évident démontra la fausseté du comput « occidental ». Voir la lettre de Paschasinus dans *P. L.*, t. liv, col. 606 sq.; une édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 247 sq.

Le pape saint Léon céda et, comme le remarque Prosper dans sa *Chronique*, en cette année, les jeux du cirque en l'honneur de la fondation de Rome n'eurent pas lieu, parce que le 21 avril, jour anniversaire de cette fondation, tombait le vendredi-saint. Voir la *Chronique* de Prosper, an. 444, dans *Mon. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. ix, p. 479; *P. L.*, t. li, col. 600.

Pour éviter de semblables difficultés à l'avenir, le pape saint Léon provoqua, avant l'année 448, une nouvelle correction du comput pascal romain. Il semble, toutefois, que cette correction se soit bornée à l'essai d'harmoniser les lunaisons du cycle de 84 ans avec celles du cycle de 19 ans en usage à Alexandrie. Nous ne connaissons cet amendement du comput romain, provoqué par saint Léon, que par la table pascale de Zeitz. Voir cette table pascale dans les *Mon. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. ix, p. 501-510. Cf. Krusch, *Studien*, p. 116 sq.

2. *Controverse de 455.* — Cette nouvelle correction du comput romain n'empêcha pas qu'une nouvelle divergence s'affirmât entre Rome et Alexandrie, à l'occasion de la fête de Pâques 455. Pour cette année-là, la table de Théophile d'Alexandrie marquait Pâques au 24 avril, tandis que le cycle en usage à Rome la fixait au 17 avril. Dès le 24 juin 451, dans une lettre à Paschasinus de Lilybée, le pape saint Léon se préoccupait de ce nouveau différend pascal. Voir la lettre de saint Léon à Paschasinus dans *P. L.*, t. liv, col. 929 sq.; une édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 256 sq. La réponse de Paschasinus ne nous est pas parvenue; elle était sans doute favorable au comput alexandrin.

Le 11 juin 453, le pape se tourna vers l'évêque d'Alexandrie Protérius. Sa lettre est perdue, mais la réponse de Protérius, qui nous occupera encore, nous apprend que le pape y émettait la supposition que la fixation de la fête de Pâques au 24 avril, dans la table de Théophile, était une simple erreur de copiste. Quelques jours plus tard, le 15 juin 453, Léon écrivait à l'empereur Marcien. Il lui demandait d'amener les Égyptiens à se rallier à la date proposée par le comput romain. Rappelant le différend pascal de l'an 444, le pape disait avoir pu tolérer la célébration de Pâques le 23 avril, car, dans ce dernier cas, si l'anniversaire de la résurrection était en dehors du terme pascal extrême (21 avril), l'anniversaire de la passion ne l'excédait pas. Mais Pâques au 24 avril mettait les deux anniversaires en dehors du terme pascal extrême et, pour cette raison, était tout à fait insolite et inacceptable. Voir la lettre de saint Léon dans *P. L.*, t. liv, col. 1055 sq. ; édition critique de cette lettre dans Krusch, *Studien*, p. 257 sq.

Le même jour, dans une lettre à son représentant à Constantinople, l'évêque Julien de Cos, le pape prescrivait à ce dernier d'agir sur l'empereur, afin que l'influence impériale s'employât en faveur du comput romain. Voir cette lettre dans *P. L.*, t. liv, col. 1058 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 260 sq. Marcien se borna d'abord à recommander aux Alexandrins d'étudier soigneusement la question; mais, le 9 janvier et le 10 mars 454, le pape revint à la charge auprès de Julien de Cos, et celui-ci obtint de l'empereur l'envoi d'un haut fonctionnaire à Alexandrie, qui devait démontrer l'erreur de la table de Théophile. Voir les lettres du pape à Julien de Cos dans *P. L.*, t. liv, col. 1056 sq. et 1072 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 261 sq. Voir aussi une lettre du 15 avril 454 du pape à Marcien, dans *P. L.*, t. liv, col. 1095.

Mais Protérius et les Alexandrins ne se laissèrent pas intimider. Dans sa réponse à la lettre de Léon du 11 juin 453, réponse qui arriva à Rome au printemps 454, — entre le 10 mars et le 29 mai, — l'évêque d'Alexandrie défend la date pascale de la table de Théophile. Il

argumente ainsi : le 14e jour de la lune pascale tombant en 455 le dimanche 17 avril, puisqu'on ne peut célébrer Pâques avant le 15e jour de la lune, il faut nécessairement remettre la célébration de la fête à huit jours plus tard, donc au 24 avril. Ce fut déjà le cas en 373, 377, 387 et 444 et cela arrivera encore en 550. (Protérius se sert de l'ère de Dioclétien et nomme le mois selon le calendrier égyptien; mais nous avons transcrit les années selon l'ère chrétienne et les mois selon le calendrier usuel.) Voir cette lettre de Protérius dans *P. L.*, t. LIV, col. 1084 sq.; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 269 sq.

Toute l'argumentation de Protérius repose sur le fait que le 17 avril 455 était le 14e jour de la lune pascale; or, dans la table de Zeitz, qui représente le comput alors en usage à Rome, le 17 avril est donné comme le 18e jour de la lune pascale. Il n'est donc guère probable que le raisonnement de Protérius ait fait grande impression sur les Romains. Toutefois, le pape accepta la date pascale du comput alexandrin pour l'année 455, pour le bien de la paix. Voir la lettre de saint Léon à l'empereur Marcien, 29 mai 454, *P. L.*, t. LIV, col. 1100; édition critique dans Krusch, *Studien*, p. 264.

3. *Tentative de conciliation : le cycle de Victorius.* — Malgré cette nouvelle déconvenue, le pape saint Léon ne put encore se résoudre à accepter le cycle alexandrin, et il chargea son archidiacre Hilaire ou Hilarus de procéder à une nouvelle correction du comput pascal romain. Hilaire se mit au travail, mais, après avoir étudié tous les computistes grecs et latins, il ne se crut pas capable de mener l'entreprise à bonne fin et il s'adressa au célèbre calculateur aquitain Victurius (Victorius ou Victorin). Celui-ci combina le cycle lunaire de 19 ans en usage à Alexandrie avec le cycle solaire de 28 ans, et il construisit une période pascale de 532 ans, laquelle devait, après son évolution, ramener les pleines lunes pascales non seulement aux mêmes quantièmes du mois, mais aussi aux mêmes jours de la semaine. Cette période pascale débutait avec l'année 28 de Jésus-Christ, que Victorius croyait être l'année de la passion et de la résurrection du Sauveur. Comme le comput alexandrin, Victorius n'admettait le *saltus lunæ* que chaque 19e année. Victorius se rapprochait donc beaucoup du cycle en usage à Alexandrie, mais, comme il restait fidèle à l'usage romain, qui n'admettait pas de Pâques avant le 16e jour de la lune et dont les échéances pascales extrêmes étaient le 22 mars et le 24 avril, il ne put réaliser l'accord complet avec le comput alexandrin.

Voulant sans doute contenter tout le monde, Victorius note deux dates pascales quand son comput se trouve en désaccord avec celui d'Alexandrie. Voir le canon pascal de Victorius dans *Mon. Germ. hist.*, *Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 669 sq. Cf. Rühl, *Chronologie*, p. 125 sq.; Schmid, *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom Konzil von Nicäa bis zum Ende des VIII. Jahrhunderts*, p. 29 sq.

Le cycle ou canon de Victorius eut une grande vogue, non seulement en Gaule, mais aussi en Italie, bien qu'il n'ait jamais reçu l'approbation officielle de Rome.

3° *Controverses au VIe siècle.* — 1. *Sous le pape Symmaque, en 501.* — Le schisme laurentien, qui troubla l'Église romaine au début du VIe siècle, se corsa d'une controverse pascale. Pour l'histoire du schisme, voir l'art. SYMMAQUE.

Pour l'année 501, la table pascale de Zeitz notait Pâques au 25 mars, tandis que Victorius donnait comme date le 22 avril, en notant toutefois que le 25 mars était la date pascale des « latins ». Le pape Symmaque se décida pour la date du 25 mars et célébra la fête de Pâques ce jour-là. Aussitôt, les partisans de son compétiteur Laurent s'élevèrent violemment contre cette Pâque, prématurée à leur avis, et obtinrent du roi Théodoric l'envoi à Rome de l'évêque d'Altinum, Pierre, comme visiteur, qui célébra une seconde fois Pâque le 22 avril.

Un des partisans de Symmaque releva le gant et fabriqua des faux pour démontrer l'illégitimité de la fête pascale du 22 avril et la fausseté du cycle de Victorius. Un de ces faux, le *Constitutum Silvestri*, un recueil de 20 canons d'un faux synode romain, tenu en 324 dans les thermes de Trajan, condamne un évêque « Victorinus qui, dans sa férocité, affirmait ce qu'il voulait, publiait de faux cycles pascals, et prétendait qu'on devait observer le 10 des calendes de mai (22 avril), *Victorinum... qui in sua ferocitate quidquid vellet affirmabat... et cyclos paschæ pronuntiabat fallaces... hoc quod constituit X kal. maii custodiri...*; ignorant qu'il était des calculs de la lune et tenace dans son idée, il rompit la vérité ». Voir ce texte dans Mansi, *Concil.*, t. II, p. 266. Le même faussaire a fabriqué deux fausses lettres du pape Sylvestre au concile de Nicée, en réponse à une demande d'approbation que les Pères auraient adressée à Sylvestre. Dans la première, le pape, après avoir approuvé les décisions trinitaires du concile, condamne Victorinus, qui « affirmait ce qu'il voulait et publiait de faux cycles pascals », *qui arbitrio suo quidquid vellet affirmabat, et cyclos paschæ pronuntiabat fallaces.* Dans la seconde, Sylvestre annonçait aux Pères de Nicée qu'un concile romain avait condamné et excommunié l'évêque Victorin « qui, dans son orgueil, affirmait que Pâques n'arrivait ni à son jour ni à son mois et qu'on devait observer le 10 des calendes de mai » (22 avril), *qui in sua extollentia diceebat non Pascha venire die suo nec mense, sed X kal maii custodiri.* Voir le texte de ces deux lettres dans Mansi, *Concil.*, t. II, col. 720 sq.; *P. L.*, t. LVI, col. 214. On remarquera, dans les trois documents, la similitude d'expressions.

C'est le mérite de Duchesne d'avoir vu que ces textes ne pouvaient avoir en vue que le conflit pascal de 501 : l'allusion à Pâques, célébrée le 22 avril, qui y revient plusieurs fois, rend toute autre explication impossible. Cf. Duchesne, *Études sur le Liber pontificalis*, p. 30 sq.; 179 sq; 201 sq.

La victoire du pape Symmaque sur son compétiteur Laurent donna à ces faux une autorité dont ils jouirent longtemps et procura un renouveau d'autorité au vieux cycle pascal de 84 ans au détriment du canon de Victorius. Voir, sur ce phénomène curieux, Krusch, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. IX, p. 106.

2. *Substitution du cycle de Denys le Petit aux autres cycles.* — La table pascale d'Anatole de Laodicée qui était basée sur le cycle de 19 ans avait été continuée par Théophile d'Alexandrie vers la fin du IVe siècle, puis par Cyrille, neveu et successeur de Théophile. Cette table de Cyrille qui comptait 95 années, donc 5 cycles de 19 ans, arrivait à sa fin avec l'année 531.

Plusieurs années auparavant, un évêque nommé Pétronius avait demandé à un moine scythe, habitant Rome et nommé Denys, de continuer la table de Cyrille. Dès 525, Denys présenta son travail à Pétronius. La table de Denys va de l'année 532 à l'année 626; elle contient donc, elle aussi, 5 cycles de 19 ans. Les termes extrêmes des nouvelles lunes pascales sont fixés au 8 mars et au 5 avril; ceux des pleines lunes pascales, au 21 mars et au 18 avril, ce qui donne comme échéances pascales extrêmes, Denys admettant la fête de Pâques au 15e jour de la lune, le 22 mars et le 25 avril. La table pascale de Cyrille comptait les années d'après l'ère de Dioclétien; Denys, estimant que le nom d'un pareil tyran ne devait pas figurer sur la table pascale chrétienne, prit la naissance du Christ comme point de départ dans le calcul des années. C'est ainsi qu'il introduisit (avec une faute

d'ailleurs) l'ère chrétienne dans l'histoire. Enfin, Denys est persuadé que le cycle pascal de 19 ans a été canonisé à Nicée.

La table pascale de Denys fut continuée par un abbé Félix Gillitanus, puis, plus tard, par Bède le Vénérable. Voir la table pascale de Denys et sa lettre à Pétronius dans *P. L.*, t. LXVII, col. 483 sq.

En cette même année 525, le pape Jean Ier, qui éprouvait certaines hésitations pour la fixation de la fête de Pâques de l'année 526, avait chargé le primicier Boniface et le secondicier Bonus d'étudier la question. Ceux-ci eurent recours aux lumières de Denys. Ce dernier leur répondit que la date pascale de 526, qui était une année embolique, devait être fixée au 19 avril. Il leur recommandait de s'en tenir au cycle de 19 ans, approuvé au concile de Nicée et garanti par le miracle de Meltinas. Voir la lettre de Denys à Boniface et Bonus, dans *P. L.*, t. LXVII, col. 513. Le primicier Boniface entra dans les idées de Denys et recommanda au pape de s'en tenir désormais purement et simplement au cycle alexandrin. Voir le commencement de ce rapport du primicier Boniface au pape Jean Ier dans *Neues Archiv*, t. IX, p. 109. Nous ne savons quelle suite le pape donna au rapport du primicier Boniface. Ce qui est sûr, c'est que le cycle de Denys rencontra encore bien des adversaires, car Denys lui-même ou ses partisans recoururent à des faux pour en démontrer l'exactitude. En effet, c'est probablement à l'époque qui nous occupe, que remonte le faux concile des 275 évêques qui, réunis dans les thermes de Trajan, auraient approuvé le concile de Nicée et lui auraient ajouté quelques canons. Le deuxième de ces canons prescrit la célébration de la fête de Pâques du 14e au 21e jour de la lune. Cf. Mansi, *Concil.*, t. II, col. 1081. Cette prescription est conforme aux principes de Denys qui, dans la préface de sa table pascale, déclare que la fête de Pâques doit être célébrée du soir du 14e jour au 21e jour de la lune. Évidemment, la fête de Pâques qui commençait le soir du 14e jour de la lune était en fait célébrée le 15e jour de la lune. Par contre, cette prescription du faux concile est en opposition directe avec le cycle de Victorius et tous les anciens computs romains, qui n'admettaient pas Pâques avant le 16e jour de la lune.

C'est également à l'époque de Denys que remonte, dans la Vie du pape Victor du *Liber pontificalis*, l'interpolation qui attribue à ce pape la règle pascale du comput de Denys, d'après laquelle Pâques doit être célébrée du 14e au 21e jour de la lune. Cf. Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 137.

Il faut croire que ces faux ne désarmèrent pas les partisans de l'ancien comput romain car, en 550, l'évêque de Capoue, Victor, écrit encore un *De Pascha* pour combattre le cycle de Victorius. Voir les fragments du *De Pascha* de Victor dans le *De ratione temporis* de Bède, c. LI, *P. L.*, t. XC, col. 500 sq.

Toutefois, avant la fin du VIe siècle, le cycle de Denys avait complètement évincé de Rome et d'Italie l'ancien cycle de 84 ans, ainsi que celui de Victorius.

V. LES DERNIÈRES CONTROVERSES PASCALES EN GAULE ET DANS LES ILES BRITANNIQUES. — *I. EN GAULE.* — 1° *Le cycle de Victorius dans les Gaules.* — Il semble que, depuis le concile d'Arles en 314, les Églises des Gaules célébraient les fêtes de Pâques selon les indications qui leur venaient de Rome. C'est ainsi que nous avons la circulaire envoyée en 454 par le pape saint Léon aux évêques des Gaules, pour leur annoncer la date de Pâques pour l'année 455. Voir le texte de cette lettre dans *P. L.*, t. LIV, col. 1101.

Victorius étant Aquitain, il n'est pas étonnant que son canon pascal se soit rapidement implanté en Gaule : toutefois, ce n'est qu'en 541 que le IVe concile d'Orléans prescrivit, dans son 1er canon, que la fête de Pâques devait être célébrée, selon le *laterculus* de Victorius (sic), et que, si des difficultés s'élevaient, les métropolitains devraient consulter le Siège apostolique. Voir le texte de ce canon dans *Mon. Germ. hist.*, *Concilia*, t. I, p. 87.

Pour l'année 577, le canon pascal de Victorius donnait une double date pascale : le 18 avril, 15e jour de la lune et, avec en note « *Græci* », le 25 avril, 21e jour de la lune. Le plus grand nombre des Églises des Gaules célébrèrent la fête le 18 avril, tandis que les autres la fixèrent au 21 mars, avec les Espagnols.

Grégoire de Tours était de ceux qui célébrèrent Pâques au 18 avril; il note cependant que les fonts baptismaux miraculeux, qui se trouvent en Espagne, se remplirent durant la nuit du 20 au 21 mars de cette année. *Hist. Franc.*, V, XVII, *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores rerum Merovingicarum*, t. I, p. 207; *P. L.*, t. LXXI, col. 332.

Pour l'année 590, le canon de Victorius donnait de nouveau une double date : 26 mars, 15e jour de la lune et, avec la note « *Latini* », 2 avril. Grégoire se décida pour le 2 avril, car il estimait illicite de célébrer Pâques le 15e jour de la lune « comme les Juifs ». Aussi note-t-il avec satisfaction que, cette année-là, les fonts baptismaux miraculeux d'Espagne s'emplirent la nuit du 1er au 2 avril. Cf. *Hist. Franc.*, X, XXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 564.

2° *Controverses avec saint Colomban.* — 1. *Premier conflit de saint Colomban avec les évêques.* — C'est à cette époque qu'arriva en Gaule saint Colomban, qui devait donner un singulier renouveau d'actualité à la question pascale. Comme nous le verrons plus loin, les Églises celtiques des Iles Britanniques se servaient à cette époque de la *supputatio romana vetus*, qu'elles avaient appris à connaître au concile d'Arles en 314 Elles en étaient donc encore à l'équinoxe fixée au 25 mars; elles avaient comme échéances pascales extrêmes le 25 mars et le 21 avril, et elles fixaient la date de Pâques du 14e au 20e jour de la lune. Cf. Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, p. 2 sq. Colomban voulut conserver cette observance pascale quand il se fut fixé à Luxeuil. Cette prétention ne pouvait manquer de susciter les protestations de l'épiscopat des Gaules, d'autant plus que, durant les 20 ans du séjour de Colomban dans ce pays, de 590 à 610, son comput se trouva treize fois en désaccord avec le canon de Victorius, et deux fois, en 598 et 609, la différence fut de trois semaines. Ce qui choquait le plus, c'est que Colomban admettait la célébration de la fête de Pâques le 14e jour de la lune, ce qui lui valut le reproche d'être un quartodéciman attardé — bien à tort assurément — car Colomban n'admettait Pâques le 14e jour de la lune que quand ce quantième de lunaison tombait un dimanche.

L'inexactitude des cycles lunaires contribua encore à envenimer le conflit. Ainsi, en 600, le comput utilisé par Colomban donnait comme date de Pâques le 3 avril, 18e jour de la lune, tandis que le canon de Victorius fixait Pâques au 10 avril, 21e jour de la lune. Aux yeux des évêques, Colomban avait, cette année-là, célébré Pâques le 14e jour de la lune; or, étant donné le comput dont il se servait, c'était inexact. Mais, persuadés que Colomban était quartodéciman, les évêques du royaume de Bourgogne se réunirent en synode, et décrétèrent qu'il n'était pas permis de célébrer la fête de Pâques avec les Juifs.

Colomban se plaignit de cette décision à Candidus, administrateur des domaines pontificaux en Provence. Celui-ci répondit simplement que ce qui avait subi l'épreuve du temps ne devait pas être changé. Mécontent de cette réponse, Colomban adressa au pape saint Grégoire le Grand la lettre qui nous renseigne sur le conflit.

2. *Lettre de saint Colomban au pape saint Grégoire.* — Dans cette lettre, Colomban reproche au canon de Victorius de célébrer parfois Pâques avant l'équinoxe, c'est-à-dire avant le 25 mars; il blâme aussi la célébration de la fête pascale les 21e et 22e jour de la lune, parce qu'à ces quantièmes la lune se lève seulement après minuit et qu'ainsi les ténèbres dominent la lumière : or, célébrée à ces échéances, Pâques ne peut être que ténébreuse et ne saurait représenter le triomphe de Jésus sur la mort. Colomban s'étonne que le pape célèbre lui-même des « Pâques ténébreuses », et qu'il n'ait point corrigé cette erreur des Gaulois, blâmée par le savant Anatole.

Après avoir rappelé que les savants computistes d'Irlande n'ont jamais pris au sérieux le canon pascal de Victorius, Colomban demande au pape de vouloir bien lui enseigner la vérité sur la question pascale, car la décision des évêques, se contentant de déclarer qu'on ne doit pas célébrer Pâques avec les Juifs, ne saurait lui suffire. D'ailleurs, on ne peut excuser Victorius sans blâmer saint Jérôme, qui a approuvé le cycle d'Anatole : or, quiconque blâme saint Jérôme est considéré comme un hérétique par l'Église d'Occident (d'Irlande). Enfin, revenant sur sa conversation avec Candidus, Colomban déclare que, si l'erreur du comput pascal en usage en Gaule est ancienne, la vérité de l'observance pascale celtique l'est encore davantage. Voir cette lettre de saint Colomban dans *P. L.*, t. LXXX,col. 259 sq. Sur la date de cette lettre, que nous estimons avoir été écrite en 600, à l'occasion du synode des évêques « burgondes », voir Schmid, *Die Osterfestberechnung in der abendländlischen Kirche*, p. 71 sq.

Il ressort de cette lettre que Colomban croyait que le comput pascal, par lui suivi, était celui d'Anatole de Laodicée; il ignorait que le *De ratione pascali* attribué à ce dernier était un faux; il ignorait aussi que les Celtes étaient alors les seuls à fixer l'équinoxe au 25 mars.

Nous ne savons quelle réponse Grégoire le Grand fit à la lettre de Colomban. Il se pourrait même, en raison de l'invasion lombarde, qu'il ne l'eût jamais reçue.

3. *Nouveau conflit de saint Colomban et des évêques.* — La date de Pâques en 603, fit renaître le conflit entre Colomban et les évêques. Le comput irlandais fixait Pâques de cette année au 31 mars, 18e jour de la lune, tandis que le canon de Victorius lui assignait le 7 avril, 21e jour de la lune. Persuadés que Colomban était un quartodéciman obstiné, les évêques se réunirent en synode, probablement à Chalon-sur-Saône, pour délibérer de nouveau sur la question pascale. Colomban n'assista pas à ce synode, pour ne pas envenimer la discussion, mais il envoya une lettre, à laquelle il joignit une note justificative, composée trois ans plus tôt, donc à l'occasion du conflit de l'an 600.

Dans sa lettre, Colomban dit aux évêques que la question est de savoir quelle tradition pascale est préférable, celle des Gaules ou celle des Églises d'Occident (d'Irlande). Il rappelle avoir expliqué, dans son mémoire justificatif, que les Églises d'Occident ne célébraient pas Pâques avant l'équinoxe, ni après le 20e jour de la lune, et, dans trois lettres adressées au pape, avoir exposé la doctrine des Pères d' « Occident », touchant la question pascale. Il proteste n'être pas la cause des divergences concernant la date pascale; mais il avoue préférer le cycle pascal d'Anatole à celui de Victorius, ce dernier ne donnant pas de solution quand ce serait nécessaire (allusion aux doubles dates pascales). Après avoir demandé à Dieu que la présente controverse ne fasse pas la joie des juifs et des païens, Colomban termine en suppliant les évêques de ne pas le traiter en étranger : tous les chrétiens, qu'ils soient Gaulois, Bretons, Irlandais ou de quelque autre nation que ce soit, sont tous membres d'un même corps. Voir cette lettre dans *P. L.*, t. LXXX, col. 264 sq.; Schmid, *op. cit.*, p. 74 sq.

Il est probable que la décision du concile ne fut pas favorable à Colomban, car il en appela de nouveau au pape. Dans sa lettre à un successeur de saint Grégoire, Colomban expose de nouveau le conflit qui s'est élevé entre les évêques et lui par rapport à la date de Pâques et il demande au pape de trancher le conflit, en vertu de son autorité apostolique. A cette lettre, Colomban joignit celles qu'il avait déjà écrites à saint Grégoire le Grand, ainsi que celles qu'il avaient envoyées aux évêques des Gaules. *P. L.*, t. LXXX, col. 268 sq.

Nous ne connaissons pas la réponse du pape, mais Colomban, fort de la protection du roi Thierry, continua à suivre son comput pascal dans son monastère de Luxeuil. Toutefois, quand le roi Thierry, à l'instigation de Brunehaut, eut enlevé Colomban de Luxeuil, l'observance pascale celtique n'y demeura pas longtemps en usage. En effet, l'usage pascal celtique ne figure pas parmi les griefs que le moine apostat Agrestius formula contre le monastère de Luxeuil au concile de Mâcon en 627. Voir Schmid, *op. cit.*, p. 80.

Après le départ de Colomban, le cycle de Victorius ne rencontra plus d'opposition en Gaule jusqu'à ce que, dans le courant du VIIIe siècle, il fut remplacé par le canon pascal de Denys le Petit, sans que l'histoire ait eu à enregistrer de controverses à ce sujet. Cf. Schmid, *op. cit.*, p. 83 sq.; Krusch, dans *Neues Archiv*, t. IX, p. 137 sq.

II. DANS LES ILES BRITANNIQUES. — 1° *Pays de Galles.* — Nous avons déjà fait remarquer que, depuis le concile d'Arles, les Églises celtiques se servaient de la *supputatio romana vetus*, pour la fixation de la fête de Pâques.

En 602 ou 603, Augustin, qui avait reçu du pape saint Grégoire le Grand la mission d'évangéliser les Angles et les Saxons encore païens, voulut s'assurer la collaboration des évêques qui, dans le pays de Galles actuel, dirigeaient des chrétientés celtiques florissantes. Il les invita à une conférence en un lieu qui, plus tard, reçut le nom de « Chêne d'Augustin ».

Malgré les supplications et les objurgations d'Augustin, les évêques bretons refusèrent de collaborer à l'évangélisation des Saxons et de renoncer à leurs anciens usages, en particulier à leur comput pascal, avant d'en avoir référé à leurs collègues. Tout ce qu'Augustin put obtenir, c'est qu'une deuxième réunion aurait lieu plus tard.

A en croire Bède, un saint solitaire, que sept évêques bretons et un grand nombre de doctes personnages du monastère de Bangor étaient allés consulter, leur avait conseillé de se conformer aux désirs d'Augustin si ce dernier faisait preuve d'humilité. Quand les évêques bretons arrivèrent pour conférer une seconde fois avec Augustin, celui-ci ne se leva pas de son siège pour les recevoir. Les Bretons en conclurent qu'Augustin, faisant preuve d'orgueil, ne répondait pas à l'oracle de l'anachorète, et ils refusèrent leur collaboration et l'abandon de leurs anciens usages.

Une tentative de Laurent, successeur d'Augustin sur le siège de Cantorbéry, fut tout aussi infructueuse. C'est ainsi qu'au temps où Bède écrivait, en 731, les Bretons de l'actuel pays de Galles étaient encore fidèles à leurs anciens usages, y compris leur ancien comput pascal. Bède, *H. E.*, II, II, *P. L.*, t. XCV, col. 81 sq.

2° *Irlande méridionale.* — Laurent de Cantorbéry avait aussi tenté d'amener les Églises de l'Irlande méridionale à l'abandon de l'ancien comput celtique. Vers 615, il leur avait écrit en ce sens, sans succès. Mais, quand le pape Honorius, en 628, eut exhorté ces Églises à se rallier au comput pascal en usage dans le monde entier et à ne pas se croire plus sages que les

anciens et les modernes, leur obstination fut ébranlée. Bède, *H. E.*, II, XIX, col. 113 sq.

A l'instigation de Cummian, qui avait fait une étude approfondie de la question pascale, un synode se réunit dans la plaine de Lene, et décida qu'à partir de l'année suivante, on s'en tiendrait à l'observance pascale reçue dans l'Église universelle. Mais les partisans de l'ancien comput celtique réussirent à empêcher l'exécution de cette décision, et un second synode se réunit *in campo albo* pour traiter derechef de la question pascale. Un abbé, nommé Laserian, y prôna l'observance pascale romaine, tandis qu'un autre abbé, Munnu, défendit le comput celtique. Munnu proposa de s'en remettre à un jugement de Dieu. « Qu'on jette dans le feu, disait-il, un exemplaire du comput romain et un exemplaire du comput celtique, et nous verrons lequel des deux demeurera indemne. Ou bien, qu'un moine, partisan de l'usage pascal romain, et un autre moine, partisan du comput celtique, s'enferment dans une maison, où l'on mettra le feu; on verra lequel des deux sortira préservé des flammes. Ou bien encore, que tous les partisans du cycle romain et ceux du cycle celtique s'unissent pour obtenir de Dieu la résurrection d'un saint moine qui pourra dire quelle observance pascale on doit suivre. »

La *Vie de Munnu*, où se trouve rapporté cet incident, dit que la proposition de recourir à un jugement de Dieu ne fut pas agréée, et que tous les membres du synode se retirèrent en paix. Voir la *Vie de Munnu*, dans Usserius (Usher), *Britannic. Ecclesiar. antiquitates*, p. 485 sq. Ne semble-t-il pas qu'on veuille laisser entendre par là que chaque parti resta sur ses positions?

Pour arriver à une solution, les Églises de l'Irlande méridionale résolurent d'envoyer une députation à Rome. Les envoyés furent absents trois ans. Ce qui les impressionna le plus dans la Ville éternelle, c'est qu'ils virent, à Saint-Pierre, unis dans la commune célébration de la fête de Pâques, un Grec, un Hébreu, un Scythe et un Égyptien, tandis qu'en cette même année la date irlandaise de Pâques différait d'un mois de celle que donnait le comput romain. Ces hommes, originaires de pays si différents, déclarèrent à nos Irlandais, que leurs patries respectives célébraient la fête de Pâques le même jour que Rome. Ce fait se passait probablement en 631. De retour en Irlande, les membres de la députation se firent les propagandistes du cycle romain, et ils furent aidés par Cummian, qui répétait ironiquement : « Rome se trompe; Antioche se trompe; Jérusalem se trompe; seuls les Bretons et les Scots sont dans le vrai! »

Vers 650, le sud de l'Irlande était acquis à l'observance pascale romaine, donc au cycle de Denys. Sur ces faits, voir : la *Vie de Munnu*, citée plus haut; le *De controversia paschali* de Cummian, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 969 sq. Sur la chronologie de ces faits, qui n'est pas très sûre, cf. Schmid, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, p. 35 sq.

3° *Irlande septentrionale.* — Vers la même époque, le clergé des Églises de l'Irlande septentrionale avait envoyé à Rome une lettre, dans laquelle étaient énumérées les raisons qui l'empêchaient de se rallier au cycle pascal romain. Bède, *H. E.*, II, XIX. Pendant la vacance du siège qui suivit la mort du pape Séverin, le clergé romain lui envoya une réponse très sévère pour l'usage pascal irlandais. Cet usage était traité d'hérésie. Les Irlandais du nord étaient sommés de se rallier purement et simplement au cycle romain. Bède, *loc. cit.* Cette mercuriale n'obtint aucun effet.

Ce ne fut que vers la fin du VIIe siècle, que l'Irlande septentrionale se rallia à l'observance pascale romaine, à l'instigation de l'abbé Adamnan d'Iona. Bède *H. E.*, V, XV, col. 255 sq.

4° *Chez les Anglo-Saxons.* — Pendant que le cycle pascal romain faisait lentement la conquête de l'Irlande, le vieux comput celtique tentait de s'implanter chez les Anglo-Saxons.

Vers le milieu du VIIe siècle, un moine d'Iona, nommé Aidan, après avoir reçu la consécration épiscopale, avait fondé le siège de Lindisfarne, sous la protection du roi de Nordhumbrie, Oswald. Comme tous les moines d'Iona, Aidan était partisan du cycle pascal celtique et l'introduisit dans son diocèse. Tant qu'il vécut, il ne rencontra pas d'opposition; mais, sous l'épiscopat de Finan, son successeur, Ronan, un Irlandais qui avait étudié en Gaule et à Rome, suscita une sérieuse agitation en faveur de l'usage pascal romain; mais l'évêque Finan ne se laissa pas ébranler. Bède, *H. E.*, III, XXV, col. 158.

Ce fut sous l'épiscopat de Colman, qui avait succédé à Finan en 661, que l'ardeur de Wilfrid amena la solution du conflit pascal en Northumbrie. Wilfrid, né en Northumbrie, avait été élevé à Lindisfarne dans les usages et coutumes celtiques. Plus tard, au cours de ses voyages d'études en Gaule et jusqu'à Rome, il s'était convaincu de la fausseté du comput pascal celtique. De retour en Northumbrie, il reçut, en 661, d'Alchfrith, fils du roi de Northumbrie, le monastère de Ripon, que les moines irlandais avaient abandonné pour ne pas être obligés de célébrer la fête de Pâques à la date romaine. De Ripon, Wilfrid multiplia ses agissements contre les usages celtiques, notamment contre le comput pascal. Il avait pour lui Alchfrith, fils du roi, ainsi que la reine Eanfled et aussi un certain nombre de clercs et de laïques. Mais le roi de Northumbrie, Oswy, était inébranlable dans sa fidélité aux usages celtiques. Or, il advint qu'une année les inconvénients, provenant de l'usage simultané de deux computs pascals différents, se firent particulièrement sentir. Cette année-là, le roi Oswy, qui suivait le comput celtique, célébra la fête de Pâques quand la reine, fidèle à l'usage romain, était encore au dimanche des Rameaux. Tous furent d'accord que la question pascale devait définitivement être tranchée, afin que ces fâcheux inconvénients ne pussent plus troubler l'unité et la paix de l'Église et du peuple.

Une grande assemblée fut convoquée au monastère de Whitby. Le roi Oswy présidait, Colman et Wilfrid y assistèrent, entourés de leurs partisans. Oswy déclara nettement qu'il fallait se décider ou pour le comput romain ou pour le comput celtique. L'évêque Colman plaida pour le comput celtique : il rappela que des hommes renommés par leur sainteté et leurs miracles, tels que Colomba et ses successeurs, lui avaient toujours été fidèles, et que l'usage pascal suivi dans les Églises celtiques remontait à Anatole, un saint et savant homme, et à l'apôtre saint Jean. Wilfrid parla pour l'usage romain. Il rappela que le cycle de 19 ans était en usage non seulement à Rome, mais aussi en Gaule (ce en quoi Wilfrid se trompait), en Afrique, en Grèce, bref dans toutes les Églises de l'univers, à l'exception de celles des Bretons, des Pictes et des Irlandais du Nord. Wilfrid rappela ensuite que le cycle prôné par Colman n'avait rien de commun avec celui d'Anatole, car ce dernier était un cycle de 19 ans, tandis que le comput celtique se basait sur le cycle de 84 ans. En outre, continuait Wilfrid, Anatole n'admettait pas Pâques le 14e jour de la lune, comme le cycle celtique le fait. Columba avait été un saint homme, mais il avait été induit en erreur; s'il avait connu le cycle en usage à Rome, il s'y serait sûrement rallié. Enfin, conclut Wilfrid, si saint qu'ait été Columba, on ne peut lui attribuer une plus grande importance qu'à saint Pierre, à qui le Sauveur a dit : « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux. »

Alors le roi Oswy demanda à Colman si le Sauveur avait vraiment adressé ces paroles à saint Pierre. Sur la réponse affirmative de l'évêque, le roi demanda : « Pouvez-vous prouver que Columba a reçu un pouvoir aussi grand que celui qui a été conféré à saint Pierre? » Sur la réponse négative de Colman, le roi demanda à tous les assistants, si tous étaient d'accord que saint Pierre a reçu les clefs du royaume des cieux. Tous ayant affirmé qu'il en était ainsi, le roi termina la discussion en disant : « Et moi, je vous dis, je ne veux pas contredire le portier du ciel, et je veux, autant que je le puis, me conformer à ses prescriptions, de peur que quand j'arriverai à la porte du ciel, je ne trouve personne pour me l'ouvrir, si celui qui en a les clefs s'éloigne de moi. » L'immense majorité de l'assemblée décida alors de se rallier au comput pascal romain. Bède, *H. E.*, III, xxv, xxvi, col. 158 sq.

Pour bien saisir la saveur de ce récit, il faut se souvenir que le comput défendu si opiniâtrement par Colman n'était que l'ancien comput romain, la *vetus supputatio romana*, en usage à Rome jusqu'en 343; tandis que le cycle de 19 ans, que Wilfrid appelait le cycle « romain », n'était que le comput alexandrin que Rome n'avait accepté qu'après deux cents ans de controverses et après lui avoir longtemps opposé une tradition remontant à l'apôtre saint Pierre. Voir ci-dessus, col. 1958, surtout sur les échéances pascales postérieures au 21 avril, les lettres pascales de saint Léon le Grand.

Colman demeura intraitable. Accompagné de moines irlandais et d'un certain nombre d'Angles qui lui restèrent fidèles, il se rendit à Lindisfarne, prit les ossements de saint Aidan, et se retira en Irlande où il mourut en 675.

Les partisans du comput celtique, qui pouvaient encore se trouver dans les royaumes anglo-saxons, furent énergiquement combattus par Théodore, archevêque de Cantorbéry de 668 à 693. C'est à l'instigation de ce prélat que le premier chapitre du concile de Hertford prescrivit de célébrer la fête de Pâques le dimanche qui suit le 14e jour de la lune du premier mois. Cette prescription vise certainement l'usage celtique qui permet de célébrer Pâques le 14e jour de la lune. Il menace de l'excommunication ceux qui « méprisent le concile de Nicée» et font Pâques avec les Juifs, le 14e jours de la lune. Pénitentiel de Théodore, l. I, c. iii. Voir ce texte dans Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 188. Au ixe chapitre du deuxième livre de son Pénitentiel, Théodore déclare que ceux-là doivent être réordonnés, qui ont reçu le sacrement de l'ordre des mains d'évêques « qui ne sont pas catholiques in Pascha ». Voir ici, Ordre, t. xi, col. 1283.

5° *La fin des controverses pascales.* — En 710, Naiton, roi des Pictes (habitants de l'Écosse actuelle), consulta Wilfrid, abbé de Jarrow, sur les usages celtiques. Wilfrid lui envoya une longue lettre dans laquelle il établissait le bien-fondé du cycle de Denys le Petit. Naiton se laissa persuader par cette lettre et, sur son ordre, les cycles de 84 ans furent détruits. Les moines qui ne pouvaient se résigner à abandonner l'ancien comput celte furent chassés au delà des monts Grampians. Bède, *H. E.*, V, xxi, col. 271 sq.

Iona, le fameux monastère fondé par Columba, se rallia lui aussi à l'usage romain en 716, à l'instigation d'un saint prêtre anglais nommé Egbert, qui mourut à Iona, le 24 avril 729, le jour de Pâques, la première fois que la grande fête chrétienne était célébrée à cette date tardive dans le monastère scot. Bède, *H. E.*, V, xxii, col. 280 sq.

Les Bretons se rallièrent, eux aussi, au comput romain. Ceux de Cornouailles s'y résignèrent au début du viiie siècle, sur les objurgations de l'abbé de Malmesbury, Aldhelm. Bède, *H. E.*, V, xviii, col. 260. Voir la lettre d'Aldhelm au roi breton Géruntius, dans *P. L.*, t. lxxxix, col. 87 sq.

Dans la seconde moitié du viiie siècle, les efforts d'Elbod, évêque de Bangor, vinrent à bout de la résistance des Gallois, qui, eux aussi, se rallièrent au comput romain.

Ainsi, à la fin du viiie siècle, fut close l'ère des controverses pascales et réalisée cette unité de célébration de la fête de Pâques, qu'au début du ive siècle avaient prescrite les conciles d'Arles et de Nicée.

Bibliographie. — Toute la question pascale a été renouvelée par les études de Bruno Krusch, de sorte que les travaux antérieurs sont périmés.

Nous avons consulté : Bruno Krusch, *Der 84 jährige Ostercyclus mit 12 jährigem Saltus*, Leipzig, 1879; *Studien zur christlichmittelalterlichen Chronologie. Der 84 jährige Ostercyclus und seine Quellen*, Leipzig, 1880; *Die Einführung des griechischen Paschalritus im Abendlande*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. ix, p. 101, sq. (Krusch entend par rite pascal grec le cycle de 19 ans.)

Duchesne, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *Revue des Questions historiques*, t. xxviii, 1880, p. 1-42; J. Schmid, *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Konzil von Nicäa*, Vienne, 1905; *Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche vom ersten allgemeinen Konzi in Nicäa bis zum Ende des VIII. Jahrhunderts*, Fribourg-en-B., 1908; *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln*, Ratisbonne, 1904. Bon exposé de la controverse pascale au sein des Églises celtiques dans le livre de dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 175 sq.

G. Fritz.

PARADA François-Rodriguez, frère mineur de la province espagnole de Santiago (xviiie siècle). Originaire de San-Miguel de Pereyras, dans le diocèse de Tuy, il fut bachelier en théologie de l'université de Salamanque, lecteur de théologie et ensuite de philosophie au couvent de Saint-François d'Orense, examinateur synodal des évêchés d'Orense, de Lugo et d'Oviedo et professeur à l'université d'Alcala. Il est l'auteur d'une *Oración relorica en la solemne fiesta, que celebró la congregación gloriosa e ilustrisima del estado eclesiastico de cinco partidos, Tuy, Mos, Porriño, Entienza y Rio Thea, el dia 6 de junio de 1748*, publiée à Tuy, en 1749. Il composa aussi, en 1725, un *Integer philosophiæ cursus ad mentem Joannis Duns Scoti*, inédit, conservé à la bibliothèque universitaire de Santiago, et publia en 1726 : *Philosophiæ prima pars. Logicæ magnæ.*

A. Lopez, *Notas de bibliografia franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. xxxii, 1929, p. 49-51.

Am. Teetaert.

PARADA (Michel de), frère mineur de la régulière observance († 1633). — Né à Ségovie, en 1587, il revêtit l'habit franciscain, dans sa ville natale, à l'âge de 16 ans. Il occupa la chaire de théologie dans plusieurs couvents de l'ordre jusqu'en 1622, où il devint sourd pour avoir passé les nuits, les pieds dans l'eau froide, afin de pouvoir résister au sommeil et augmenter les heures d'étude. Il fut gardien du couvent de Valladolid, où il mourut en 1633, alors qu'il préparait l'édition de la continuation de la chronique de l'ordre. Il fut aussi censeur de la sainte Inquisition et chroniste général de l'ordre. — Il composa : 1. *Epitome qualificatorum ac ministrorum S. Inquisitionis, una cum edicti expositione*; 2. *De matrimonii impedimentis, eorumque dispensationibus*; 3. *De rebus beneficialibus, earumque expeditione in romana curia*; 4. *Motivos fundamentales de la unión*; 5. *Responsión apologética a un memorial de los religiosos descalzos sobre su separación*; 6. *Instancias a las proposiciones y respuestas sobre la separación.*

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. ii, p. 258; *Enciclopedia europeo-americana*, t. xli, p. 2172.

Am. Teetaert.

PARADIS Léonard (1763-1831) naquit à Moulins en 1763; il fit ses études au séminaire des robertins à Paris. Il fut d'abord vicaire à Moulins, puis il vint à Paris et fit partie du clergé de Saint-Roch. En 1830, il remplaça son frère comme curé de Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle et il mourut à Paris, le 18 mars 1831.

Ses principaux écrits sont : *De l'obéissance due au pape* ou *Réfutation de l'adresse de l'abbé Vinson aux deux Chambres*, in-8°, Paris, 1815; l'auteur prouve que le pape avait le droit de conclure et de signer le concordat de 1801; *Tradition de l'Église sur l'infaillibilité du pape*, in-8°, Paris, 1820. On a aussi de lui une *Oraison funèbre de Louis XVI*, prononcée en l'église de Saint-Roch, le 21 janvier 1815.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 118; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 368; *L'ami de la religion* du 31 mars 1831, p. 388-389.

J. Carreyre.

PARALIPOMÈNES (LIVRES DES). — I. Noms. II. Contenu (col. 1972). III. But (col. 1977). IV. Composition (col. 1979). V. Auteur et date (col. 1984). VI. Texte et versions (col. 1986). VII. Valeur historique (col. 1987). VIII. Doctrine (col. 1993).

I. Noms. — Les deux livres des Paralipomènes de la Vulgate ne forment, dans la bible hébraïque, qu'un seul livre désigné dans le canon hébreu sous le nom de *dibrê hayyamîm*, c'est-à-dire les « événements des jours », *verba dierum*, selon saint Jérôme dans la préface de sa traduction, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1326, ou encore *liber verborum dierum* dans ses lettres.

La division du livre en deux parties, qu'on ne rencontre dans les bibles hébraïques qu'à partir de la seconde moitié du XVe siècle, remonte aux Septante qui les désignent sous le titre de Παραλειπομένων, α' β', Cf. Swete, *The Old Testament in Greek*. D'après cette désignation, les Paralipomènes seraient un complément des livres de Samuel et des Rois, un recueil de ce qu'ils auraient laissé de côté, Παραλειπόμενα. C'est du moins de cette manière que l'entendaient les anciens. Des modernes l'entendent parfois dans le sens de *transmissa*.

Le latin a suivi le grec qu'il se contente de transcrire *Paralipomenon liber I et II;* ce titre s'est maintenu malgré saint Jérôme qui jugeait plus exact cet autre : *Chronicon totius divinæ historiæ. Prologus galeatus. P. L.*, t. XXVIII, col. 554. Les versions anglaises et allemandes ont retenu ce nom de « Chroniques » qu'ont également adopté les protestants de langue française, tandis que les catholiques emploient ordinairement celui de « Paralipomènes ». On désigne volontiers sous le nom de « Chroniste » l'auteur de l'ouvrage; nous emploierons de préférence celui de « Chroniqueur ».

La place des Paralipomènes, dans les différentes bibles, n'est pas uniforme. Dans les bibles hébraïques, ils viennent tout à la fin des « écrits » ou de la troisième partie du canon hébreu; c'est la place d'ailleurs que leur assignent le Talmud et la majorité des mss. hébreux; leur composition tardive et leur caractère du moins apparent de supplément aux livres des Rois, rendent suffisamment raison de cette place. Si, parfois, on les trouve en tête du groupe des hagiographes, c'est sans doute en raison de leur contenu, relatant des événements antérieurs aux dates assignées à la plupart des autres écrits de cette partie du canon hébreu; à moins que l'on ne suppose que les Paralipomènes, formant originairement un seul ouvrage avec les livres d'Esdras et Néhémie, n'aient repris la place, la première, que leur assignait l'ordre naturel de la chronologie. Quant à l'interversion singulière des bibles hébraïques, elle s'expliquerait par le fait que la seconde partie de l'ouvrage (livres d'Esdras et de Néhémie) aurait été détachée de la première (livre des Chroniques) et « incorporée dans le recueil des livres saints parce qu'elle comblait une lacune, aucune portion des Écritures ne racontant les destinées de la communauté juive après l'exil. La première partie, au contraire, aurait été mise de côté comme faisant double emploi avec Samuel et les Rois. Plus tard, cependant, on serait revenu sur cette décision et la moitié initiale de l'œuvre aurait, en fin de compte, rejoint la moitié terminale, sans qu'on les replaçât dans leur ordre primitif. Ainsi, la place anormale qu'occupent les Chroniques, après un autre écrit qui, en fait, est leur continuation, fournit un indice des oscillations survenues dans la formation du recueil des Ketoubim. » L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édit., t. II, p. 244.

Dans les Septante, les Paralipomènes viennent après les livres des Rois; c'est leur place la plus fréquente, celle qu'ils ont dans les mss. onciaux. Cf. Swete, *Introduction to the Old Testament*, p. 397. Cet ordre a passé dans la Vulgate.

II. Contenu. — Le livre des Paralipomènes se présente comme une histoire religieuse du royaume de Juda. Des listes généalogiques qui vont d'Adam à Saül, avec quelques notices historiques, la rattachent aux origines de l'humanité. Elle embrasse ainsi la même période que celle qui est racontée dans les livres de l'Ancien Testament depuis la Genèse jusqu'au IVe livre des Rois, mais en des proportions, on le conçoit, qui varient considérablement selon les différentes parties.

Les livres des Paralipomènes se divisent tout naturellement en quatre parties : 1° les listes généalogiques du début, I Par., I-IX; 2° l'histoire de David, I Par., X-XXIX; 3° l'histoire de Salomon, II Par., I-IX; 4° l'histoire du royaume de Juda, depuis la mort de Salomon jusqu'à la déportation des captifs à Babylone, les deux derniers versets du livre rapportant déjà le texte de l'édit de Cyrus sur le retour de l'exil, II Par., X-XXXVI.

I^e partie. D'Adam à la mort de Saül. I Par., I-IX. — Ce n'est pas l'histoire de cette période, mais de simples généalogies, d'abord celles d'Adam à Israël et ses douze fils, I-II, 2, provenant sans doute des données généalogiques parallèles de la Genèse, mais avec addition d'éléments nouveaux et d'indications d'ordre historique et géographique. Viennent ensuite les généalogies des fils d'Israël, particulièrement détaillées pour Juda et Lévi; pour Juda seul, de II, 2 à IV, 23, tout le chapitre III concernant la descendance de David; pour Siméon, IV, 24-43; pour Ruben, V, 1-10; pour Gad, V, 11-17, avec le récit du combat des tribus, à l'est du Jourdain contre les Agaréens, V, 18-22; pour Manassé (demi-tribu est), V, 23-26, avec mention de l'invasion de Téglathphalasar; pour Lévi, c'est la longue énumération de sa descendance, VI, 1-53 et celle des villes lévitiques, VI, 54-81. Au chapitre VII sont plus rapidement esquissées les généalogies d'Issachar, 1-5; de Benjamin, 6-12; de Nephtali, 7-13; de Manassé (demi-tribu ouest), 14-19; d'Éphraïm, 20-29, et d'Aser, 30-40; Zabulon et Dan sont passés sous silence à moins que VII, 12 ne soit un vestige de la généalogie de ce dernier. Le chapitre VIII reprend, pour la compléter, la généalogie de Benjamin, 1-32, et plus particulièrement la descendance de Saül, 33-40. Le chapitre IX clôt l'ensemble des listes généalogiques par l'énumération des habitants de Jérusalem après le retour de l'exil (dans le même ordre que dans les listes analogues des livres d'Esdras, I Esd., II; II Esd., VII), à savoir fils de Juda et de Benjamin, prêtres, lévites et portiers, avec énoncé de leurs fonctions, IX, 1-34. Les derniers versets du chapitre, 35-44, répètent mot pour mot ce qui avait été dit précédemment, VIII, 29-40, sur les habitants de Gabaon et les descendants de Saül.

IIe partie. Histoire de David. I Par., X-XXIX. — Cette

histoire commence par le récit de la défaite de Saül sur la montagne de Gelboë et de sa mort, x. La souveraineté passe à David, sacré roi à Hébron et affermissant son autorité par la conquête de Jérusalem, xi, 1-9; les guerriers qui accompagnèrent et aidèrent le roi, soit du vivant de Saül, soit lors du sacre à Hébron, sont énumérés, xi, 10-xii, 40.

De la vie et du règne de David, le rédacteur des Paralipomènes ne retient que les quelques faits suivants : d'abord ceux qui intéressent l'arche de Jahweh : son premier transfert de Cariathiarim à la maison d'Obédédom, xiii, puis, après de courtes notices sur la construction d'un palais, xiv, 1-2, sur les fils qui naquirent au roi à Jérusalem, xiv, 3-6, et sur deux victoires de David, xiv, 8-17, son deuxième transfert, cette fois à Jérusalem, xv, avec énumération des ordonnances pour en assurer la garde et le service, xvi, et, par l'intermédiaire du prophète Nathan, la réponse divine au roi qui voulait bâtir un temple pour abriter l'arche de l'alliance de Jahweh, xvii. C'est ensuite le récit de quelques exploits guerriers de David contre différents peuples, les Philistins, les Moabites, les Syriens, les Édomites, les Ammonites et de nouveau les Philistins, xviii-xx, récit interrompu par la courte mention de quelques fonctionnaires royaux, xviii, 14-17. Les chapitres xxi-xxii relatent l'épisode du recensement du peuple par ordre de David et le châtiment qui en fut la conséquence, ainsi que le sacrifice offert par le roi sur l'aire d'Ornan pour écarter le fléau de la peste qui menaçait d'anéantir le peuple.

Après la relation de ces quelques événements du règne de David, le rédacteur du livre s'intéresse de nouveau au Temple, en racontant d'abord les préparatifs en vue de la construction du sanctuaire, xxii, 2-5, la mission que reçoit Salomon de construire le Temple, xxii, 6-16, et l'appel aux chefs d'Israël qui doivent lui prêter assistance, xxii, 17-19; en rappelant ensuite les ordonnances royales sur le nombre, les classes et les fonctions des lévites, xxiii, et des prêtres, xxiv, 1-19. Après la mention des chefs du reste des Lévites, xxiv, 20-21, viennent encore des ordonnances sur la musique sacrée, xxv, les portiers du Temple, xxvi, 1-19, et les gardiens de son trésor, xxvi, 20-28.

A la longue liste du personnel requis pour le service du Temple succèdent d'autres listes, celle des auxiliaires de David, préposés, les uns aux affaires extérieures, xxvi, 29-32, les autres à ses armées, xxvii, 1-15; celles des princes des tribus d'Israël, xxvii, 16-24, et des administrateurs des biens royaux, xxvii, 25-31; celle enfin des conseillers de David, xxvii, 32-34.

Revenant encore à son thème favori, l'auteur rapporte les recommandations et instructions faites par David, devant le peuple assemblé, en vue de la construction du Temple; celle-ci sera l'œuvre de son fils Salomon, aidé par les chefs de famille, les princes des tribus d'Israël et les chefs de centaines et de milliers qui apportent leurs offrandes volontaires pour le sanctuaire, xxviii-xxix, 20.

Le Ier livre des Paralipomènes se termine par l'indication rapide de l'onction de Salomon, un bref aperçu du règne de David et l'énumération des sources utilisées pour la rédaction de son histoire, xxix, 21-30.

IIIe partie. Histoire de Salomon. II Par., i-ix. — Le IIe livre des Paralipomènes s'ouvre par le récit du sacrifice offert au haut-lieu de Gabaon par Salomon avec toute l'assemblée du peuple, par la prière du roi sollicitant de Jahweh sagesse et intelligence et par l'évaluation de ses immenses richesses, i, 1-17. Puis le thème favori reparaît : le Temple; préparatifs de sa construction d'abord : recensement des porteurs et tailleurs de pierres et des surveillants, ambassade au roi de Tyr pour lui demander des bois de cèdre et un homme habile à travailler les métaux, ii, 1-17; puis la construction elle-même : l'emplacement du Temple, la date des premiers travaux, les dimensions et la description de l'édifice et de son mobilier, iii-v, 1; enfin la dédicace avec le transfert de l'arche et la prière de Salomon pour rendre grâces à Jahweh et lui demander de réaliser en faveur de ses descendants les promesses faites à David et d'entendre la voix de son peuple, lorsqu'aux jours de détresse il viendra l'implorer dans sa maison; la réponse divine dans le feu du ciel consumant les victimes, dans la gloire de Jahweh remplissant le Temple et dans la promesse de la bienveillance céleste en récompense de la fidélité, mais aussi d'un châtiment terrible en punition de l'infidélité, v, 2-vii, 22.

Dans les deux derniers chapitres consacrés au règne de Salomon, sont relevés quelques traits de la puissance royale : la construction de villes, la levée d'étrangers comme hommes de corvée, la construction d'un palais pour la fille du pharaon, le voyage d'Ophir, la visite de la reine de Saba, curieuse de la sagesse de Salomon, et enfin l'inventaire des richesses et des splendeurs réunies à Jérusalem par le plus grand de tous les rois de la terre. Quelques renseignements sur les offrandes de sacrifices et l'organisation du culte interrompent cette description de la grandeur royale, viii, 12-16, que terminent quelques brèves indications sur les sources de l'histoire de Salomon, ix, 29, la durée de son règne, ix, 30, sa mort et l'avènement de son successeur, Roboam, ix, 31.

IVe partie. Histoire des rois de Juda. II Par., x-xxxvi. — Des rois d'Israël, l'auteur des Paralipomènes fait abstraction, uniquement préoccupé qu'il est des descendants de David sur le trône de Juda. Après avoir relaté la scission d'Israël avec ses circonstances, x, et rappelé l'ordre divin d'arrêter une lutte fratricide, xi, 1-4, il mentionne quelques épisodes du règne du premier roi Roboam : la construction de villes fortes, x, 5-12, l'adhésion des prêtres et des lévites résidant en Israël et d'un certain nombre d'Israélites à la royauté de Jérusalem au moins durant trois ans, xi, 13-17; il énumère ensuite les femmes et les enfants de Roboam, xi, 18-23, et raconte l'invasion égyptienne, châtiment de l'infidélité du roi et de son peuple, qui, pour s'être humiliés, ne seront cependant pas anéantis, xii, 1-12. Ainsi qu'à la fin de chacun des règnes qui suivent, sont indiquées la durée du règne, son appréciation et les sources de son histoire, xii, 13-16.

D'Abia, le successeur de Roboam, seule est mentionnée sa campagne victorieuse contre Jéroboam et les enfants d'Israël, infidèles à la royauté de David établie par Jahweh, xiii. Asa, son fils, qui règne à sa place, retient plus longuement le narrateur, d'abord, dans le récit de la réforme religieuse, entreprise contre le culte des idoles et des hauts-lieux, de la construction des villes fortes et de la guerre victorieuse contre Zara, l'Éthiopien, xiv; ensuite, dans la relation d'une nouvelle réforme religieuse, entreprise, sur l'exhortation du prophète Azarias, pour faire disparaître les abominations de tout le pays de Juda, de Benjamin et des villes prises dans la montagne d'Éphraïm, xv; le récit de la campagne contre Baasa, roi d'Israël, et de l'alliance du roi de Juda avec le roi de Syrie, sévèrement blâmée par le prophète Hanani, la mention de la maladie du roi, de sa mort et de ses funérailles terminent l'histoire de son règne de 41 ans, xvi. Plus longuement encore est racontée l'histoire de Josaphat. Sa piété et son zèle pour la Loi sont d'abord signalés, ainsi que la puissante organisation de son royaume qui en impose à ses voisins, contraints de lui apporter leur tribut, xvii. Vient ensuite le récit de la campagne de Josaphat, allié d'Achab, roi d'Israël, contre les

Syriens; si les faux prophètes encouragent cette campagne, Michée, fils de Jemla, en dissuade vivement, xviii. Blâmé à ce sujet par le prophète Jéhu, Josaphat poursuit ses efforts en vue d'une réforme religieuse et réorganise la justice, xix; attaqué par les fils de Moab et d'Ammon, alliés aux Maonites, mais fort de la protection divine que lui promet Jahaziel, il en triomphe facilement et assure ainsi la paix à son royaume sur lequel il règne 25 ans, faisant ce qui est droit aux yeux de Jahweh, sans parvenir, toutefois, à faire disparaître du pays les hauts-lieux ni attacher fortement le cœur de son peuple au Dieu de ses pères, xx.

A ces pieux rois succède Joram, dont le règne est surtout marqué par ses crimes : le massacre de ses frères et son impiété : érection de hauts-lieux et prostitution des habitants de Jérusalem. Averti par le prophète Élie, il est frappé dans son peuple, dans ses femmes et ses fils, dans son propre corps qui se consume dans une cruelle maladie, xxi. Son successeur, Ochozias, le fils d'Athalie, docile aux conseils impies de sa mère, fit, lui aussi, ce qui est mal aux yeux de Jahweh; le châtiment ne se fit pas attendre; allié à Joram, roi d'Israël, Ochozias est battu et mis à mort par Jéhu, bras vengeur de Jahweh contre la maison d'Achab, xxii, 1-9. C'est alors qu'Athalie, ayant fait périr toute la race royale de la maison de Juda, règne à Jérusalem; mais un fils d'Ochozias, Joas, avait échappé au massacre, sauvé par Josabeth, femme du prêtre Joïada; il est sacré et proclamé roi dans une conspiration ourdie par Joïada avec les lévites et les chefs de famille, la septième année après l'usurpation d'Athalie qui est mise à mort, xxii, 10-xxiii, 15. Sous l'heureuse influence de Joïada, le jeune roi restaure la paix et la religion, fait réparer le Temple ravagé par l'impie Athalie, xxiii, 16-xxiv, 16; mais, à la mort de Joïada, tout change, peuple et roi abandonnent la maison de Jahweh et retournent aux idoles, malgré les avertissements et les menaces des prophètes, surtout de Zacharie; aussi Jahweh livre-t-il aux mains des Syriens l'armée considérable de Juda; Joas, blessé, est mis à mort par ses propres serviteurs, xxiv, 17-27. Son règne avait duré 40 ans.

Amasias succède à Joas; fidèle d'abord à Jahweh, il réorganise l'armée, renvoyant sur l'ordre d'un homme de Dieu, les mercenaires israélites qu'il avait pris à sa solde et mène une campagne victorieuse contre les Iduméens; il en adopte malheureusement les dieux et se prosterne devant eux au mépris de Jahweh qui lui fait annoncer sa résolution de le détruire; battu par le roi d'Israël, qui met au pillage les richesses du Temple, Amasias meurt victime d'un complot, après quinze ans de règne, xxv. Ozias, établi roi à la place de son père, débute comme lui dans la fidélité à Jahweh qui le soutient dans sa lutte contre les Philistins et les Arabes; mais, enorgueilli par sa puissance, ses richesses et sa renommée, il s'arroge des droits réservés aux seuls prêtres en brûlant des parfums sur l'autel dans le Temple; la lèpre qui le frappe subitement châtie son usurpation sacrilège, xxvi. De Joatham, qui déjà jugeait le peuple du vivant d'Ozias, malade de la lèpre, sont brièvement rappelées, la piété, les constructions et la victoire sur les fils d'Ammon, xxvii. Tout autre est son fils Achaz qui s'adonne aux abominations des nations; Jahweh le livre aux mains des Syriens et du roi d'Israël, Phacée, xxviii, 1-15; le châtiment, toutefois, n'est pas encore suffisant et Édomites, Philistins, Assyriens, malgré les présents faits à leurs rois, envahissent tour à tour le pays; l'impie Achaz s'obstine et sacrifie aux dieux de Damas, xxviii, 16-22.

Dès les débuts de son règne, Ézéchias, fils et successeur d'Achaz, entreprend la réforme religieuse nécessaire; il ouvre et restaure le Temple, réorganise le service des prêtres et des lévites pour reprendre le culte dans le sanctuaire, qui, en fait, après la purification de la maison de Jahweh avec ses autels et ses ustensiles, est de nouveau célébré par l'offrande de sacrifices et de victimes en si grand nombre que les prêtres n'y pouvaient suffire, xxix, 1-36; puis, devant une immense assemblée du peuple, eut lieu une pâque solennelle, telle qu'il n'y avait rien eu de semblable depuis les jours de Salomon, xxx, 1-27. La destruction des idoles d'Astarté, des hauts-lieux et des autels dans tout Juda et Benjamin, Éphraïm et Manassé, la réinstallation des prêtres et des lévites dans leurs offices et leurs revenus achevèrent la restauration religieuse entreprise par Ézéchias, xxxi, 1-21. Jahweh ne l'abandonnera pas au jour du danger : contre Sennachérib, roi d'Assyrie, insultant à la puissance du Dieu d'Israël, il envoie, à la prière du roi et du prophète Isaïe, l'ange exterminateur de l'armée assyrienne; dans la maladie, il lui accorde une guérison miraculeuse; enfin, touché par son repentir, il lui pardonne un moment d'égarement et récompense sa fidélité en le comblant de gloire et de richesses, xxxii, 1-33.

Loin de suivre l'exemple de son père, Manassé commença par restaurer le culte des idoles, leur dressant des autels jusque dans la maison de Jahweh. A son exemple, Juda et les habitants de Jérusalem s'égarèrent; mais bientôt, emmené captif par les Assyriens, le roi s'humilia, pria et obtint miséricorde. Rentré à Jérusalem, il fit disparaître de la maison de Jahweh les dieux étrangers, rétablit les autels et y offrit des sacrifices de paix et d'actions de grâces, xxxiii, 1-20. Amon, qui lui succéda, l'imita dans son impiété, mais non dans son humilité et son repentir; après deux ans de règne, il fut mis à mort par ses serviteurs, xxxiii, 21-25. Avec Josias commence une nouvelle réforme religieuse; hauts-lieux, idoles, images taillées et fondues, tout est détruit; la réparation du Temple est entreprise et c'est au cours des travaux qu'elle nécessite que fut découvert le livre de la Loi de Jahweh, donné par Moïse; à sa lecture, le roi terrifié envoie consulter Jahweh qui répond par la prophétesse Holda que les malédictions contenues dans ce livre de la Loi, et qui allaient frapper le peuple, n'atteindront pas Josias à cause de son humiliation; la vue de la catastrophe lui sera épargnée. La Loi est alors proclamée au peuple assemblé, l'alliance avec Jahweh est renouvelée et tous, du vivant du roi, demeurent fidèles au Dieu de leurs pères, xxxiv, 1-33; une pâque solennelle, après réorganisation du service du Temple, est célébrée, xxxv, 1-19. Le pieux roi, blessé à Mageddo, où il voulait arrêter l'invasion de Néchao, roi d'Égypte, meurt pleuré par tout Juda et Jérusalem, xxxv, 20-27.

Le dernier chapitre du livre donne une rapide esquisse des règnes des quatre derniers rois de Juda; de Joachaz d'abord, destitué trois mois après son avènement par le roi d'Égypte, qui établit à sa place son frère Éliakim, sous le nom de Joakim; Nabuchodonosor, roi de Babylone, met fin à son règne et à ses impiétés en l'emmenant captif, fait subir le même sort à Joachin, son fils et successeur, et établit roi sur Jérusalem Sédécias, xxxvi, 1-10. C'est le dernier roi de Juda; son impiété, non moins que celle des chefs des prêtres et de tout le peuple, précipite la catastrophe; en vain envoyés de Dieu et prophètes essaient de l'écarter, il n'y a plus de remède; Nabuchodonosor monte contre Jérusalem, brûle la maison de Jahweh et les palais de la ville, démolit ses murailles, massacre ou emmène captifs ses habitants, afin que s'accomplît la parole que Jahweh avait dite par Jérémie, xxxvi, 11-21. L'édit de Cyrus, roi de Perse, sur le retour des captifs, termine le livre des Paralipomènes, xxxvi, 22-23.

III. But. — L'auteur du livre des Paralipomènes, on le voit d'après l'analyse qui précède, rapporte des événements, relatés déjà, pour la plupart, dans des livres historiques antérieurs, ceux surtout de Samuel et des Rois. La question se pose tout naturellement de savoir dans quelle intention il a repris cette histoire de Juda. On ne saurait, avec les anciens exégètes, admettre qu'il n'avait d'autre but que de compléter les récits déjà existants et de combler leurs lacunes; s'il en était ainsi, pourquoi leur aurait-il si souvent emprunté ce qu'il rapporte des mêmes événements? La réponse à la question est, en partie du moins, déjà donnée par ce coup d'œil jeté sur le contenu des Paralipomènes, où toutes choses sont envisagées du point de vue religieux ou mieux sacerdotal, où tout l'intérêt, en définitive, se ramène à cette vie d'Israël qui a son centre dans le culte du Temple de Jérusalem. A ces préoccupations religieuses s'en joignent d'autres, d'ordre politique ou plutôt dynastique. La détermination des unes et des autres importe, on le conçoit, à la connaissance du caractère même de l'œuvre du Chroniqueur et des conséquences qui peuvent en résulter pour l'interprétation de l'histoire qu'il nous a transmise.

1° *But religieux.* — Ce but apparaît tout d'abord dans la nature même des événements rapportés: dans l'ensemble, ils sont d'ordre religieux. C'est ainsi que le règne de David, décrit du point de vue surtout profane dans le IIe livre de Samuel, apparaît au Ier livre des Paralipomènes, employé principalement à l'organisation du culte et à la préparation de la construction du Temple. Il n'en va pas autrement pour le règne de Salomon : construction et dédicace du Temple, organisation de son service y tiennent de beaucoup la première et la plus importante place. Pour les autres rois, leur histoire est surtout celle des événements religieux qui ont marqué leurs règnes; tout ce qui s'y rapporte est l'objet de longues descriptions, qu'il s'agisse de fêtes liturgiques ou de la participation des prêtres et des lévites à tel ou tel événement, même profane, une guerre par exemple: des réformes religieuses, entreprises par de pieux rois, le Chroniqueur est plus amplement informé que le livre des Rois; Josaphat, Ézéchias et Josias nous apparaissent, dans son œuvre, sous les traits de zélés réformateurs du culte de Jahweh

Les événements eux-mêmes d'ailleurs, qu'ils soient d'ordre profane ou religieux, sont envisagés du point de vue religieux; régis par Dieu, ils en manifestent les volontés ou en réalisent les jugements. Un rapport de causalité est établi entre l'attitude religieuse des rois ou du peuple et le sort qui leur est réservé; de même pour les individus : le sort et la conduite de chaque homme sont en étroite connexion; tout bien, tout bonheur est la récompense de la piété comme tout malheur est le châtiment du péché. De tels rapprochements, sans doute, ne font pas défaut dans d'autres livres, dans ceux des Rois, par exemple, mais ils n'y sont ni aussi fréquents, ni aussi étroits. Pour s'en rendre compte, qu'il suffise de comparer ce qui est dit au sujet des mêmes rois dans les livres des Rois et dans ceux des Paralipomènes; d'Asa, par exemple, III Reg., xv, 13, et II Par., xvi, 2-3, 9-10, 12; de Josaphat, III Reg., xxii, 49, et II Par., xix, 2-3, xx, 35-37; ou de Joas, IV Reg., xii, 18-19, et II Par., xxiv, 17-19. Particulièrement significative à cet égard est encore la comparaison entre ce qui est dit du règne de Manassé au IVe livre des Rois, xxi, et au IIe livre des Paralipomènes, xxxiii, 1-20 : au récit du premier, le Chroniqueur ajoute la mention du châtiment qui devait correspondre à l'impiété de Manassé, à savoir la déportation à Babylone, xxxiii, 11, et celle de sa conversion en exil et de son zèle contre les dieux étrangers à son retour dans son royaume, qui lui valurent un règne de 55 ans, plus long qu'aucun autre en Juda. Le jugement ainsi porté sur les rois du point de vue religieux envisage souvent leur attitude relativement au culte, à l'observation ou à la violation de ses prescriptions.

Très grande, en effet, est la place réservée ua culte dans les Paralipomènes. Tout ce qui a trait au Temple, à sa construction, à son organisation, à son service, est longuement raconté. C'est d'abord l'arche de Jahweh et ses différents transferts jusqu'à la montagne de Sion, où David a le dessein de lui élever un abri digne du Dieu d'Israël, I Par., xvii. C'est ensuite l'énumération détaillée des préparatifs en vue de la construction du Temple et des recommandations de David à Salomon à son sujet, I Par., xxi-xxii, xxviii-xxix; le récit de sa construction et la description de son ameublement et de sa dédicace se poursuivent dans six chapitres du IIe livre des Paralipomènes, ii-vii, tandis que sont minutieusement notés les travaux entrepris par Joas, Ézéchias et Josias pour le relever des ruines, de l'abandon, dans lequel l'avaient laissé les rois impies, et les purifications rendues nécessaires par les profanations qui l'avaient souillé.

Le personnel de la maison de Jahweh est, de même, l'objet de descriptions détaillées : les différentes classes de lévites, de prêtres, de chanteurs et de portiers, représentées comme établies par David, sont longuement énumérées, I Par., xxiii-xxvi. L'activité de ces serviteurs du Temple n'est d'ailleurs pas limitée aux horizons de la maison de Jahweh; certains événements intéressant la vie de la nation en subissent l'influence. C'est ainsi que, lors du schisme des dix tribus, prêtres et lévites du royaume d'Israël, par leur adresse à Roboam, affermissent sa cause, II Par., xi, 13-17; c'est ainsi encore que Josaphat envoie les lévites par le pays pour y enseigner la Loi, II Par., xvii, 8-9, et les adjoint aux prêtres et aux chefs des maisons d'Israël pour les jugements de Jahweh et les contestations, II Par., xix, 8-11; on sait enfin la part importante prise par les lévites dans le couronnement de Joas et le meurtre d'Athalie, II Par., xxiii. Les chanteurs et les musiciens, dont la place est toute marquée aux cérémonies du transfert de l'arche, I Par., xv-xvi, ou de la dédicace du Temple, II Par., v, 12-13, apparaissent encore dans l'armée de Josaphat pour célébrer Jahweh, II Par., xx, 19, et au couronnement de Joas, II Par., xxiii, 13.

Si religion et cultet iennent une si grande place dans l'œuvre du Chroniqueur, ce n'est pas tant souci d'historien que d'apôtre, préoccupé sans doute de faire connaître une religion dont les manifestations prouvent assez l'origine et la valeur, mais surtout d'amener et de conserver des fidèles à cette religion et à ce culte. Pour y parvenir, il faut inspirer un grand respect de la Loi, celui qu'avaient les ancêtres d'Israël, pieux observateurs de ses prescriptions; certes, sa violation par les rois impies surtout n'a été que trop fréquente, mais la règle générale est demeurée la conformité à la Loi et, si parfois la tradition conservée au livre des Rois semble l'oublier, le Chroniqueur sait s'en rendre indépendant; la comparaison de quelques passages parallèles souligne son souci d'édification, cf. I Reg., i, 1, et I Par., vi, 28, 34; II Reg., vi, 14, et I Par., xv, 27; III Reg., iii, 4, et II Par., i, 3; III Reg., ix, 25, et II Par., viii, 12-13; IV Reg., xv, 7, et II Par., xxvi, 23,

Du même souci procéderont certaines omissions. Tels épisodes de la vie de David sont discrètement passés sous silence; ainsi en est-il des troubles, des trahisons et des meurtres qui ont marqué son accession au trône; ainsi en est-il encore de ses difficultés familiales, de la révolte d'Absalon, de ses fautes, de ses

faiblesses, de son adultère avec Bethsabée et du meurtre d'Urie. On en a tiré cette conclusion que le David des Paralipomènes n'était pas celui de l'ancienne tradition, mais bien plutôt celui du judaïsme : le poète des psaumes et la figure du Messie. L'histoire de Salomon offre de semblables lacunes, soit au sujet des intrigues qui lui assurèrent la succession au trône de David, soit au sujet des révoltes qui troublèrent la fin de son règne et surtout de l'idolâtrie qui entacha la fin de sa vie. Il n'est pas jusqu'au culte des hauts-lieux qui ne soit présenté sous un jour moins défavorable; ou bien, si l'on ne peut en taire la survivance, on le représente comme rendu au seul vrai Dieu, II Par., XXXIII, 17, ou bien on omet d'en parler; tandis que le livre des Rois, après l'éloge d'un prince qui avait fait ce qui est droit aux yeux de Jahweh, note si souvent la persistance du culte des hauts-lieux où le peuple continue à offrir des sacrifices et des parfums, les Paralipomènes n'en disent mot. Cf. II Par., XXIV, 2, et IV Reg., XII, 2-3; II Par., XXV, 2, et IV Reg., XIV, 3-4; II Par., XXVII, 2, et IV Reg., XV, 34-35.

Des critiques se sont complus dans l'énumération de ces retouches à l'histoire d'Israël, telle que la tradition, consignée aux livres de Samuel et des Rois l'avait jusqu'alors transmise, pour en tirer des conclusions qui ne sont rien moins que favorables au caractère d'historicité des Paralipomènes (voir ci-dessous).

2° *But politique et dynastique.* — Parallèlement au but religieux, dont il est d'ailleurs inséparable, le Chroniqueur poursuit encore un but politique et dynastique. La seule histoire qui l'intéresse est celle du royaume de Juda; le nom des rois d'Israël ne se rencontre sous sa plume qu'autant qu'il est nécessaire à l'intelligence de certains événements de l'histoire des rois de Juda, en relation de guerre ou d'alliance avec leurs voisins du Nord. Plus sensible encore est son souci de mettre en relief la personnalité de David, dont l'éclat rejaillit sur toute sa descendance. De Saül il n'est fait mention que pour rappeler ses péchés, cause de son rejet et occasion du choix par Jahweh d'un roi selon son cœur, qui sera le fondateur de la dynastie royale. Dans l'histoire de ses deux premiers représentants, rien n'est rappelé de ce qui pourrait jeter quelque ombre sur ces princes, organisateurs et gardiens du culte prescrit par Jahweh. La sèche énumération des généalogies du début, en rattachant l'histoire de l'Israël d'après la captivité à celle des origines du peuple et de ses antiques splendeurs, marque l'unité idéale qui existe entre la communauté post-exilienne et l'Israël d'avant la captivité; n'est-ce pas que l'alliance avec Jahweh est toujours effective et que la participation aux mêmes espérances messianiques impose comme par le passé l'observation de la Loi ?

Si l'on se demande maintenant pourquoi cette évocation de l'histoire religieuse du royaume de Juda, on peut, non sans vraisemblance, supposer que son auteur, vivant aux tristes temps de la déchéance d'Israël, avait le dessein de réconforter ses contemporains et de les maintenir malgré tout dans la fidélité à la Loi et au culte mosaïques. Pour cela, il leur rappelle les gloires passées, les jours bénis où leurs rois, surtout le chef de la dynastie, servaient Jahweh, ce Dieu juste et puissant qui, comme jadis, saura récompenser les bons et châtier les méchants, et faire lever enfin, par delà les opprobres et les afflictions de l'heure présente, l'aurore de l'ère glorieuse promise à son peuple.

IV. Composition. — Si tel est bien le but poursuivi par le rédacteur des Paralipomènes, il est facile de concevoir que, pour le réaliser, il devra tenir compte de la façon dont était racontée cette histoire du peuple de Dieu dans la suite des livres, qui vont de la Genèse aux livres des Rois et qui était connue depuis longtemps déjà à l'époque où il vivait. Ces livres lui offraient une mine inépuisable d'éléments d'information pour élaborer son œuvre d'instruction et d'édification. En fait, la comparaison entre les Paralipomènes et la littérature canonique antérieure révèle de très nombreux points de contact. Cette dernière pourtant, si elle est une des sources principales où puise le Chroniqueur, n'est pas la seule; à maintes reprises, d'autres sont signalées. Il importe de déterminer les unes et les autres, et de caractériser la manière dont elles ont été mises en œuvre par le rédacteur.

1° *Les sources.* — 1. *Canoniques.* — On a dressé de longues listes des passages parallèles des Paralipomènes d'une part et de la Genèse, de l'Exode, des Nombres (aucun du Lévitique ni du Deutéronome), de Josué, de Ruth, mais surtout de Samuel et des Rois, d'autre part. De ces derniers, quarante-cinq passages environ sont reproduits littéralement. En voir la liste dans les *Commentaires* et les *Introductions*, entre autres : Driver, *Introduction to the Old Testament*, 7e édit., p. 519-525; de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon*, t. I, p. 205-206; Curtis, *The books of Chronicles*, p. 17-19. Qu'il s'agisse de véritables sources, c'est ce qu'admettent aujourd'hui les critiques, pour la plupart du moins, et c'est ce que prouvent, non seulement la conformité verbale si fréquente, mais aussi le groupement des faits et l'ordre adopté. Les différences, pourtant nombreuses, s'expliquent; écrites d'un même style, celui du rédacteur, comme en témoignent les particularités qu'on y relève, elles répondent, en général, au but ou au point de vue particuliers du Chroniqueur, modifiant certaines données des sources utilisées parce qu'elles ne lui semblent pas concorder suffisamment avec ce but et ce point de vue. Le Chroniqueur, en effet, n'est point ce copiste servile que certains ont imaginé; il adapte son texte, abrège, amplifie par l'introduction d'éléments nouveaux, pour donner à son idée plus de force ou de clarté. D'autres différences s'expliquent, ou par les vicissitudes de deux textes dont l'un, celui des Paralipomènes, a subi de moins nombreuses transcriptions, ce qui lui vaudrait parfois des leçons plus proches de l'original, ou par le rajeunissement nécessaire de termes anciens.

S'agit-il toutefois d'un emploi direct des livres canoniques par le Chroniqueur ou seulement de l'utilisation de sources communes qu'auraient employées les auteurs sacrés en les adaptant à leur point de vue particulier? Cette dernière hypothèse, développée surtout par Keil, rendrait compte des variantes parfois nombreuses que présentent les récits parallèles; elle ne semble pas devoir être retenue cependant, car, dans les Paralipomènes, les éléments constitutifs du récit sont groupés selon un ordre qui, déjà dans les livres canoniques antérieurs, est le résultat d'une combinaison d'éléments de diverses provenances. Cf. I Par., XVIII, et II Reg., VIII; II Par., VI-XIII, et IV Reg., IV-XV; II Par., II, et III Reg., V, 1-16, etc... Pour ce qui est des éléments auxquels rien ne correspond dans les livres canoniques anciens, on peut supposer que le rédacteur des Paralipomènes les a empruntés aux sources mêmes de ces livres, mais on ne peut le prouver à cause de l'unité de style, celui du Chroniqueur, qui caractérise tous ces passages.

Pourquoi, enfin, ces sources canoniques, surtout les livres de Samuel et des Rois, ne sont-elles mentionnées nulle part dans les Paralipomènes, alors que cela est fait si souvent pour d'autres sources? Les titres fréquemment cités de *Livres des Rois d'Israël*, ou *d'Israël et de Juda* ne les désignant certainement pas (voir plus loin), on a alors supposé que le Chroniqueur, composant son livre dans le but de remplacer les livres des Rois, ne les jugeait pas assez conformes au

judaïsme de son temps. Cf. Steuernagel, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 388.

2. *Non canoniques.* — A la manière du rédacteur des IIIe et IVe livres des Rois, l'auteur des Paralipomènes se réfère à des sources écrites. Elles sont de deux sortes, les unes avec des titres généraux; *Livre des rois d'Israël et de Juda*, plus souvent : *Livre des rois de Juda et d'Israël* ou encore *Livre des rois d'Israël*, puis un *Midrasch du livre des rois;* les autres avec des titres spéciaux : *Paroles et actes de Samuel le Voyant, Histoire de Nathan le Prophète, Histoire de Gad le Voyant*, tous trois pour le règne de David, I Par., XXIX, 29 ; *Prophétie d'Ahias de Silo* et *Vision d'Addo le Voyant*, pour le règne de Salomon, II Par., IX, 29; *Histoire de Séméias le Prophète, d'Addo le Voyant*, pour le règne de Roboam, II Par., XII, 15; *Midrasch du prophète Addo*, pour le règne d'Abia, II Par., XIII, 22; *Histoire du prophète Jéhu*, insérée dans le *Livre des rois d'Israël*, pour le règne de Josaphat, II Par., XX, 34; un écrit d'Isaïe le Prophète, pour le règne d'Ozias, II Par., XXVI, 22; *Vision d'Isaïe le Prophète* pour le règne d'Ézéchias, II Par., XXXII, 32; enfin les *Paroles des voyants*, pour le règne de Manassé, II Par., XXXIII, 19.

Une question se pose tout d'abord au sujet de ces sources : quelle en est la nature? Pour ce qui est des premières, aux titres généraux, on ne saurait guère douter qu'elles ne représentent qu'un seul et même ouvrage, appelé tantôt *Livre des rois de Juda et d'Israël*, tantôt *Livre des rois d'Israël et de Juda* ou plus brièvement *Livre des rois d'Israël*. Si l'on songe, en effet, que les livres historiques de l'Ancien Testament qui nous sont parvenus sont sans titre et que quiconque voulait les citer le faisait nécessairement en se servant d'expressions qui en indiquaient le contenu, on comprendra facilement que des désignations différentes pourront se référer à un seul et même ouvrage. C'est là, d'ailleurs, l'avis assez général de la critique. Cf. les commentaires de Benzinger, Kittel, Curtis et l'introduction de Steuernagel.

Mais quel était cet ouvrage? A première vue, on pourrait croire qu'il n'est autre que le livre canonique des Rois, auquel les désignations employées conviennent parfaitement bien; l'hypothèse, cependant, ne saurait être admise, car bien des éléments sont attribués à la source indiquée dans les Paralipomènes, dont rien ne se retrouve dans le livre canonique des Rois; tel est le cas des généalogies de tout Israël, I Par., IX, 1; de l'histoire de Josaphat, conservée dans celle de Jéhu, fils de Hanani, II Par., XX, 34; des guerres de Joatham, II Par., XXVII, 7 ; de la prière de Manassé, II Par., XXXIII, 18, et enfin des abominations de Joakim, II Par., XXXVI, 8. Il faut donc distinguer le *Livre des rois d'Israël et de Juda*, cité dans les Paralipomènes, du livre canonique des Rois. Il faut encore le distinguer des ouvrages auxquels se réfère ce même livre canonique des Rois, et qui constituent deux ouvrages distincts, traitant séparément de l'un et l'autre royaume. Faudra-t-il, par contre, l'identifier avec le *Midrasch du livre des rois*, cité II Par., XXIV, 27 ? Certains le pensent. Du fait, remarque Steuernagel, que ce qui ne provient pas du livre canonique des Rois a dans les Paralipomènes le caractère nettement marqué de midrasch, il apparaît que la principale source qu'utilise le Chroniqueur, à côté du livre des Rois, est un midrasch; s'il ne le cite nommément qu'une fois, c'est que l'expression « Livre des Rois », beaucoup plus fréquente, était l'équivalent ou l'abréviation de « Midrasch du livre des rois ». *Einleitung in das Alte Testament*, p. 387-388. Cf. K. Budde, *Vermutungen zum « Midrasch des Buches der Konige »*, dans *Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft*, 1892, p. 37-51. On conçoit d'ailleurs fort bien, ajoute-t-on, que l'auteur des Paralipomènes, poursuivant un but didactique et religieux, ait fréquemment mis à contribution un ouvrage tel que le *Midrasch des rois d'Israël et de Juda* qui avait précisément pour objet de dégager de l'histoire de ces rois les leçons religieuses qu'elle comportait. Sur la discussion de l'hypothèse et les réserves à y faire, voir dans la *Revue biblique*, 1915, p. 239-241, l'article de Podechard, *Les références du Chroniqueur*.

Quant aux sources avec un titre spécial ou sources prophétiques, il n'y a pas lieu de voir, dans les trois premières : de Samuel, de Nathan et de Gad, le livre canonique de Samuel (Movers), puisque les Paralipomènes reproduisent des éléments de ces sources qui ne se trouvent point dans le livre canonique. Il n'y a pas lieu, non plus, d'y voir des œuvres distinctes, rédigées par les prophètes dont elles portent les noms (Driver); elles forment plus probablement des parties d'un même ouvrage, qui serait à identifier avec la première source, le *Midrasch du livre des rois*. Tel serait le cas également des autres sources prophétiques mentionnées et pour les raisons suivantes : d'abord, la manière de citer telle ou telle source par le nom d'un prophète n'implique pas la citation d'une œuvre distincte; le procédé de saint Paul, annonçant (Rom., XI, 2) par la formule ἐν Ἠλείᾳ un passage de III Reg., XIX, 10, pouvait déjà être en usage du temps du judaïsme antérieur, d'autant plus qu'alors on regardait les livres historiques comme l'œuvre collective des prophètes, chacun ayant rédigé l'histoire du roi, son contemporain. Si l'on remarque, d'autre part, qu'à l'exception de trois cas, qui ne sauraient faire difficulté, II Par., XX, 34; XXXII, 32; XXXIII, 18, ces sources prophétiques ne sont jamais mentionnées en même temps que le *Livre des rois d'Israël et de Juda*, on reconnaîtra que l'explication la plus simple de ce fait est fournie par l'hypothèse qui fait des sources prophétiques et du *Livre des Rois* un seul et même ouvrage, cité tantôt dans son ensemble, tantôt dans une de ses parties. Ainsi, les sources des Paralipomènes se réduiraient à deux principales : le livre canonique des Rois et l'histoire midraschique d'Israël qui dépendrait elle-même du premier. Pour l'hypothèse de la pluralité d'ouvrages distincts, correspondant à la pluralité de titres, voir Podechard, *loc. cit.*, p. 241-246.

3. *Autres sources.* — Outre les sources historiques et prophétiques, on trouve encore mentionnés dans les Paralipomènes des *Généalogies* du temps de Joatham, roi de Juda, et du temps de Jéroboam, roi d'Israël. I Par., V, 17; des *Chroniques* du roi David, I Par., XXVII, 24; un écrit de la main de Jahweh concernant la construction et l'ameublement du Temple, I Par., XXVIII, 19; un recueil enfin de *Lamentations*, II Par., XXXV, 25. De ces sources, il y a peu à dire, on ne saurait les identifier avec l'un quelconque des livres canoniques. Pour ce qui est des généalogies en particulier, l'existence de listes généalogiques dans les temps qui suivirent l'exil s'explique par le souci que les authentiques descendants des antiques tribus d'Israël avaient d'établir leur origine, au milieu de la confusion des peuples qui sévissait alors en Canaan.

2° *Rédaction.* — Tandis que tout ce qui, dans les Paralipomènes, est emprunté aux sources canoniques en reproduit fidèlement le texte, tout ce qui est en dehors de ces emprunts se présente dans un style si caractéristique et si homogène qu'on en fait parfois l'œuvre du Chroniqueur lui-même ; il n'aurait, dit-on, mentionné tant de sources que pour donner l'impression que son récit était bien véridique, puisqu'il s'appuyait sur des documents si variés, dont les titres lui auraient été suggérés par les livres des Rois. Torrey, *The Chronicler as editor and as independant narrator*, dans

American journal of semitic languages and literature, t. xxv, 1909, p. 195.

Plus justement on a conclu du fait que le Chroniqueur reproduisait très fidèlement ce qui provient des sources canoniques qu'il avait dû faire de même pour les autres sources non canoniques; seules seraient vraiment originales ses notices sur les lévites et les musiciens. Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, p. 163 sq. Poussant à l'extrême les conséquences de cette observation, on a fait du Chroniqueur un éditeur, un simple compilateur plutôt qu'un véritable auteur; c'est le cas de Büchler, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xix, 1899, p. 96-133, 329-344. Benzinger, dans son *Commentaire* de 1901, adopte ces vues qui ont été reprises par Kittel dans le sien de 1902, répartissant entre les différentes sources, approximativement datées, les éléments du livre des Paralipomènes.

Il est vrai que le Chroniqueur s'écarte fort peu du texte de ses sources canoniques, mais cela ne veut pas dire qu'il procède rigoureusement de la même manière vis-à-vis des sources non canoniques; une telle conformité n'est pas nécessairement le fait d'un esprit oriental et plus spécialement d'un écrivain tel que le Chroniqueur qui a pu marquer de son empreinte personnelle des matériaux réellement dérivés de sources variées, en les animant de son esprit et en les revêtant d'une expression très caractéristique. Si, d'ailleurs, l'hypothèse énoncée plus haut de l'existence de deux sources principales seulement à l'origine des Paralipomènes, livres canoniques et histoire midraschique d'Israël, était vérifiée, ne rendrait-elle pas compte de cette unité de style et de composition, puisque tous les passages qui en sont marqués proviendraient alors d'une source unique, le *midrasch ?*

Pour d'autres, le Chroniqueur est un véritable auteur, *vere est auctor libri*, dit le P. de Hummelauer, car il a su fondre en un seul récit ses sources variées, qui se ramèneraient, en dehors des livres canoniques, à deux principales : des récits concernant les lévites et d'autres le Temple; de leur fusion avec quelques documents statistiques, insérés dans son œuvre pour en assurer la conservation, il a dégagé une histoire suivie du sanctuaire depuis David jusqu'à la captivité. *Commentarius in Paralipomenon*, t. i, p. 207-211.

Un récent commentateur des Paralipomènes a cherché la solution de l'origine du livre dans l'hypothèse qui fait de l'œuvre actuelle la refonte, le remaniement élargi d'un ancien ouvrage des Chroniques, dont la source fondamentale était l'Écrit sacerdotal (P), un des quatre documents principaux du Pentateuque, utilisé avant sa réunion avec les autres documents. L'œuvre de ce premier chroniqueur n'est autre qu'une reprise, une suite de l'Écrit sacerdotal lui-même, ainsi qu'il est facile de s'en rendre compte par les nombreuses analogies de fond et de forme existant entre les deux ouvrages. C'est ainsi que le Chroniqueur se rattache aux données généalogiques de P et les poursuit dans l'intention évidente de rattacher son propre récit au passé, c'est-à-dire aux temps mosaïques, à celui des patriarches et au commencement de l'histoire de toute l'humanité. Il apporte le même intérêt que l'auteur de P au développement des institutions cultuelles et, de même que ce dernier avait groupé tout ce qui, d'après l'idée dominante de la communauté juive de son temps, était regardé comme l'œuvre de Moïse ou de son époque en fait d'institutions cultuelles, ainsi attribue-t-il à David tout ce qui, du sanctuaire de Jérusalem et de son culte, ne pouvait être reporté à Moïse et était alors tenu pour institution davidique. L'intention de continuer le travail de P n'apparaît pas moins dans le but poursuivi de part et d'autre, qui n'est pas de faire un exposé objectif de la réalité historique, mais d'établir que l'état de choses et les institutions d'alors remontent bien aux temps anciens et sont l'œuvre de personnages tels que Moïse ou David.

C'est de cette œuvre, figurée par le sigle Ch^{P}, que dérive notre livre des Paralipoèmnes Ch^{R}, composé dans le but d'adapter l'organisation cultuelle ancienne aux besoins d'une époque plus récente par l'insertion et, en même temps, la légitimation des changements survenus surtout dans l'organisation du personnel inférieur du Temple, et par l'apport d'éléments nouveaux. Le travail fut principalement rédactionnel; à ce titre, il peut être comparé à celui auquel on doit la forme actuelle de l'Hexateuque, et il est assez vraisemblable que le Chroniqueur l'entreprit sur le modèle que lui offrait la combinaison du Code sacerdotal avec les autres sources plus anciennes et qu'il le réalisa par un procédé analogue à celui du dernier rédacteur du Pentateuque, utilisant l'ancienne Chronique Ch^{P} comme base ou écrit fondamental, avec adjonction des éléments provenant des autres sources. J.-W. Rothstein-J. Hänel, *Das erste Buch der Chronik*, Leipzig, 1927, 1. Lieferung, p. 189-195.

Si le point de départ, non moins que certaines conséquences d'une telle hypothèse au point de vue de l'interprétation historique tant des Paralipomènes que de la suite de la religion d'Israël, appelle des réserves, elle n'en était pas moins à signaler et pour son originalité et pour les éléments de solution qu'elle peut apporter dans la question toujours discutée de l'origine et du caractère des Paralipomènes.

V. Auteur et date. — Les Paralipomènes sont ordinairement attribués au même auteur que les livres d'Esdras et de Néhémie, comptés pour un seul dans le canon hébreu. Ce n'est pas seulement l'opinion d'une ancienne tradition remontant jusqu'au Talmud, mais c'est encore celle de la critique moderne.

Les raisons tirées du contenu de ces ouvrages ne manquent pas, en effet, en faveur de la thèse de l'unité d'auteur : même caractère général qui s'affirme dans les uns et les autres, soit par la même préférence pour les listes généalogiques, pour la description de tout ce qui intéresse organisation et célébration du culte et plus spécialement de tout ce qui touche aux prêtres, aux lévites et surtout au personnel inférieur du Temple, musiciens, chanteurs, portiers, non mentionnés ailleurs dans l'Ancien Testament, soit par les mêmes particularités linguistiques. Pour le détail des arguments, voir l'article Esdras et Néhémie, t. v, col. 533-534.

Mais quel est cet auteur? L'ancienne tradition, qui tenait les Paralipomènes, Esdras et Néhémie pour un seul ouvrage, l'attribuait à Esdras. « Esdras, dit le Talmud, *Baba Bathra*, 15 *a*, écrivit son livre et continua les généalogies des Chroniques jusqu'à son temps. » Quelle que soit la signification exacte de ce passage discuté, la tradition la plus ancienne a fait du scribe Esdras l'auteur des Paralipomènes, aussi bien que du livre qui porte son nom; la critique récente, si elle admet généralement l'unité de rédaction pour l'ensemble Chroniques-Esdras-Néhémie, se refuse à faire d'Esdras l'auteur ou le compilateur de l'œuvre. Étant données ses préoccupations et ses préférences, son loyalisme envers la dynastie davidique et son intérêt pour la tribu de Lévi et plus spécialement pour les chanteurs et les musiciens, intérêt qui se manifeste dans ses propres additions comme dans les textes qu'il choisit, on a supposé, non sans raison, que le Chroniqueur appartenait à l'un ou à l'autre de ces groupes ou du moins les touchait de fort près.

Quant à l'époque où il vivait, les indications fournies par le livre lui-même, sans permettre de la fixer avec

toute la précision souhaitée, offrent du moins les éléments suffisants d'une détermination approximative. Le décret de Cyrus qui marque la fin des Paralipomènes est daté de la première année du règne de ce roi; l'ouvrage n'est donc pas antérieur à cette date, 537. Puisque l'œuvre du chroniqueur se poursuit dans les livres d'Esdras et de Néhémie, seconde partie de son livre, c'est encore après l'époque des événements qui y sont racontés qu'il faudra reporter la date de composition des Paralipomènes, c'est-à-dire au moins un siècle plus tard. La double indication, fournie par la généalogie de David et la liste des grands-prêtres, oblige à la retarder davantage. La généalogie de David, I Par., III, 19-24, se poursuit, en effet, jusqu'à la sixième génération après Zorobabel (537); en comptant trente ans pour une génération, c'est jusqu'à 350 environ qu'il faut descendre ou même, s'il faut en croire les versions grecques, syriaques et latines, jusqu'à 200, puisque la généalogie s'y poursuit jusqu'à la onzième génération. On fait observer, toutefois, que la durée d'une génération pourrait être comptée de vingt ans seulement et que la leçon des versions n'est qu'une interprétation de l'hébreu, ne constituant pas, de ce fait, une base d'argumentation bien solide; peut-être même faudrait-il voir déjà dans l'hébreu un remaniement rédactionnel. Steuernagel, *Einleitung*, p. 393. D'après la seconde indication, fournie par la liste des grands-prêtres, II Esd., XII, 10, 11, 22, qui va jusqu'à Jeddoa ou Jedda, trois ou quatre générations après Éliasib, le contemporain de Néhémie, II Esd., XIII, 4, 28, et dont Josèphe fait un contemporain d'Alexandre le Grand, *Antiq. jud.*, XI, VII, 2; VIII, 2, la rédaction des Paralipomènes pourrait trouver place dans la seconde moitié du IVe siècle. Pour les autres éléments d'information, recueillis dans les livres d'Esdras et de Néhémie, voir ici, t. V, col. 532.

Des sources utilisées par le Chroniqueur on a également tiré quelques conclusions touchant l'époque de la composition de son œuvre. Les livres de Samuel et des Rois, d'après les citations qui en sont faites dans les Paralipomènes, supposeraient un état du texte assez tardif, soumis déjà à des remaniements d'après le code sacerdotal, cf. III Reg., VII, 48; III, 3..., ou chargé d'additions postérieures à l'exil, cf. II Reg., XXI, 18-22; III Reg., VII, 47.., XII, 21-24, XXII, 4... De même pour les généalogies, I Par., I-IX, certains de leurs éléments proviendraient des parties les plus récentes du Pentateuque, telles que Gen., XLVI, 8..., Exod., VI, 16..., Num., XXVI, et certaines institutions cultuelles seraient empruntées aux éléments secondaires du Code sacerdotal, II Par., XXX, 2, et Num., IX, 6; II Par., XXXI, 3, et Num., XXVIII-XXIX; II Par., XXXI, 19, et Num., XXXV. Cf. Steuernagel, *op. cit.*, p. 407-408.

Le vocabulaire et le style des Paralipomènes présentent maintes particularités qui les rapprochent des livres récents de l'Ancien Testament. C'est ainsi que des mots anciens prennent un sens nouveau, non usité ou très rarement dans l'ancienne langue, ou que des mots nouveaux sont introduits pour répondre à l'organisation récente du culte. L'araméen a aussi exercé son influence, soit dans des mots qui lui sont empruntés, soit dans maintes tournures araméennes. Voir la liste des particularités linguistiques des Paralipomènes dans Curtis, *The Books of Chronicles*, p. 28-36. Cf. A. Kropat, *Die Syntax des Autors der Chronik verglichen mit der seiner Quellen*, Giessen, 1909.

A ces arguments divers, on ajoute enfin quelques considérations d'ordre plus général aboutissant à la même conclusion : « Non seulement on discerne partout l'esprit du judaïsme postexilique et l'influence prépondérante de la législation sacerdotale, mais encore on s'aperçoit qu'il s'est écoulé du temps depuis l'époque d'Esdras et que les institutions dues à ce dernier ont jeté leurs racines dans le sol et revêtu déjà l'aspect vénérable que donne l'ancienneté. En d'autres termes, le Chroniste n'est pas un contemporain d'Esdras, un témoin et un collaborateur de ses efforts réformateurs. Il appartient à une époque plus récente, où la vie politique et religieuse de la communauté juive, marquée du sceau sacerdotal, a pris un caractère stable et définitif. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 246-247.

La conclusion de cet ensemble de considérations semble donc bien s'imposer : l'œuvre du Chroniqueur appartient à une époque relativement récente qu'on ne saurait, selon toute vraisemblance, faire remonter au delà des dernières années du IVe siècle.

VI. Texte et versions. — La date relativement tardive de la composition des Paralipomènes et le fait qu'ils furent moins lus et, par suite, moins souvent recopiés que la plupart des livres de l'Ancien Testament, auraient dû assurer une transmission de leur texte meilleure que celle qui aboutit à la tradition massorétique. Sans doute, les nombreuses listes de noms propres, surtout dans les neuf premiers chapitres du Ier livre, où le contexte ne pouvait guère aider le copiste, sont l'occasion de maintes erreurs textuelles, non moins que les indications numériques, mais les parties narratives n'en sont point non plus exemptes. Peut-être en faut-il faire remonter la responsabilité à l'introduction tardive des Paralipomènes dans le canon et à la liberté de transcription qui, jusque-là, en fut la conséquence.

1° *Hébreu.* — Les manuscrits hébreux offrent peu de variantes; celles-ci ne sont d'ailleurs pas d'un grand secours pour la reconstitution du texte. Cf. Baer, *Liber Chronicorum*. Les passages parallèles des anciens livres canoniques et leurs versions apportent à la critique textuelle des Paralipomènes une aide précieuse. Pour les noms propres en particulier, la comparaison avec les autres livres de la Bible révélera maintes altérations de ces noms. Cf. Friedländer, *Die Veränderlichkeit der Namen in den Stammlisten der Bücher der Chronik*, Berlin, 1903. De la même manière telles indications numériques pourront être rectifiées. Il importe de noter, toutefois, au sujet des corrections possibles, que bien des changements ne sont pas le fait d'une erreur, mais d'une intention bien arrêtée du Chroniqueur, qui, utilisant un texte déjà altéré, le retouche en vue de l'améliorer. La tâche de la critique textuelle dans les Paralipomènes n'est pas, selon une juste remarque, de restaurer le texte de la source originale citée, mais de rétablir le texte tel qu'il sortit de la main du Chroniqueur, Curtis, *op. cit.*, p. 37; c'est ainsi que bien des passages trop facilement condamnés comme interpolés sont à maintenir dans l'œuvre primitive. Cf. Podechard, *Le premier chapitre des Paralipomènes*, dans *Revue biblique*, 1916, p. 363-386. Pour les éditions du texte hébreu, voir : S. Baer, *Liber Chronicorum*, 1888; D. Ginsburg, 1894, p. 1676-1808 de sa Bible hébraïque; Kittel, *The Books of Chronicles in Hebrew*, 1895, dans Haupt, *Sacred books of the Old Testament*; Kittel, *Biblia hebraica*, t. II, 1906, p. 1222-1320.

2° *Grec.* — La version grecque, tenue généralement pour la version des Septante, est une traduction littérale, faite sur la même recension que celle d'où dérive le texte massorétique. On possède, en outre, dans le livre d'Esdras qui commence par la traduction des deux derniers chapitres des Paralipomènes, un témoin important du texte de ces chapitres; la version, en effet, qui en est donnée, est plus libre que celle des Septante et suppose une recension hébraïque différente. Quel est l'âge respectif de ces deux versions? La

réponse dépend de la solution donnée au problème de l'origine de notre version dite des Septante, qu'un certain nombre de critiques, Grotius, Howorth, et surtout Torrey prétendent être en réalité la version de Théodotion : celle-ci, comme pour le livre de Daniel, aurait supplanté l'ancienne traduction, dont subsisteraient seuls les deux derniers chapitres conservés au livre d'Esdras. Cf. Torrey, *The apparatus for the textual criticism of Chronicles-Ezra-Nehemiah*, dans *Harper Memorial*, t. II, 1908, p. 55-111.

La recension de Lucien, en désaccord souvent avec l'hébreu, ne saurait être utilisée qu'avec grande circonspection dans la restauration du texte primitif, étant donné le grand nombre de leçons harmonisantes qu'on y rencontre.

3° *Latin*. — L'antique version latine serait d'autant plus précieuse pour la critique textuelle des Paralipomènes qu'elle aurait été faite sur la véritable version des Septante, dont il ne resterait plus, s'il faut en croire l'opinion citée plus haut, que les deux derniers chapitres. Aucun manuscrit, malheureusement, n'en renferme de portions quelque peu étendues. Des fragments, extraits des Pères latins, en ont été recueillis dans Sabatier, *Bibliorum sacrorum Latinæ versiones antiquæ*, t. I.

Si la Vulgate, du fait de son origine tardive, fin du IVe siècle, voit son autorité diminuée, son interprétation de l'hébreu n'en est pas moins à préférer souvent à celle de la tradition massorétique.

4° *Syriaque*. — Une version syriaque des Paralipomènes qui, originairement, n'étaient pas reçus au canon syriaque, fait actuellement partie de la Peschitto ; elle n'est pas, comme pour les autres livres de l'Ancien Testament, une traduction fidèle et littérale de l'hébreu, mais bien la traduction d'un targum et, de ce fait, la critique textuelle n'en peut tirer grand profit. Cf. Fränkel, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1879, p. 508 sq.; W.-E. Barnes, *An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version*, 1897.

VII. Valeur historique. — 1° *État de la question*. La critique littéraire des Paralipomènes, dans la détermination du nombre et de la nature des sources utilisées par leur auteur, non moins que de la manière dont il les a reproduites, n'allait pas sans préjuger déjà de la véracité des informations ainsi recueillies sur l'histoire religieuse de Juda. A cet égard, l'ancienne critique, avec de Wette, Graf, Wellhausen surtout, s'est montrée fort sévère, refusant toute confiance au Chroniqueur et se plaisant à relever les omissions, les additions, les déformations imposées aux événements et aux institutions pour les faire rentrer dans le cadre du Code sacerdotal. Cf. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2e édit., p. 177-239.

A la critique wellhausienne, trop longtemps prédominante, une autre s'est substituée, moins radicale, plus nuancée dans l'appréciation des éléments constitutifs des Paralipomènes. Sans doute elle reconnaît, elle aussi, la différence qui lui paraît irréductible entre l'histoire telle qu'elle se présente dans l'œuvre du Chroniqueur et telle qu'elle s'affirme dans les anciennes sources; entre les deux il faut choisir et, puisque l'histoire des Paralipomènes n'est autre chose qu'une révision de l'histoire traditionnelle dans le but de montrer que les institutions du judaïsme d'après l'exil sont d'origine mosaïque ou davidique, elle ne saurait être tenue pour la représentation exacte de la période antérieure à la captivité, partout du moins où elle apporte quelque modification à la tradition. Mais cela ne veut pas dire qu'il faille lui refuser toute valeur historique, car certaines de ses informations, même inconnues de la tradition conservée dans les anciens livres canoniques, proviennent d'antiques sources que nous ne connaissons plus et méritent créance; il y aura lieu de la leur accorder en particulier quand elles n'offriront rien d'invraisemblable et ne pourront s'expliquer par quelqu'une des tendances du Chroniqueur. Dans ce cas pourraient rentrer, par exemple, les données sur l'arbre généalogique de la famille de David après l'exil, I Par., III, 17, et sur les constructions énumérées II Par., XI, 5 sq., XXVI, 9-10. Pour le détail voir Steuernagel, *op. cit.*, p. 385. « Il faut reconnaître, dit Gautier — après avoir fait les plus graves restrictions sur la crédibilité des Paralipomènes — que ce livre a conservé un certain nombre de renseignements généalogiques et statistiques surtout, qui paraissent provenir de sources plus anciennes, et qui ne sont point dépourvus de valeur. Il faut en user, cela va sans dire, avec prudence et avec méthode... Les généalogies des premiers chapitres renferment à cet égard des données qui ont un véritable prix. » *Introduction...*, 2e édit., p. 302. Cf. Commentaires de Kittel, Curtis, Rothstein-Hänel: Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., t. II, p. 333-334.

Si la critique moderne, malgré ces quelques réserves, demeure peu favorable à l'historicité des Paralipomènes pour ce qui est de la période antérieure à l'exil, elle lui reconnaît, en revanche, une très grande valeur pour la connaissance de la période qui suit l'exil. Le Chroniqueur, en effet, nous révèle « l'état d'âme de son époque, les conceptions et les croyances dont se nourrissait la petite nation groupée à Jérusalem autour de son temple et de son sacerdoce. Nous apprenons ainsi à connaître les résultats obtenus au bout de quelques générations par la mise en vigueur du Document sacerdotal, les fruits accomplis par l'œuvre d'Esdras. » L. Gautier, *op. cit.*, p. 302.

De leur côté, les défenseurs de l'autorité historique du livre n'ont pas manqué de faire valoir en sa faveur que la fidélité du Chroniqueur à reproduire les sources canoniques est une garantie de sa fidélité dans la reproduction des autres sources. Tout en reconnaissant le but didactique et parénétique de son œuvre, ils se refusent à admettre que, pour l'atteindre, il ait altéré la vérité, une histoire édifiante n'étant pas nécessairement une histoire fausse. Quant aux difficultés que soulève l'origine récente et non mosaïque ni davidique des lois concernant le culte et le service du Temple, ils font remarquer qu'elles procèdent d'une hypothèse non vérifiée et que, par conséquent, elles ne sauraient être retenues. Bien des difficultés de détails enfin, ajoutent-ils, trouvent leur solution dans la correction d'erreurs manifestes de copistes, tels que chiffres exagérés, par exemple, ou noms altérés. Protestants et catholiques ont défendu cette façon de voir. Cf. Dahler, *De librorum Paralipomenon auctoritate ac fide historica*, Strasbourg, 1819; Keil, *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik*, Berlin, 1833; Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, Bonn, 1834; Dillmann, art. *Chronik*, dans Herzog, *Real-Encyklopädie für Theologie*, 1854, t. II, p. 693; Cornely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testamenti libros*, part. I, Paris, 1881, p. 335-347; E. Nagl, *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels, ethnographisch und geographisch beleuchtet*, Vienne, 1905; F.-X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 1922, p. 234-300 : *Zur Glaubwürdigkeit der Chronik*.

A ces principes de solution, quelques critiques catholiques ajoutent certaines règles d'interprétation dont l'application leur paraît nécessaire pour résoudre telles et telles difficultés rencontrées dans l'explication du texte des Paralipomènes. Ainsi, note le P. de Hummelauer, le Chroniqueur, visant à l'édification des lecteurs plutôt qu'à la stricte exactitude historique et décrivant les événements tels qu'ils se présentaient dans ses sources sans rechercher dans quel

sens, strict ou large, elles étaient historiques, a pu user d'une certaine liberté : *quando scriptor demonstrari nequit*, ajoute-t-il, *velle narrare stricte historica, neque reprehendendus est si ejus narratio a veritate stricte historica in quibusdam deflectere videatur. Commentarius in Paralipomenon*, t. I, p. 317. Au sujet de l'énumération des préparatifs de David en vue de la construction du Temple, plutôt que de recourir à des solutions forcées qui ne sont qu'échappatoires ridicules, il fait observer qu'il vaut mieux reconnaître *auctorem sacrum calamo scripsisse liberiore* et admettre, qu'entre autres sources de son récit, il a utilisé des midraschim, *quæ, quantum nos compertum habemus, genus sunt quoddam narrationis liberioris. Op. cit.*, p. 323. Cf. *Revue biblique*, 1907, p. 303-306.

Dans le même sens, un autre critique catholique, P. Vetter, comparant le double récit de la découverte du livre de la Loi dans le livre des Rois et celui des Paralipomènes, affirmait la vérité du témoignage du Chroniqueur à condition de le bien entendre et de l'estimer à sa juste valeur, c'est-à-dire d'y voir l'expression de l'idée qu'on se faisait alors d'un événement survenu plusieurs siècles auparavant et du jugement dont il était l'objet, sans prétendre y retrouver un témoignage vraiment historique équivalent à celui du livre des Rois. *Biblische Zeitschrift*, t. IV, 1907, p. 67. Des tendances exégétiques analogues apparaissaient déjà dans un article de Schanz, *Theolog. Quartalschrift*, 1895, p. 188, et dans l'ouvrage de Gigot, *Special introduction to the Old Testament*, t. I, 1903, p. 312-315. Dans leur appréciation et dans l'application de leurs principes de solution, il y a lieu de se rappeler les réponses de la Commission pontificale *De re biblica*, concernant les citations implicites contenues dans la sainte Écriture, 13 février 1905, et les récits qui n'ont que l'apparence de récits historiques, 23 juin 1905; réponses complétées et précisées dans les encycliques *Pascendi Dominici gregis*, de Pie X, 8 septembre 1907, et *Spiritus Paraclitus*, de Benoît XV, 15 septembre 1920.

Pour terminer cet aperçu de la critique catholique au sujet de l'interprétation des Paralipomènes, relevons encore deux jugements. Le premier est de la *Revue biblique* dans un compte rendu de l'ouvrage de Nagl, signalé plus haut : « Il n'est pas douteux, y est-il écrit, qu'Israël avait une loi, mais la question est de savoir si les Chroniques représentent de la même façon que les anciens livres la manière dont certaines parties de la loi étaient ou n'étaient pas exécutées dans les temps anciens. Le plus sûr, on peut même dire le plus critique, est certainement de rechercher toujours un fondement réel aux histoires des Chroniques; mais, puisqu'on renonce à soutenir le texte actuel, qu'on reconnaît qu'il a été enjolivé, que le but poursuivi a relégué dans l'ombre certains faits, ne vaudrait-il pas mieux reconnaître ouvertement que ce but a donné à l'ensemble du livre une physionomie qui n'est pas précisément celle de l'histoire comme nous l'entendons? » 1906, p. 337.

Le second est de l'auteur d'une récente histoire d'Israël, L. Desnoyers. Après avoir revendiqué la vérité de la tradition qui fait de David l'organisateur du culte dans le Temple, il observait que des ordonnances, portées en vue d'une mise en application qui n'était pas encore matériellement possible, gardaient rarement et en tous points leur forme première, à laquelle des adaptations et des remaniements successifs apportaient maintes modifications; n'en fut-il pas de même, d'ailleurs, de certaines prescriptions rituelles de Moïse? Qu'il y ait donc, écrivait-il, « dans la description des Chroniques une part d'idéalisation, soit du fait de David, qui se serait appliqué à tracer un plan aussi grandiose que possible, soit du fait du Chroniqueur ou de ses sources qui, comme cela se fait couramment, auraient reporté au fondateur de la liturgie, non seulement ses propres institutions, mais encore celles qui en avaient été dérivées dans la suite, c'est ce qui n'est guère contestable. Le livre des Chroniques le suggère lui-même assez clairement. Au début de son exposé, en un chiffre rond qui se trahit comme purement théorique, il annonce 4 000 portiers et 4 000 musiciens. Mais un peu plus loin, il donne le chiffre exact des chanteurs et musiciens : il y en avait 288; et celui des membres des trois familles de portiers : ils étaient 96... La présence de quelques éléments soit théoriques, soit suspects d'anachronisme, n'est toutefois pas de nature à enlever toute valeur historique à l'ensemble des renseignements fournis par cet auteur... Dans l'antiquité plus que de nos jours, chaque peuple, chaque milieu, souvent chaque écrivain, avaient leur manière de comprendre et de composer l'histoire; leurs méthodes n'étaient pas les nôtres; leur but différait du nôtre; et les déprécier parce qu'ils furent de leur temps témoignerait d'une étroitesse d'esprit des plus préjudiciables à l'histoire. On est incomparablement plus sage à délimiter leur point de vue, à juger s'ils voulurent raconter ou édifier, glorifier leur héros, défendre leurs idées ou attaquer leurs adversaires, puis, tenant compte de leur dessein, à distinguer de son mieux les perspectives qu'ils ont confondues, les diversités d'époque qu'ils ont négligées et les faits réels qu'ils ont interprétés selon leurs tendances. C'est en agissant de la sorte à l'égard du Chroniqueur que l'on a le plus de chances d'atteindre la vérité historique et de ne pas céder à la tentation de dédaigner le bon grain parce que l'on découvre, mêlées à lui, quelques graines parasites. » *Histoire du peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. III, *Salomon*, Paris, 1930, p. 231-232.

2° *Éléments de solution.* — Pour compléter et préciser l'énoncé des preuves ordinairement invoquées en faveur de la véracité des Paralipomènes et rappelées plus haut, il suffira d'ajouter les quelques remarques suivantes. Il apparaît tout d'abord que le Chroniqueur était en mesure de décrire exactement la situation religieuse du temps des rois, d'après les sources écrites qu'il pouvait avoir à sa disposition. Il apparaît non moins clairement qu'en raison des relations écrites déjà existantes (livres de Samuel et des Rois), il ne devait pas aller à l'encontre de la tradition consignée dans cette littérature historique antérieure, sous peine de jeter le discrédit sur son œuvre. En fait, comment en a-t-il usé envers cette tradition et ses sources? Pour répondre au but poursuivi, il a passé sous silence des faits qui ne concordaient pas avec ses conceptions ou n'auraient pas été en harmonie avec ses intentions; inversement, il a ajouté des récits, des paroles que la tradition écrite, parvenue jusqu'à nous, ne connaît pas; enfin, il a parfois modifié les données fournies par les livres de Samuel et des Rois. Dans quelle mesure l'exactitude historique de l'œuvre ainsi conçue et réalisée s'en trouve-t-elle atteinte ou modifiée?

Que le Chroniqueur ait entrepris son œuvre dans un but d'instruction et d'édification, c'est certain, nous l'avons vu. Que ce but ait influencé sa conception de l'histoire et le choix de ses matériaux, c'est non moins certain. S'ensuit-il que cette histoire en soit pour autant falsifiée? On ne pourrait l'affirmer que si l'on pouvait prouver que, sur tel ou tel point particulier, ce que rapporte le Chroniqueur est en contradiction avec ce qui est connu par ailleurs d'une manière certaine, ou bien n'est qu'invention, pure imagination de sa part. Ni dans ce qu'il omet, ni dans ce qu'il ajoute, ni dans ce qui le différencie des livres canoniques antérieurs il n'encourt pareil reproche.

1. *L'omission de certains faits*, surtout dans la vie de David et celle de Salomon, s'explique non pas tant parce que de tels faits pouvaient porter atteinte à la dignité ou à la sainteté de ces personnages, mais parce que d'autres faits étaient jugés plus importants et plus aptes à réaliser le but proposé.

2. *L'addition de faits et de paroles*, inconnus par ailleurs dans les livres canoniques, n'implique pas que les uns et les autres soient de l'invention du Chroniqueur. On a fait remarquer, à juste titre, que cet auteur, dans les livres d'Esdras et de Néhémie, également son œuvre, avait laissé de côté certaines périodes, celle, par exemple, qui va de la construction du Temple en 516 aux débuts d'Esdras, la septième année d'Artaxerxès Ier, 458. C'est que, sans doute, pour ces périodes, il ne possédait que des sources orales qu'il jugeait insuffisantes, laissant d'ailleurs volontiers dans l'ombre des événements dont le souvenir n'avait rien d'agréable pour ses contemporains. N'est-il pas raisonnable de supposer que, dans la rédaction des Paralipomènes, il a procédé de même, appuyant sa narration sur des documents écrits. Il est, en effet, très vraisemblable que de tels documents existaient du temps d'Alexandre le Grand et permettaient une connaissance plus complète de l'histoire de l'ancien Israël que celle fournie par les seuls livres de Samuel et des Rois (Kittel).

De ces documents extra-canoniques proviendraient tout d'abord une bonne partie des données généalogiques que le Chroniqueur a pu trouver soit dans les recensements qui furent faits à certaines époques, I Par., v, 17; vii, 2, soit dans des généalogies conservées dans des familles importantes selon la coutume existante non seulement chez les Juifs, mais chez maints peuples orientaux; la notice de I Esd., ii, 62, ne montre-t-elle pas que, du temps de l'exil et aussitôt après, existaient des registres généalogiques? Les archives du Temple n'étaient sans doute pas dépourvues de tels documents généalogiques et statistiques.

S'il faut, en conséquence, exclure l'idée d'une composition artificielle à propos des généalogies des Paralipomènes, il faut aussi reconnaître que ces généalogies ne nous sont pas toujours parvenues telles qu'elles avait été primitivement dressées; des données complémentaires ont pu s'y intercaler, les copistes, nous l'avons dit, en ont souvent fort maltraité le texte; c'est pourquoi un travail de correction s'impose.

Un autre élément et non des moindres, sans parallèle dans les livres de Samuel et des Rois, c'est ce qui est dit de l'organisation du culte par David, surtout dans I Par., xxii-xxix, et certaines données plus complètes sur la réforme du culte entreprise par quelques rois, entre autres par Josaphat, Ézéchias et Josias. Pourquoi refuser à David l'organisation du culte alors qu'il avait solennellement transporté l'arche à Sion, et qu'il avait eu le désir très ferme de lui construire un temple? « Ne devait-il pas, pour compenser la déception que lui causa le délai imposé par Jahweh à son dessein, s'efforcer d'entourer l'arche des soins et des honneurs que lui permettait du moins une liturgie digne de lui et digne d'elle? » L. Desnoyers, *op. cit.*, p. 228. Certes, les textes qui nous renseignent sur les périodes postérieures à son règne ne sont pas très nombreux, mais les quelques allusions relatives au culte sont toutes en faveur de son ancienneté, et les prêtres, les lévites, les chanteurs, les portiers qui figurent sur les listes des exilés revenant à Jérusalem pour reprendre la célébration d'un culte interrompu par une longue captivité ne font-ils autre chose que renouer une tradition dont le souvenir s'était fidèlement transmis? S'il est fait honneur à David de l'organisation de ce culte, « au lieu de l'attribuer à Salomon ou à quelque grand-prêtre, qui, ayant vu le Temple, eussent été mieux qualifiés que lui pour prêter leur nom à cette création, on sera sûrement plus près de la vérité en suivant la tradition qu'en la rejetant brutalement ». *Ibid.*, p. 230. Conclusion qui demeure, quelles que soient, par ailleurs, les modifications de détails apportées çà et là, quels que soient les remaniements, les adaptations et l'introduction même d'éléments suspects parfois d'anachronisme.

Pour les autres faits, propres aux Paralipomènes, il est impossible de prouver qu'ils ont été inventés de toutes pièces. L'histoire mieux connue pourra peut-être en manifester quelque jour la réalité. Déjà les documents cunéiformes ont permis de montrer la vraisemblance tout au moins de tel épisode rapporté uniquement dans les Paralipomènes. C'est le cas, par exemple, de la captivité de Manassé à Babylone et de sa délivrance, II Par., xxxiii, 11-13. Le silence du livre des Rois sur un événement de cette importance ne doit pas le faire attribuer à l'imagination du Chroniqueur. Ce que nous apprennent, en effet, les monuments assyriens sur la situation politique d'alors laisse place à la participation du roi de Juda, Manassé, à une coalition contre la puissance assyrienne. « En 652, le roi de Babylone, Šamaš-Šûm-Ukîn, frère d'Ašurbanipal, se révolta avec l'appui du roi d'Élam et « des rois de Gutium, d'Amurrû et de Meluḫḫa ». *Cylindres de Rassam*, iii, 100 sq. Il est possible que Manassé, l'un des rois d'Amurrû, c'est-à-dire de la région située à l'ouest de la Babylonie, ait fait partie de cette coalition contre l'Assyrie, et ait encouru, par là, quelque châtiment». Plessis, *Babylone et la Bible*, dans Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. i, col. 795. Deux contrats assyriens, trouvés à Gézer et datés de 649, paraissent prouver qu'à ce moment une garnison assyrienne l'occupait. Cf. *Revue biblique*, 1904, p. 585. D'autre part, la libération du captif royal n'est pas un fait inouï dans les annales des rois de Ninive; Ašurbanipal savait, à l'occasion, user de clémence; ainsi fit-il, vers 666, à l'égard de l'Égyptien Néchao Ier, qui avait été emmené captif; il le délivra de ses chaînes, lui fit cadeau de vêtements et d'insignes royaux et le rétablit roi de Saïs. *Cyl. de Rassam*, ii, 8 sq. Manassé, le roi de Juda, aura pu bénéficier d'un semblable traitement de faveur, et rentrer en possession de son royaume, comme il est dit au livre des Paralipomènes. Cf. Plessis, *loc. cit.* Les découvertes archéologiques ont encore montré que les allusions aux Maonites, II Par., xxvi, 7 sq., aux Arabes, II Par., xvii, 11, aux Agaréens, I Par., v, 10, 19, 20, pourraient bien s'appuyer sur des souvenirs vraiment historiques. Cf. Winckler, dans *Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, p. 42 sq.; *Keilinschriften und Alte Testament*, 3e édit., p. 142-144.

L'historien d'Israël ne saurait ainsi négliger les informations que lui fournit le livre des Paralipomènes, même sur la période antérieure à l'exil; pour celle qui le suit il y trouvera de précieuses indications pour la connaissance de cette période mal connue de l'histoire juive, dont les conceptions, les croyances et les espérances s'affirment en maints endroits.

Quant aux discours et aux prières prêtés à David, à Abia, à Asa, au prophète Azarias et au voyant Hanani, si l'on peut dire que, pour la forme, ce sont de plus ou moins libres compositions du Chroniqueur, il faut reconnaître en tous cas que, par leur contenu, ils sont bien en situation et dans l'intention de celui qui les prononce; n'est-ce pas en cela qu'il faut chercher leur intime vérité? I Par., xxii, 6-16, 17-19; xxviii, 2-10, 20-21; xxix, 1-9, 10-19; II Par., xiii, 4-12; xiv, 10; xv, 1-7; xvi, 7-9, etc.

3. *Les divergences entre les Paralipomènes et les*

livres canoniques de l'Ancien Testament. — Nombreuses et importantes, elles consistent dans la façon différente dont sont représentés, dans les uns et les autres, certains événements et certaines institutions. On ne saurait nier qu'en pareille matière se posent parfois de difficiles problèmes, dont la solution, quand on ne peut harmoniser les différences, est à rechercher soit dans le mode d'utilisation des sources par le Chroniqueur, soit dans le but particulier qu'il visait, soit dans une corruption du texte. Des divergences au sujet des institutions davidiques il a déjà été question plus haut; quant à celles qui intéressent les institutions mosaïques, où la critique moderne ne voit qu'une projection dans le passé de ce qui existait à l'époque du Chroniqueur, le problème de leur origine a déjà été étudié dans les articles du *Dictionnaire* portant le titre des cinq livres du Pentateuque. Il n'y a pas lieu de le reprendre ici, non plus que d'aborder l'examen des difficultés de détail; c'est affaire des commentaires. Cf. J. Nickel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Munster-en-Wesphalie, 1924, p. 135-140.

VIII. Doctrine. — La détermination du but visé par le Chroniqueur dans la composition des Paralipomènes, non moins que celle de certaines particularités de son œuvre, n'a pas été sans relever quelques-unes de ses préoccupations doctrinales. Elles s'avèrent, sur bien des points essentiels, toutes proches de celles du judaïsme, sinon identiques; ici et là, c'est le même monothéisme transcendant, la même organisation du culte et du nombreux personnel qui s'y attache, la même importance et le même rôle prédominant de la Thora, le même souci de la pureté de la race dont il importe d'écarter tout contact étranger, le même messianisme davidique. Ces croyances et pratiques religieuses du judaïsme ont été étudiées à l'article Judaïsme, t. viii, col. 1617-1652.

Conclusion. — Témoin de l'histoire d'Israël, surtout de son histoire religieuse, le livre des Paralipomènes marque une date importante de la vie du peuple de Dieu. Ses préoccupations religieuses n'ont pas été vaines et son influence n'a pas été des moindres pour la réalisation de l'idéal de vie, proposé dans la législation mosaïque. Son insistance particulière sur les prescriptions du code sacerdotal, l'importance accordée à l'observance des formes légales et des cérémonies ne sont pas à opposer, comme le fait volontiers la critique indépendante, à la foi et à la justice qui caractériseraient seules la vraie religion de Jahweh, celle des prophètes du viie et du viiie siècle.

Pour la sauvegarde de cette religion, des vérités, des préceptes et des espérances qu'avaient transmis le mosaïsme et le prophétisme, il était essentiel que le peuple d'Israël fût préservé de la contamination païenne; la fidélité aux prescriptions légales et rituelles, énoncées dans le code sacerdotal et tenues pour capitales par le Chroniqueur, groupait Israël, autour du Temple, de son culte et de son sacerdoce, loin du contact étranger. Le judaïsme, c'est-à-dire les croyances, pratiques, tendances et aspirations religieuses du peuple, aux siècles qui suivirent la captivité de Babylone, devenait ainsi la protection providentielle de l'antique religion de Jahweh; sans lui ne risquait-elle pas de disparaître sous les empiètements des civilisations de la Perse, de la Grèce et de Rome qui, tour à tour, la menacèrent?

A cette œuvre de sauvegarde et de protection, le Chroniqueur aura largement contribué; aux temps héroïques du judaïsme avec les Macchabées, son influence s'avérera décisive.

I. Commentaires. — A cause de leur caractère même, les Paralipomènes n'ont pas été, comme d'autres livres de la Bible, l'objet de nombreux travaux, bien que saint Jérôme ne leur ait pas ménagé son admiration : *Paralipomenon liber*, écrivait-il à Paulin, *id est, instrumenti veteris ἐπιτομή, tantus ac talis est, ut absque illo, si quis scientiam Scripturarum sibi voluerit arrogare, seipsum irrideat. P. L.*, t. xxii, col. 548.

1° *Catholiques.* — Saint Jérôme, *Quæstiones hebraicæ in Paralipomenon, P. L.*, t. xxiii, col. 1365-1402 (d'authenticité douteuse); Théodoret, *Quæstiones in Paralipomena, P. G.*, t. lxxx, col. 801-858; Raban Maur, *Commentaria in libros duos Paralipomenon, P. L.*, t. cix, col. 279-540, dont Walafrid Strabon a extrait sa *Glossa ordinaria, P. L.*, t. cxiii, col. 629-692; Hugues de Saint-Cher et Nicolas de Lyre dans leurs *Postillæ*; Denys le Chartreux, *Enarratio in libros Paralipomenon*, dans *Opera*, Montreuil, 1897, t. iv, p. 105-275; Tostat, *Comment. in Paralip.*, dans *Opera*, Venise, 1728, t. xvi, xvii; Serarius, *Comment. in libros Reg. et Paralip.*, 1617; Sanchez, *Comment. in lib. Reg. et Paralip.*, Anvers, 1624; J. Bonfrère, *Comment. in lib. Reg. et Paralip.*, Paris, 1643; Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., t. iii, p. 1-246, reproduit en latin dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. ix, col. 831-1460; L. Mausehberger, *Comment. in lib. Paralip., Esdræ...*, Olmutz, 1758; B. Neteler, *Die Bücher der biblischen Chronik*, Munster, 1872; Clair, *Les Paralipomènes*, Paris, 1880; F. de Hummelauer, *Comment. in Paralipomenon*, Paris, 1905, t. i, (seul paru); N. Schlögl, *Die Bücher der Könige, die Bücher der Chronik*, Vienne, 1911.

2° *Non catholiques.* — Un commentaire de David Kimchi de la Bible rabbinique de 1547; un autre de Lévi ben Gerson (d'après Richard Simon). — E. Bertheau, *Die Bücher der Chronik erklärt*, Leipzig, 2e édit., 1874; C.-F. Keil, *Nachexilische Geschichtsbücher : Chronik...*, Leipzig, 1870, traduit en anglais par Harper, dans *Holy Bible*, Londres, 1873, t. iii; G. Rawlinson, *Chronicles*, Londres, 1873; O. Zöckler, *Die Bücher der Chronik*, Bielefeld, 1874; Reuss, *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, 1878, t. iv de la *Bible*; S. Oettli, *Die Bücher der Chronik, Esra...*, Munich, 1889; W.-H. Bennett, *The Books of Chronicles*, 1894; W.-E. Barnes, *The Books of Chronicles*, Cambridge, 1900; Z. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, Fribourg-en-Brisgau, 1901; R. Kittel, *Die Bücher der Chronik*, Gœttingue, 1902; E.-L. Curtis et A.-A. Madsen, *The Books of Chronicles*, Édimbourg, 1910, dans *A critical and exegetical commentary*; J.-W. Rothstein-J. Hänel, *Das erste Buch der Chronik*, 1. u. 2. Lief., Leipzig, 1927, dans Sellin, *Kommentar zum A. T.*

II. Travaux. — Pour l'étude des questions critiques, outre les travaux cités dans l'art., voir les Introductions générales entre autres : R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, part. I, Paris, 1887, p. 311-350; C. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1912, p. 377-409; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, 2e édit., Lausanne, 1914, t. ii, p. 245-304; J. Nikel, *Grundriss der Einleitung in das A. T.*, Munster-en-Westphalie, 1924, p. 129-141; — les ouvrages de C. P. W. Gramberg, *Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft*, 1823; F.-C. Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik*, Bonn, 1834; J. Wellhausen, *De gentibus et familiis Judæis quæ in I Chr. 2-4 enumerantur*, 1870; A. Büchler, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. xix, p. 96-133, 329-344; J. W. Rothstein, *Die Genealogie des Königs Joiachin und seiner Nachkommen*, Berlin, 1902; P. Asmussen, *Priesterkodex und Chronik*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1906, p. 165-179; L.-K. Mosiman, *Eine Zusammenstellung und Vergleichung der Paralleltexte der Chronik und der älteren Bücher des A. T.*, Halle, 1907; A.-G. Richter, *Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik*, dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, t. xxxiv, 1914, p. 107 sq.; — les articles des différentes encyclopédies : de F. Brown, *Chronicles, I and II*, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, 1898; de W.-R. Smith et S.-R. Driver, *Chronicles*, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*, 1899; de A. Klostermann, *Die Chronik*, dans Hauck, *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1898; de Mangenot, *Paralipomènes*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, 1908. Dans le commentaire de E.-L. Curtis, cité plus haut, se trouve une abondante bibliographie, p. 49-54.

A. Clamer.

PARASCANDOLI Junipère, frère mineur réformé (xviie siècle). — Originaire de Vico Equense, près de Sorrente, d'après Ughelli, *Italia sacra*, t. vi, plus

probablement de Naples, d'après L. Wadding, *op. cit.*, p. 157 et les continuateurs de J.-H. Sbaralea, *op. cit.*, p. 159, il fut lecteur de théologie, plusieurs fois gardien, ensuite custode et enfin définiteur général et consulteur de la suprême Inquisition. Il est l'auteur d'un *Spicilegium evangelicum ex sanctorum Patrum gravissimorumque scriptorum messe collectum*, dont la première partie fut publiée à Naples en 1647, et la seconde en 1652.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 157; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. II, p. 159.

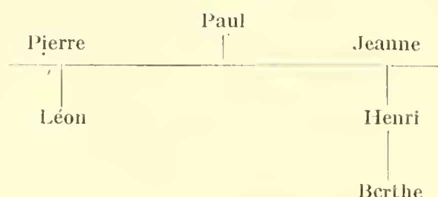
Am. Teetaert.

PARENTÉ (EMPÊCHEMENTS DE). — On appelle parenté « le lien de consanguinité ou, par extension, d'alliance, qui lie plusieurs personnes entre elles ». *Nouveau Larousse*, au mot *Parenté*. En acceptant cette définition, et en nous plaçant au point de vue de leurs effets canoniques — le seul qui intéresse le théologien — nous étudierons ici les différentes espèces de parenté. I. Parenté *naturelle*, ou consanguinité; II. Parenté *par alliance*, ou affinité (nous en rapprocherons l'*honnêteté publique*); III. Parenté *légale*, ou adoption; IV. Parenté *spirituelle*.

I. Parenté naturelle ou consanguinité. — 1° *Définition.* — Il y a parenté naturelle ou consanguinité entre deux personnes, lorsqu'il y a entre elles communauté de sang, soit que l'une descende de l'autre, soit que toutes deux descendent d'une souche commune. Dans le premier cas, la parenté est dite en ligne *directe* (aïeul, père, fils, petit-fils...); dans le second, elle est dite en ligne *collatérale* (frères, cousins, oncles et neveux).

Pour calculer le degré de parenté en ligne directe entre deux personnes, il n'y a qu'à compter le nombre de générations qui les sépare : le père et sa fille sont consanguins en ligne directe au premier degré; le grand'père et sa petite-fille, au deuxième degré, etc.

En ligne collatérale, le droit canonique ne calcule pas le degré de parenté comme notre droit civil français. Ce dernier a conservé l'usage romain : il *additionne* les générations qui séparent l'auteur commun de *chacune* des deux personnes dont il s'agit de déterminer la parenté; c'est le système, a-t-on dit, de l'échelle double. Dans le tableau suivant :



deux générations séparent Léon de Paul, et trois séparent Berthe de Paul. Le droit civil *les additionne* et déclare que Berthe et Léon sont parents au cinquième degré.

Le droit canonique, au contraire, a conservé l'usage germanique : il n'additionne pas les générations, il *les compte séparément* : c'est le système de l'échelle simple. Il dira donc, dans l'exemple ci-dessus, que Léon et Henri sont parents au deuxième degré égal (cousins germains), puisqu'il y a deux générations de Léon à Paul, d'une part, et deux générations également de Henri à Paul, d'autre part. Quant à Léon et Berthe, il dira qu'ils sont parents du deuxième au troisième degré (oncle et nièce à la mode de Bretagne).

Lorsque, en ligne collatérale, le nombre des générations n'est pas le même des deux côtés de la ligne, c'est le côté le plus long qui détermine le degré juridique de parenté : *si duo tractus sint inæquales, tot (sunt) gradus quot generationes in tractu longiori.* Code de droit canonique, can. 96, § 3. Dans l'exemple cité on dira donc, pour simplifier, que Léon et Berthe sont parents au troisième degré.

2° *Empêchement qui en résulte.* — La consanguinité, dans certaines conditions, est un empêchement dirimant au mariage : et, en ce qui regarde cet empêchement, il n'y a aucune différence à faire entre la parenté résultant d'une union légitime, et celle qui résulte d'une union illégitime.

1. *En ligne directe*, dit le Code, can. 1076, le mariage est nul entre tous les ascendants et les descendants. Cet empêchement est certainement de droit naturel, lorsqu'il s'agit de la consanguinité en ligne directe au premier degré (mère et fils, père et fille), et plus probablement aussi pour les autres degrés (grand'mère et petit-fils, etc.). Et c'est pourquoi l'Église n'autorise jamais le mariage s'il subsiste le moindre doute au sujet de cet empêchement. Can. 1076, § 3.

2. *En ligne collatérale*, le mariage entre frère et sœur est certainement interdit par le droit naturel; aussi l'Église ne dispense jamais de cet empêchement s'il subsiste le moindre doute à ce sujet. Can. 1076, § 3. Mais au delà du premier degré, même entre oncle et nièce, tante et neveu, l'interdiction du mariage est certainement de droit positif, et la législation canonique a beaucoup varié sur ce point au cours des siècles.

Limitée d'abord au quatrième degré de la computation romaine, c'est-à-dire aux cousins germains, cette interdiction, au VIe siècle, fut étendue aux cousins issus de germains, conciles d'Épaone, 517; de Clermont, 535. etc., et même, au VIIIe siècle, sous l'influence de Lev., XVII, 6, à toute la parenté. Concile de Rome, 721; Lettre de Grégoire II à saint Boniface (726), *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. III, p. 275.

Pour bien comprendre ces textes, il faut savoir qu'en droit romain, au moins selon l'interprétation alors en usage, les parents n'héritaient pas au delà du septième degré. On en avait conclu en général que la parenté plus éloignée ne produisait aucun effet légal. Interdire le mariage entre parents, c'était en fait limiter l'interdiction au septième degré de la computation romaine.

Cette interdiction jusqu'au septième degré fut conservée, non cependant sans résistance, même quand l'Église eut adopté la computation germanique des degrés de parenté : ce qui étendait cette interdiction jusqu'aux 13e et 14e degrés de la computation romaine! Voir Esmein-Genestal, *Le mariage en droit canonique*, t. I, 2e éd., Paris, 1929, p. 371-390.

Une prohibition si étendue « avait d'immenses inconvénients. Il était impossible qu'elle ne fût pas fréquemment violée, même de très bonne foi, à une époque surtout où, de génération en génération, les membres d'une famille restaient au même lieu, et où les mariages se faisaient presque toujours entre familles voisines. La prohibition du septième degré était une menace perpétuelle contre la stabilité des mariages » dont beaucoup, pour ce motif, pouvaient être démontrés nuls. « Une réforme s'imposait. Elle fut opérée en 1215 par le quatrième concile du Latran, qui supprima trois degrés défendus, restreignant au quatrième degré la prohibition du mariage entre parents. » Esmein, *op. cit.*, p. 391.

En 1917, le Code de droit canonique a limité au troisième degré l'empêchement de consanguinité en ligne collatérale; dans la discipline actuelle par conséquent, le mariage serait nul entre frère et sœur (1er degré), entre oncle et nièce, tante et neveu, cousin et cousine germaine (2e degré); entre tante et neveu à la mode de Bretagne, oncle et nièce à la mode de Bretagne, cousin et cousine issus de germains (3e degré).

Voici du reste la liste de tous les empêchements de

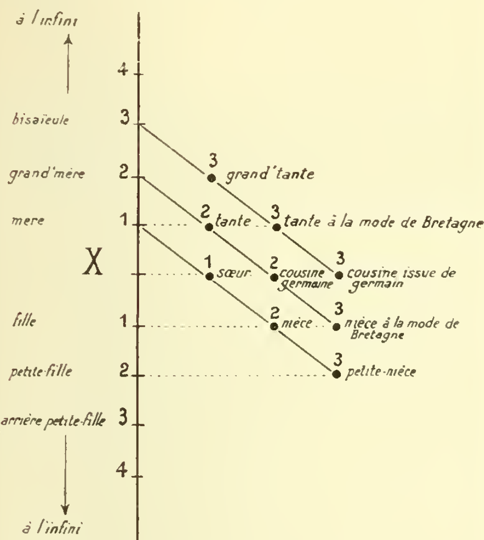
consanguinité maintenus par le Code; les numéros qui figurent entre parenthèses dans cette liste indiquent le degré desdits empêchements.

X ne peut épouser aucune des personnes suivantes :

En ligne directe : sa mère (1), sa fille (1), sa grand'mère (2), sa petite-fille (2), et ainsi de suite à l'infini.

En ligne collatérale égale : sa sœur (1), sa cousine germaine (2), sa cousine issue de germains (3).

En ligne collatérale inégale : sa tante (du 2 au 1), sa nièce (du 2 au 1), sa grand'tante (du 3 au 1), sa petite-nièce (du 3 au 1), sa tante à la mode de Bretagne (du 3 au 2), sa nièce à la mode de Bretagne (du 3 au 2).



Cet empêchement se justifie : par le respect dû aux consanguins et par la nature de l'affection qui doit les unir; par la nécessité de ne pas resserrer la charité dans de trop étroites limites; par le danger de tares physiques pour les enfants issus de ces unions.

3. Entre deux futurs, *la parenté peut être multiple*, car ils peuvent avoir plusieurs ancêtres communs. Nous renvoyons aux auteurs spéciaux pour l'étude de cette parenté multiple : par exemple, P. Fourneret, *Le mariage chrétien*, Paris, 1919, p. 195-202. Disons seulement qu'avant le Code il y avait entre deux futurs autant d'empêchements qu'il y avait de lignes de parenté permettant d'aller d'une personne à l'autre en passant par une souche commune. Depuis le Code, il y a seulement autant d'empêchements distincts qu'il y a de

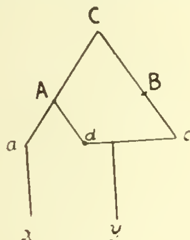


Fig. 1

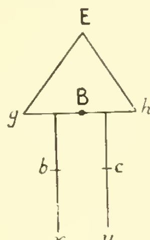


Fig. 2

souches communes (can. 1076, § 2). Il y a trois cas dans lesquels il peut y avoir plusieurs souches communes : quand, dans l'ascendance des futurs, des personnes parentes entre elles (*d* et *e*) se sont épousées, v. g. des cousins (fig. 1); quand une même personne (B) a épousé successivement plusieurs personnes (*g* et *h*) qui étaient parentes entre elles, v. g. les deux sœurs (fig. 2); quand des personnes parentes entre elles ont

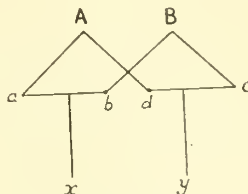


Fig. 3

épousé des personnes parentes entre elles, v. g. (fig. 3), deux frères (*a* et *d*) ont épousé les deux sœurs (*b* et *c*).

3° *Dispense de l'empêchement.* — On peut obtenir dispense de l'empêchement de consanguinité en ligne collatérale, sauf au premier degré (frère et sœur). L'empêchement du troisième degré est un empêchement mineur (can. 1042) et par suite la dispense obtenue est toujours valide, même s'il y a eu obreption ou subreption dans la demande (can. 1054). Voir ci-dessus, col. 861. L'empêchement du second degré est un empêchement majeur, et la dispense obtenue peut être nulle par obreption ou subreption. Dans la rédaction d'une demande de dispense, l'indication du degré exact de parenté et du nombre d'empêchements est obligatoire. Toutefois, une erreur ou une omission dans la supplique ou dans le rescrit ne rendrait pas nulle la dispense, si l'empêchement non signalé n'est pas d'un degré plus rapproché que l'empêchement dont on accorde dispense (can. 1052). Lorsque l'empêchement touche au premier degré (oncle et nièce, tante et neveu), il faut l'indiquer, sous peine de nullité de la dispense, du moins s'il s'agit de la dispense du 1 au 2.

II. Parenté par alliance : Affinité et honnêteté publique. — 1° *Affinité.* — Le *Dictionnaire de théologie* a déjà consacré un article à l'affinité (t. I, col. 518-527). Mais comme cet article a été écrit avant le Code, il importe de le compléter et de le rectifier.

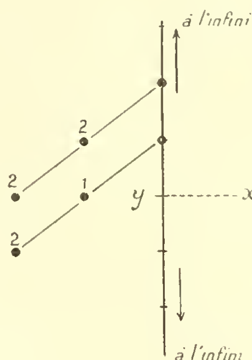
Le Code de droit canonique a modifié, en effet, la notion même d'affinité. Jusqu'en 1917, ce n'était pas le mariage lui-même qui engendrait l'affinité, mais uniquement les rapports sexuels. Si Pierre avait eu des rapports sexuels avec Jeanne, il était par là même *affinis* avec tous les parents (consanguins) de Jeanne, et inversement. L'affinité était dite licite, ou illicite, suivant que les rapports sexuels qui lui donnaient naissance avaient eu lieu entre personnes mariées, ou hors mariage. L'affinité licite s'étendait aussi loin que la consanguinité, c'est-à-dire jusqu'au quatrième degré, tandis que l'affinité illicite ne s'étendait que jusqu'au second degré. Par application de ces règles, un veuf, dont le mariage avait été consommé, ne pouvait pas validement épouser une parente de sa première femme (ni une veuve, un parent de son premier mari), jusqu'au quatrième degré inclusivement. Si le premier mariage n'avait pas été consommé, il n'y avait pas empêchement d'affinité, mais empêchement d'honnêteté publique; cet empêchement s'étendait aussi jusqu'au quatrième degré, et résultait de tout mariage non consommé, valide ou invalide, pourvu que l'invalidité ne résultât pas du défaut de consentement. Voir Honnêteté publique, t. VII, col. 61-69. Si les relations sexuelles avaient eu lieu hors mariage, la femme qui avait eu ces relations ne pouvait validement épouser ni le père, ni le fils, ni le grand-père, ni le petit-fils, ni le frère, ni l'oncle, ni le neveu, ni le cousin germain

de celui avec qui elle avait eu ces relations; et inversement, l'homme ne pouvait épouser validement ni la mère, ni la fille, ni la grand'mère, ni la petite-fille, ni la sœur, ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine de sa complice. Au delà du deuxième degré, l'affinité illicite n'interdisait pas le mariage.

Depuis le Code, l'affinité ne résulte plus des relations sexuelles, mais seulement, et toujours, de *tout mariage valide* consommé ou non, au moins s'il s'agit de mariage contracté entre deux baptisés. (Peut-être, théoriquement, l'affinité résulte-t-elle aussi de tout mariage valide, même entre infidèles, du moins si ce mariage est consommé; comme aussi de tout mariage valide, même non consommé, quand bien même une seule des parties serait baptisée. Voir les commentateurs des canons 97 et 1077.)

Puisque l'affinité ne résulte jamais que d'un mariage antérieur valide, il s'ensuit que la notion même d'affinité illicite a disparu du droit canonique. Quant à l'affinité licite, comme elle résulte du mariage lui-même et non des relations sexuelles, on n'a pas à rechercher si le mariage a été consommé ou non.

Cette affinité licite elle-même s'étend à l'infini en ligne directe, mais elle ne va pas au delà du deuxième degré en ligne collatérale. Par application de ces règles lorsqu'un veuf (ou celui dont le mariage non consommé a été dissous) veut se remarier, il ne peut épouser validement ni la mère, ni la grand'mère..., ni la fille, ni la petite-fille..., ni la sœur, ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine de sa première femme; et inversement, lorsqu'une veuve (ou celle dont le mariage non consommé a été dissous) veut se remarier, elle ne peut épouser ni le père, ni le grand-père..., ni le fils, ni le petit-fils..., ni le frère, ni l'oncle, ni le neveu, ni le cousin germain de son premier mari.



X ayant été marié validement avec Y ne peut épouser, après dissolution de ce premier mariage : ni la mère, la grand'mère... de Y; ni la fille, la petite-fille... de Y; ni la sœur (1), ni la tante, ni la nièce, ni la cousine germaine (2) de Y.

Il n'y a d'affinité qu'entre le mari et les parents de sa femme; entre la femme et les parents de son mari; mais non pas entre les parents du mari et les parents de la femme : *affinitas non parit affinitatem*. Deux frères peuvent donc validement épouser les deux sœurs.

Pour déterminer l'affinité, il n'y a qu'à établir la consanguinité entre Y, le premier conjoint décédé (ou dont le mariage non consommé a été dissous par le pape), et la personne que X se propose d'épouser. Si entre Y (le premier conjoint) et cette personne, la consanguinité est multiple, l'affinité sera également multiple entre X et cette personne.

De plus, si celui qui se remarie a déjà contracté successivement plusieurs mariages avec des parentes de la personne qu'il désire épouser, l'affinité se multipliera aussi de ce chef (can. 1077, § 2).

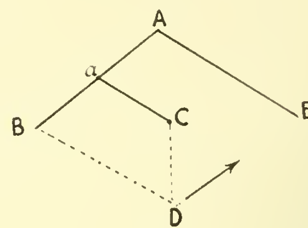


Fig. 1

Dans le premier cas (fig. 1) D a épousé successivement les deux sœurs B et C. S'il veut épouser leur cousine germaine E, il y a deux empêchements d'affinité au 2e degré en ligne collatérale.

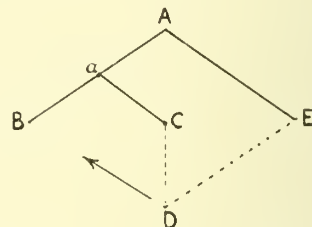


Fig. 2

Dans le second cas (fig. 2) D a épousé successivement les deux cousines germaines E et C. S'il veut épouser en troisièmes noces B, il y a un empêchement d'affinité au 2e degré, et un au 1er degré, en ligne collatérale. B est en effet la cousine germaine de sa première femme E, et la sœur de sa seconde femme C.

L'Église n'a pas coutume d'accorder dispense de l'affinité en ligne directe surtout au premier degré. (Il y a cependant des exceptions.) Au contraire, en ligne collatérale, les dispenses s'accordent facilement. Au premier degré (beau-frère et belle-sœur) l'empêchement est majeur (can. 1042).

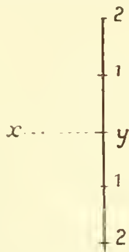
Dans la rédaction de la demande de dispense, l'indication du degré exact d'affinité et du nombre d'empêchements est obligatoire, mais une erreur — ou une omission — dans la supplique ou dans le rescrit ne rendrait pas nulle la dispense, si l'on avait indiqué au moins l'empêchement le plus rapproché (can. 1052).

2° *Honnêteté publique.* — Pour le droit antérieur au Code, voir l'article HONNÊTETÉ PUBLIQUE, t. VII, col. 61-69. Nous donnerons seulement ici un bref exposé du droit actuel.

Quand il y a eu entre deux personnes un *mariage invalide* (consommé ou non), cette union ne produit pas l'affinité (puisqu'elle ne résulte que d'un mariage valide), mais bien l'empêchement appelé d'*honnêteté publique* (can. 1078). Cet empêchement résulte aussi d'un *concubinage* public ou notoire; mais il ne résulte pas de relations sexuelles non habituelles avec la même personne (ancienne affinité illicite), ni même du mariage purement civil, à moins que ce mariage n'ait été suivi de la cohabitation, et ne soit devenu par suite un concubinage public ou notoire. (Réponse de la Commission d'interprétation du Code, 12 mars 1929.) L'empêchement d'honnêteté publique ne s'étend que jusqu'au deuxième degré en ligne directe, et n'existe pas en li-

gne collatérale. Le schéma suivant résume la discipline actuelle relative à cet empêchement.

X ayant été invalidement marié avec Y (ou ayant vécu avec elle en concubinage public ou notoire) ne peut épouser validement ni la mère (ou le père), ni la fille (ou le fils), ni la grand'mère (ou le grand-père),



ni la petite-fille (ou le petit-fils) de Y. L'empêchement d'honnêteté publique résultait aussi *autrefois* des simples fiançailles, et interdisait le mariage avec la mère, la fille, la sœur (le père, le fils, le frère) de la personne avec qui on s'était fiancé. Voir HONNÊTETÉ PUBLIQUE, *loc. cit.* Cet empêchement n'existe plus.

Comparaison entre l'ancien droit et le droit du Code. — 1. D'après le droit antérieur au Code, l'affinité résultait d'une union sexuelle *consommée*, licite ou non; l'honnêteté publique, d'une union *non consommée* (fiançailles, ou mariage non consommé). — 2. D'après le Code, l'affinité résulte d'un mariage *valide*, consommé ou non; l'honnêteté publique résulte d'une union maritale stable *invalide* (mariage invalide, ou concubinage public ou notoire). Les fiançailles, ou l'union sexuelle illicite transitoire, ne produisent plus ni honnêteté publique, ni affinité illicite. Ces conclusions ressortiront mieux du tableau suivant :

mariage, à cause de la parenté légale qui provient de l'adoption, ne peuvent pas non plus, en vertu du droit canonique, contracter validement mariage » (can. 1080).

Sur ce point, les dispositions de la loi civile dans chaque pays sont donc purement et simplement canonisées, et deviennent *ipso facto* loi canonique, de par la volonté du législateur ecclésiastique.

Pour faire de cette doctrine l'application à la France rappelons que « le mariage est prohibé : entre l'adoptant, l'adopté et ses descendants; entre les enfants adoptifs du même individu; entre l'adopté et les enfants qui pourraient survenir à l'adoptant; entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant, et, réciproquement, entre l'adoptant et le conjoint de l'adopté ». Code civil, art. 354 (ancien 348), modifié par la loi du 19 juin 1923. Suivant l'opinion générale des juristes, cet empêchement est simplement prohibitif; et par suite l'empêchement canonique correspondant n'est lui aussi qu'un empêchement prohibant, rendant ces mariages non pas nuls, mais illicites. Notons toutefois que très souvent, pour ne pas dire toujours, l'adoption dissimule une parenté naturelle. « Combien de fois celui qui adopte n'est-il pas tout simplement le père naturel de l'adopté, qu'il n'a pas osé ou pu reconnaître légalement? Derrière l'empêchement de droit positif dont l'Église peut dispenser, se dissimule alors un empêchement de consanguinité au premier degré en ligne directe avec l'adoptant, et au premier degré en ligne collatérale avec les enfants de l'adoptant, qui sont réellement, selon la chair, les frères et sœurs de l'adopté. Le cas est alors insoluble. — Il est moins grave si l'adoptant est un honnête homme qui, pour réparer une injustice, a adopté l'enfant naturel abandonné par un de ses propres parents, son frère par exemple. Encore faudrait-il obtenir, dans cette espèce, la dispense de consanguinité, pour que l'adoptant puisse épouser sa nièce, ou lui faire épouser un de ses enfants à lui, qui

UNIONS	UNIONS VALIDES	UNIONS INVALIDES	AVANT LE CODE	DEPUIS LE CODE
Consommées	Mariage valide consommé		Affinité licite	Affinité
		Concubinage public ou notoire	Affinité illicite	Honnêteté publique
		Union sexuelle transitoire	Affinité illicite	(N'existe plus)
		Mariage invalide consommé	Affinité licite	Honnêteté publique
Non Consommées	Mariage valide non consommé		Honnêteté publique	Affinité
		Mariage invalide non consommé	Honnêteté publique	Honnêteté publique
	Fiançailles		Honnêteté publique	(N'existe plus)

III. PARENTÉ LÉGALE OU ADOPTION. — Cette parenté a été étudiée au mot ADOPTION, t. I, col. 421-425. Nous n'avons qu'à compléter cet article, en indiquant la solution très simple adoptée par le Code de droit canonique dans ses canons 1059 et 1080. « Dans les pays où la parenté légale, résultant de l'adoption, est, en droit civil, un empêchement prohibitif au mariage, cette même adoption constitue également en droit canonique un empêchement prohibitif, rendant le mariage illicite, mais non invalide » (can. 1059). Au contraire « tous ceux que la loi civile rend inhabiles à contracter

se trouve être le cousin germain de la jeune fille. » P. Fourneret, *op. cit.*, p. 220-221.

IV. PARENTÉ SPIRITUELLE. — Certaines relations spirituelles, nées du baptême et de la confirmation, sont assimilées par l'Église aux liens de parenté qui résultent de la communauté de sang. Le baptisé n'est-il pas, en un certain sens, le fils spirituel de celui qui, en le présentant au baptême, et surtout en le lui administrant, l'a engendré à la vie de la grâce? I Petr., v, 13; Tit., I, 4; Phile., 10.

Une loi de Justinien interdit le mariage du parrain

avec sa filleule, de la marraine avec son filleul (Codex, lib. V, tit. IV, a. 26). Le concile *in Trullo* (692), deux conciles de Rome (721, 743) défendirent de plus au parrain d'épouser la mère de son filleul, à la marraine d'épouser le père de sa filleule. A ces deux empêchements de *paternité*, et de *compaternité* spirituelle, s'ajouta bientôt celui de *fraternité* spirituelle, interdisant le mariage entre le filleul, et les enfants de son parrain. Jamais il n'y eut d'empêchement de mariage entre le parrain et la marraine.

Ce qui avait été établi pour la parenté spirituelle résultant du baptême fut appliqué à celle qui résultait de la confirmation; l'histoire a même connu l'empêchement de parenté spirituelle résultant de l'administration de la pénitence, et l'empêchement de catéchisme (de catéchiste à catéchumène). Voir Esmein-Genestal, *op. cit.*, t. I, p. 401-414.

Lorsque le Code de droit canonique parut, en 1917, l'empêchement de parenté spirituelle provenait soit du baptême, soit de la confirmation; il existait entre le ministre du sacrement et le parrain (ou marraine) d'une part et le baptisé (ou confirmé) et ses parents d'autre part. Il pouvait exister, à ces divers titres, plusieurs empêchements de parenté spirituelle entre deux personnes. Voir P. Fourneret, *op. cit.*, p. 217.

Le Code a maintenu la parenté spirituelle entre le baptisé d'une part, le ministre et le parrain du baptême l'autre part (can. 768); et même entre le confirmé et son parrain de confirmation (can. 797). Mais il n'a maintenu *comme empêchement dirimant au mariage* que la parenté résultant du baptême (can. 1079). Par conséquent, dans la discipline actuelle, le mariage serait nul uniquement dans les cas suivants: 1° Entre le baptisé et la personne qui lui a administré le baptême ; 2° Entre le baptisé et son parrain (ou marraine).

Notons cependant que la parenté est contractée au baptême proprement dit (baptême solennel, ou ondoiement) et non pas au supplément des cérémonies du baptême. Les parrain et marraine du supplément des cérémonies ne contractent donc pas, avec l'enfant, de parenté spirituelle. Pour être vraiment parrain et marraine, il faut de plus que soient remplies toutes les conditions énumérées au canon 765 du Code. « Pour être parrain, au sens canonique, il faut : 1° être baptisé, avoir l'usage de la raison, et avoir l'intention de remplir cette fonction; 2° n'appartenir à aucune secte hérétique ou schismatique; n'être sous le coup d'aucune sentence (condamnatoire ou déclaratoire) d'excommunication, de dégradation, de déposition; n'être ni infâme de droit, ni exclu des actes légitimes; 3° n'être ni le père, ni la mère, ni le conjoint du baptisé; 4° être désigné par le baptisé, ou par ses parents ou tuteurs, ou, à leur défaut, par le ministre; 5° tenir ou toucher physiquement le baptisé dans l'acte même du baptême ou le recevoir immédiatement au sortir de la piscine ou des mains de celui qui baptise, par soi-même ou par procureur. »

F. CIMETIER.

PARENTS (DEVOIRS DES). — La question qui va nous occuper est intimement liée à la conception chrétienne de la famille.

Dans l'antiquité, il n'était guère ou il n'était pas question des devoirs des parents. Le chef de famille, le patriarche, le *paterfamilias*, en même temps qu'il étend son *dominium* sur tous les biens qui font vivre la famille, a puissance absolue, droit de vie et de mort sur tous ses membres : femme, enfants, épouses et enfants de ses fils. Le christianisme a repris la formule de la Genèse : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme. » Gen., II, 24. Autant il y aura de mariages, autant il y aura désormais de foyers distincts et indépendants. Les cadres de la famille patriarcale sont brisés.

Mais le père n'hérite pas de tous les droits du *paterfamilias*, car la toute-puissance n'appartient qu'à Dieu; et le père n'est, dans l'acte de la génération, que l'auxiliaire du Créateur. La *patria potestas* disparaît pour faire place à l'autorité paternelle, sorte de délégation qui doit s'exercer conformément à la volonté de Dieu manifestée par la loi naturelle et la loi positive.

Cette autorité est d'ailleurs partagée, car le père et la mère sont « deux dans une même chair »; elle est donnée aux parents, moins à leur profit que pour le bien des enfants qui naissent de leur union; enfin, ils auront à en rendre compte à Dieu de qui ils la tiennent.

Voilà, en quelques mots, pourquoi et en quel sens on peut parler de devoirs des parents envers leurs enfants.

On se demandera d'abord dans cet article, s'il existe un devoir d'avoir des enfants. On étudiera ensuite les devoirs généraux qui s'imposent aux parents : aimer et éduquer leurs enfants (col. 2007). Puis on parlera en particulier de leurs devoirs relatifs au corps, à l'âme, à l'établissement des enfants (col. 2011). On dira un mot de la législation civile (col. 2022).

I. QUESTION PRÉALABLE. — EXISTE-T-IL UN DEVOIR D'AVOIR DES ENFANTS? — Quand les moralistes, à propos du mariage, traitent de l'obligation de l'acte conjugal, ils le font généralement en considérant les rapports réciproques des époux. C'est ainsi qu'ils posent ces deux principes : les époux sont tenus de se rendre l'un à l'autre le *debitum conjugale* chaque fois que l'un d'entre eux le demande légitimement; mais aucun n'est tenu à le demander, sinon « par accident », quand la charité à l'égard de l'autre conjoint l'exige. Voir art. ÉPOUX *(Devoirs des)* t. V, col. 382-383.

On peut se demander cependant si une obligation supérieure ne s'impose pas, du moins dans certains cas, à la volonté commune des deux époux. La question est actuelle, soit en raison des inquiétudes qu'elle fait naître dans les consciences, soit par suite de l'importance prise de nos jours, dans presque tous les domaines, par le facteur « population », soit enfin parce que certaines théories d'inspiration matérialiste lui apportent une solution outrée qui menace, çà et là, de se traduire en des textes de lois ou des décrets dictatoriaux. Voilà pourquoi des moralistes contemporains, comme le P. Gillet, J. Viollet, P. Méline, et des groupements, comme la *Ligue pour la vie* ou l'*Association du mariage chrétien*, s'en sont occupés. Nous l'étudierons ici brièvement en nous demandant : 1° s'il existe une obligation d'avoir des enfants; 2° quelles sont les limites de cette obligation.

1° *Existence de l'obligation.* — 1. *Le commandement divin.* — Auteur de la vie, Dieu veut qu'elle se conserve sur terre et se multiplie. La loi de propagation de l'espèce humaine se trouve énoncée dans les textes : *erunt duo in carne una*, Gen., II, 24; *crescite et multiplicamini et replete terram.* Gen., IX, 1. Le précepte de fécondité est donc un fait. On ne s'étonnera pas, en conséquence, de voir les auteurs bibliques considérer la fécondité comme une bénédiction de Dieu, Ps., CXII (Vulg.), 9; CXXVI, 3-5; CXXVII, 3-6, et la stérilité comme une malédiction. Osée, IX, 11-14. Mais peut-on en conclure que le commandement s'adresse en particulier à chaque membre de la communauté humaine? Évidemment non. Saint Paul, qui fait de la fécondité un moyen de salut, I Tim., II, 15, et veut que les jeunes veuves se remarient pour avoir des enfants, I Tim., V, 14, place néanmoins le célibat au-dessus du mariage et souhaite que les époux pratiquent la continence. I Cor., VII.

La tradition chrétienne, fondée sur cet enseignement de l'apôtre, est unanime à dire que le précepte

de la Genèse est adressé à nos premiers parents et en leur personne à l'humanité considérée dans son ensemble, mais non à chaque homme en particulier; il a donc un caractère général et collectif, non un caractère individuel. Pour la personne, le mariage est un droit, non un devoir; et il est loisible à chacun de garder la chasteté parfaite dans le célibat. Pour les époux, le mariage confère des droits relatifs à la procréation des enfants, mais il est loisible à tous deux de renoncer d'un commun accord à en user, même pour toujours. Le genre humain doit vivre par la volonté de ses membres, telle est la loi; mais cette loi n'engendre pour personne un devoir strict de se marier et d'avoir des enfants.

Exception est faite seulement pour Adam et Ève, que le commandement divin devait nécessairement atteindre pour ne pas être vain; puis pour Noé et sa race auxquels s'adresse spécialement le *crescite et multiplicamini* de Gen., IX, 1.

Mais, si l'ordre divin n'oblige personne à avoir des enfants, les circonstances ne peuvent-elles rendre obligatoire dans certains cas ce qui, sans elles, demeurerait libre?

2. *Le devoir social.* — Le devoir social est essentiellement fonction des besoins de la société, lesquels varient selon les circonstances. On conçoit donc qu'il faille tenir compte de celles-ci, lorsqu'il s'agit d'édicter des lois morales.

Saint Augustin explique par elles le précepte du *crescite et multiplicamini* donné à Noé et à ses descendants. Avant Jésus-Christ, dit-il, la procréation de nombreux enfants était nécessaire; les patriarches reçurent mission d'accroître le peuple de Dieu : en multipliant leur famille, ils préparaient l'avènement du Messie. Mais ce qui était alors nécessaire, poursuit-il, ne l'est plus après Jésus-Christ; la mission qui l'emporte sur toutes les autres n'est pas désormais de donner des enfants au peuple juif, mais de régénérer spirituellement les enfants qui naissent au sein de toutes les nations. C'est pourquoi, selon lui, le précepte d'engendrer n'oblige plus.

Telle est aussi, semble-t-il, l'idée de saint Paul. Si l'Apôtre des gentils déclare aux Corinthiens, I Cor., VII, que « celui qui ne marie pas sa fille fait mieux », ỷ. 38, et souhaite « que ceux qui ont pris femme soient comme s'ils n'en avaient point », ỷ. 29, c'est qu'il juge préférable pour la diffusion de l'Évangile que les chrétiens, encore peu nombreux, se livrent à une vie de sainteté et d'apostolat au milieu de la société païenne, plutôt que d'aller au-devant des préoccupations et des soucis des choses de ce monde.

Or, aujourd'hui, en bien des régions, au Canada par exemple, les progrès numériques du catholicisme sont dus pour une très large part à la fécondité des familles catholiques. Ce même progrès numérique est d'ailleurs de nature, en tout pays de suffrage universel, à préparer et à assurer à l'Église les conditions de vie et de liberté les plus favorables à l'exercice de sa divine mission. C'est donc, pour le fidèle, un excellent moyen de rendre service à la société religieuse, à laquelle il doit tant, que d'avoir des enfants; et l'on peut concevoir que cette forme de service s'impose à telle ou telle conscience individuelle comme un devoir. A plus forte raison ce devoir se préciserait-il, dans le cas extrême d'une apostasie ou d'une extinction presque générale de la masse des croyants, accompagnée d'un tel déchaînement des passions antireligieuses dans le monde entier que toute tentative d'apostolat serait vouée à l'échec; car que faire en pareilles circonstances pour assurer la pérennité de l'Église, sinon procréer des enfants qui entretiendraient le flambeau de la foi en attendant des jours meilleurs? L'exercice de la chasteté parfaite demeurerait objectivement supérieur à celui de l'acte procréateur; mais il pourrait être du devoir des jeunes gens de sacrifier leurs aspirations personnelles au profit de la communauté, comme il est parfois de leur devoir de renoncer à une vocation religieuse pour s'acquitter de graves obligations familiales.

Des considérations de ce genre s'appliquent mieux encore à la société civile, qui n'a pas pour elle des promesses d'éternité. D'elle aussi, l'individu et la famille reçoivent des services: envers elle aussi, ils ont des devoirs et qui peuvent aller jusqu'au sacrifice de la vie. Voir art. PATRIE (*Piété envers la*). Or, il peut se faire que le bien social, la conservation et le développement légitime de la patrie ne soient possibles que par un relèvement de la natalité. Il sera alors, semble-t-il, du devoir de la plupart des jeunes gens de songer au mariage, et du devoir des époux de se multiplier. P. Méline, *Morale familiale*, p. 115. C'est en ce sens que le P. Gillet, après avoir dit aux époux qu'ils n'ont pas le droit, dans leurs relations conjugales, de détourner volontairement la nature de l'accomplissement de ses fins créatrices, ajoute : « C'est aussi la seule manière de remplir *votre devoir de citoyen*, de membre d'une société à qui, après Dieu, vous devez tout, et qui a le droit d'exiger de vous, en retour, que vous lui donniez les enfants dont elle a besoin. »

Ce n'est pas seulement là un devoir de piété, d'amour, de convenance, d'équité, mais un devoir de justice. Quand une société est menacée de périr faute d'enfants, renoncer à en avoir, par égoïsme, serait « une criante injustice sociale ». P. Gillet, P. Méline.

Il n'en reste pas moins vrai que l'État, quelque intérêt qu'il puisse y avoir, ne saurait intervenir en ces matières pour réclamer son dû sous peine de sanctions : la société conjugale reste une société volontaire, et elle est antérieure à la société civile; elle « ne relève, dans la délicate affaire de la vie à répandre, que du commandement divin interprété par la conscience des parents », (Mgr Julien). L'État ne peut amener un accroissement de la vie selon ses besoins que par des mesures indirectes destinées à faciliter ou à favoriser le mariage et à alléger les charges de la famille. Quant à l'Église, elle pourvoit à la fois au double danger de la dépopulation et de la surpopulation en imposant à ses fidèles le respect du droit naturel en matière de rapports conjugaux, et en maintenant sa doctrine de l'excellence du célibat et de la chasteté parfaite dans le mariage, en vue de fins supérieures.

2° *Étendue de l'obligation.* — Dans quelle mesure le devoir de procurer des enfants à la société s'impose-t-il? Combien d'enfants les époux doivent-ils faire naître? Théoriquement, cela dépend des besoins de la société à chaque moment de son existence; mais, en pratique, pareille détermination ne serait pas seulement délicate à établir, elle serait facilement injuste dans sa généralité, car la situation physique, morale et économique des familles est très variable. Certains moralistes n'hésitent pas cependant à fixer un chiffre type : le P. Gillet réclame trois enfants comme un minimum dû en justice.

Beaucoup d'autres se refusent à mesurer le devoir aux besoins de la société. L'abbé Viollet, s'appuyant sur ce principe que l'union conjugale a pour but essentiel et primordial la procréation des enfants, en tire ce corollaire que « les conjoints sont tenus de procréer le plus grand nombre possible d'enfants et n'ont le droit de réduire ce nombre que pour des motifs très graves ». *L'éducation de la pureté*, p. 13. D'autres vont plus loin encore et condamnent toute restriction volontaire à la natalité; ainsi, la *Ligue pour la vie*, avec Paul Bureau. Il y a là, croyons-nous, une exagération; s'il ne faut pas sous-estimer la procréation et, par un reste de manichéisme, la regarder comme sim-

plement tolérée par l'Église, il ne faut pas non plus la surestimer et vouloir faire du catholicisme, selon l'expression de P. Méline, « une force populatrice de soi » : au-dessus de l'accroissement numérique de l'humanité, l'Église a toujours placé et placera toujours son accroissement spirituel. Il est bon, d'ailleurs, que l'acte procréateur n'émane pas du seul instinct ou de la passion, mais qu'il soit régi, comme les autres actes humains, par la raison.

II. Devoirs généraux des parents a l'égard de leurs enfants : les aimer, les éduquer. — 1° *Les parents doivent aimer leurs enfants.* — 1. *Existence de l'obligation.* — La loi d'amour est de droit naturel; elle se manifeste dans l'instinct. On sait les soins vigilants dont les animaux entourent leurs petits : ils travaillent à les abriter, veillent sur eux, leur procurent la nourriture qui leur est nécessaire, les défendent au besoin et les initient souvent à la vie en leur apprenant à se passer d'eux.

Le même instinct existe dans le genre humain : il se manifeste déjà par anticipation dans la jeune fille par le besoin de se dévouer et chez le jeune homme par celui de protéger; mais il acquiert sa pleine intensité chez le père et la mère, à tel point que ceux qui en sont dépourvus sont considérés comme des monstres. La raison de cet instinct est claire : les petits sont faibles, incapables de se suffire, pour un temps plus ou moins long, et cela est vrai surtout dans le genre humain : l'enfant a besoin de soins vigilants et d'amour pour vivre et se développer normalement; d'autre part, les petits sont quelque chose de leurs ascendants : l'amour de leurs enfants, leur chair et leur sang, destinés à les perpétuer est, chez les parents qui se survivent en eux, une forme de l'instinct de conservation. L'instinct qui porte les générateurs à aimer leur progéniture, étant naturel, est voulu par Dieu.

Simple loi de l'être pour l'animal, inscrite dans sa nature et réalisée par ses réflexes, l'amour devient pour l'homme un devoir qui s'impose à sa volonté libre. Utiliser ses facultés supérieures pour étouffer l'instinct paternel ou maternel et se soustraire aux obligations qu'il entraîne serait, de la part de l'homme, un crime contre nature. Mais l'homme ne doit pas se borner à respecter en lui la loi d'amour, ni même à mettre au service de l'instinct ses facultés propres : il doit plutôt suivre les indications de la nature en disciplinant en lui-même les énergies instinctives pour les mettre au service d'un amour humain, c'est-à-dire volontaire et intelligent.

C'est ce que les moralistes expriment en disant que l'amour des parents pour leurs enfants doit être : *a) vrai* et *interne*, c'est-à-dire personnel, inscrit dans le cœur; *b) bien ordonné*, c'est-à-dire intelligent et raisonnable dans toutes ses manifestations; *c) généreux*, c'est-à-dire volontairement dévoué et prêt au sacrifice. Telle est la loi. Voilà pourquoi l'amour paternel et maternel, qui sont seulement des faits chez l'animal, relèvent chez l'homme de la vertu; et pourquoi, par contre, c'est pour celui-ci un péché de ne pas aimer ses enfants, à plus forte raison de les haïr.

La vertu qui est ici en cause n'est pas seulement la charité, qui règle les rapports des individus entre eux et doit s'étendre à tous les hommes. La famille est, dans l'humanité, une unité à part; les liens matériels si intimes et si particuliers qui unissent ses membres créent des devoirs uniques en leur genre, qu'on appelle devoirs de famille, et la vertu qui en règle l'exercice ne s'identifie avec aucune autre : c'est la piété, dont saint Thomas fait une des parties potentielles de la justice. L'amour des parents pour leurs enfants relève de cette vertu.

2. *Ce qu'elle comprend.* — Sans entrer ici dans le détail des obligations qu'implique l'amour des parents pour leurs enfants, disons seulement qu'elles peuvent se grouper sous trois chefs : les parents doivent vouloir du bien à leurs enfants, ils doivent leur faire du bien, ils doivent écarter d'eux le mal. En d'autres termes, ils leur doivent un amour spécial de bienveillance et de bienfaisance, celui-ci comportant un aspect positif, le bien à faire, et un aspect négatif, le mal à écarter.

Sont, par conséquent, péchés des parents tous les actes contraires à ces devoirs et toutes les omissions à la fois volontaires et injustifiées.

3. *Son étendue.* — La loi d'amour est générale; elle s'étend à tous les enfants et demeure toujours, parce qu'elle résulte du fait de la paternité et de la maternité, et non du besoin ou du mérite personnel de l'enfant. Les parents doivent aimer leurs enfants indépendamment de leurs qualités physiques, intellectuelles ou morales et malgré leurs défauts; ils doivent les aimer en tant qu'ils sont leurs enfants et parce qu'ils le sont. A ce titre, ils leur doivent à tous un amour égal, même à ceux qui sont nés hors du mariage.

Mais il s'agit là d'un amour de volonté, d'une disposition à leur vouloir et à leur faire également du bien, ainsi qu'à écarter également d'eux le mal. Pareil amour n'empêche pas les parents d'aimer en tel enfant certaines qualités et en tel autre certaines autres qualités; il ne s'oppose pas aux préférences intimes qu'ils peuvent éprouver pour le caractère et le naturel de l'un plutôt que pour ceux de l'autre; il ne saurait leur défendre de trouver en celui-ci plus de qualités qu'en celui-là et, en conséquence, de le trouver plus aimable.

D'autre part, vouloir également du bien n'implique pas qu'ils veuillent à tous les mêmes biens; mieux vaut, au contraire, que, dans leurs desseins bienveillants, ils tiennent compte des dons de chacun. Faire également du bien n'implique pas qu'ils le fassent à tous de la même manière; ils ont à tenir compte, en effet, du tempérament et des dispositions particulières de chacun. Enfin, écarter également le mal ne signifie pas prendre à l'égard de tous des mesures identiques, puisque la diversité de leurs défauts et la variété des dangers auxquels ils peuvent être exposés requièrent, au contraire, une grande diversité dans les interventions.

2° *Les parents doivent entretenir et éduquer leurs enfants, c'est-à-dire travailler au développement progressif et harmonieux de tout leur être pour en faire des hommes et des chrétiens.* — 1. *L'obligation.* — De par le droit naturel, l'éducation des enfants est un droit et un devoir de la famille. « La nature, écrit saint Thomas, ne vise pas seulement à la génération de l'enfant, mais aussi à son développement et à son progrès, pour l'amener à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à l'état de vertu. » *Sum. theol.*, III^{a}, q. XLI, a. 1; et le même docteur ajoute : « Le père est le principe de la génération, de l'éducation et de la discipline, et de tout ce qui se rapporte au perfectionnement de la vie humaine. » II^{a}-II^{æ}, q. CII, a. 1; « le fils est par nature quelque chose du père... il s'ensuit que, de droit naturel, le fils, avant l'âge de la raison, est sous la garde de son père. Ce serait donc aller contre la justice naturelle, si l'enfant, avant l'usage de la raison, était soustrait aux soins de ses parents, ou si l'on disposait de lui en quelque façon contre leur volonté. » II^{a}-II^{æ}, q. X, a. 12.

Cette doctrine de saint Thomas a passé non seulement dans les thèses de tous les théologiens, mais dans l'enseignement pontifical. Nous n'avons pas à rappeler ici comment elle a été battue en brèche, de nos jours surtout, et comment elle ne cesse de l'être, soit par les théories communistes et socialistes énergiquement condamnées par Pie IX (encyclique *Quanta cura*,

8 déc. 1864, Denzinger-Bannwart, n. 1694), soit par les entreprises toujours plus audacieuses de la société civile. En défendant les droits de la famille, les papes ont du même coup rappelé ses devoirs. « Les fils sont quelque chose du père, comme une extension de la personne paternelle..., dit Léon XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891, donc le pouvoir du père est de telle nature qu'il ne peut être ni supprimé, ni absorbé par l'État, parce qu'il a avec la vie elle-même un privilège commun. » Pie XI, dans l'encyclique *Rappresentanti in terra*, 31 déc. 1929, parle de « la famille instituée immédiatement par Dieu pour sa fin propre, qui est la procréation et l'éducation des enfants », et, après avoir reproduit le texte de saint Thomas sur le père, principe de l'éducation comme de la génération, il ajoute : « La famille reçoit donc immédiatement du Créateur la mission et conséquemment le droit de donner l'éducation à l'enfant... » Le droit est donc fondé sur le devoir; et c'est pour cela qu'il est inaliénable. Cf. Léon XIII, encyclique *Officio sanctissimo*, 22 déc. 1887.

2. *Sa gravité.* — Faut-il, après cela, souligner la gravité de l'obligation qu'ont les parents d'éduquer leurs enfants? Issue du droit naturel, elle est grave *ex genere suo*. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 336; Noldin, n. 293. Le *Codex juris canonici* l'impose même comme très grave : *Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem... pro viribus curandi*, can. 1113. C'est aussi l'expression qu'emploie Pie XI quand, dans l'encyclique *Rappresentanti in terra*, après avoir déploré la décadence lamentable de l'éducation familiale à notre époque, il conjure les pasteurs des âmes de tout mettre en œuvre pour rappeler aux parents leurs « très graves obligations ».

En raison de la gravité de ce devoir, « il ne serait pas permis, écrit saint Thomas, à quelqu'un qui aurait des enfants, d'entrer en religion, sans se soucier aucunement de la charge qui lui incombe, c'est-à-dire sans avoir pourvu, d'une façon ou d'une autre, à leur éducation ». *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIX, a. 6.

Le *Codex juris canonici*, can. 542, § 2, déclare de même illicite l'admission, dans un ordre religieux, des parents dont les soins sont encore nécessaires à leurs enfants pour les élever ou les éduquer : *parentes quorum opera sit ad liberos alendos vel educandos necessaria ;* il prévoit même des peines contre les supérieurs qui admettraient ces parents au noviciat : *Superiores religiosi qui candidatum non idoneum contra præscriptum can. 542... ad novitiatum receperint... pro gravitate culpæ puniantur, non exclusa officii privatione.* Can. 2411.

Les raisons qui fondent le devoir d'entretenir et d'éduquer les enfants sont assez générales pour entraîner une obligation, même dans le cas de naissance illégitime.

Au cas où les parents feraient défaut, l'obligation incomberait, de par le droit naturel, aux ascendants, c'est-à-dire aux grands-parents; et, dans l'état actuel de nos mœurs, d'abord du côté paternel, puis du côté maternel.

3. *Étendue de l'obligation.* — Le devoir d'éduquer les enfants n'est pleinement réalisé qu'en assurant leur développement harmonieux dans tous les domaines : physique, intellectuel, moral et religieux. Les éducateurs ne doivent donc pas avoir en vue principalement leur intérêt personnel, encore qu'ils soient les premiers à profiter de la bonne éducation qu'ils donnent; ils doivent, au contraire, se mettre au service des enfants et viser à faire d'eux des hommes et des chrétiens.

Ils formeront des hommes, s'ils préparent les enfants, qui normalement sont appelés à leur survivre, à mener sans eux leur vie terrestre, en se rapprochant autant que possible de l'idéal humain qui est inscrit dans leur nature. Mais, puisque cette vie, nécessairement transitoire, n'est elle-même qu'un moyen, ils doivent enseigner à l'enfant « ce qu'il doit être pour atteindre la fin sublime en vue de laquelle il a été créé »; et l'on peut dire, avec Pie XI, encyclique *Rappresentanti in terra*, qu' « il ne peut y avoir de véritable éducation qui ne soit tout entière dirigée vers cette fin dernière ». Léon XIII affirmait de même, encyclique *Sapientiæ christianæ*, 10 janv. 1890 : « De par la nature, les parents ont le droit de former leurs enfants, mais ils ont de plus le devoir de mettre leur instruction et leur éducation en parfait accord avec la fin pour laquelle ils les ont reçus par un bienfait de Dieu. » Les parents doivent donc, pour remplir parfaitement tout leur devoir, donner à leurs enfants une éducation chrétienne.

L'étendue de leur obligation est clairement signifiée par le canon 1113 du *Codex juris canonici : Parentes gravissima obligatione tenentur prolis educationem tum religiosam et moralem, tum physicam et civilem pro viribus curandi, et etiam temporali eorum bono providendi.*

3° *Les parents doivent se préparer à l'accomplissement de ces devoirs.* — L'existence d'un devoir, surtout d'un devoir d'état, entraîne une obligation subsidiaire, qui est de se préparer à le bien remplir. Pour aimer et éduquer leurs enfants comme il faut, les parents doivent :

1. Bien comprendre ce qu'est l'enfant, soit en lui-même, soit par rapport à eux. En lui-même, l'enfant n'est pas seulement « quelque chose d'eux », leur chair et leur sang; il est une créature que Dieu aime et estime; il est en outre, après son baptême, doué d'une vie surnaturelle qui doit le conduire au ciel. Pour ces deux raisons, il faut l'estimer, l'aimer, le respecter et le mettre à même de prendre son essor. Par rapport à ses parents, il n'est pas seulement une source possible de joies et d'honneur, mais un dépôt dont ils auront à rendre compte à Dieu, un champ de travail et une source de mérites. Le père et la mère, auxiliaires de Dieu dans l'œuvre de la génération, sont destinés par lui à être la providence terrestre de leurs enfants; c'est en s'acquittant de leur mieux de cette mission qu'ils se sanctifieront et feront leur salut.

2. S'armer de toutes les ressources humaines susceptibles de leur faciliter la tâche. La puériculture, la psychologie de l'enfant et de l'adolescent, la science de l'éducation peuvent leur être d'un grand secours. Que les parents cherchent dans ces diverses disciplines des lumières, des règles de conduite, des conseils : qu'ils utilisent pour cela la conversation et la lecture, sans négliger d'enrichir leurs connaissances par l'observation et l'expérience personnelles. D'excellents livres sont faits spécialement pour eux, qu'ils se procurent l'un ou l'autre; des sociétés ont été créées pour les aider, qu'ils n'hésitent pas à recourir à leurs services, et s'inscrivent par exemple à l'*Association du mariage chrétien.*

3. S'appuyer sur la grâce. L'œuvre que les parents ont à accomplir est en quelque sorte divine; ce n'est pas trop, pour s'en bien acquitter, de toutes les ressources de la vie spirituelle. La prière leur donnera l'intelligence surnaturelle des besoins les plus profonds de leurs enfants et des moyens de les satisfaire; elle créera en eux l'inébranlable confiance qui assure la continuité des efforts et la joie au travail; elle leur obtiendra le secours et la bénédiction du Tout-Puissant, gage assuré du succès.

4° *Les parents doivent traiter leurs enfants à la fois avec autorité et affection.* — 1. *Avec autorité.* — Le mot *auctoritas* vient de *auctor*. Au sens plein du mot, l'autorité appartient à Dieu, auteur de toutes choses. Ici-bas, toute autorité vient de lui et l'homme n'y a droit que s'il l'a reçue de lui. Or, en faisant participer les

parents à son action créatrice, Dieu leur a communiqué l'autorité sur les enfants dont ils sont avec lui les auteurs. De droit naturel, l'autorité sur les enfants revient donc aux parents; et elle ne peut appartenir à d'autres que par délégation de ceux-ci ou de Dieu.

Cette autorité, qui est un droit, est aussi un devoir. Les parents ne l'ayant pas reçue pour eux-mêmes, ils ne peuvent y renoncer; ils doivent l'exercer, en raison même de sa nécessité. Les enfants ne peuvent être ni préservés, ni formés s'ils sont rebelles à l'action des parents; pour qu'ils subissent leur influence, il faut qu'elle s'exerce avec force et qu'ils soient disposés à s'en laisser pénétrer. Or, la force du commandement est en raison directe de l'autorité, et la docilité est fille du respect inspiré lui-même par l'autorité. C'est pourquoi Mgr Dupanloup disait de l'autorité qu'elle est la chose fondamentale dans l'éducation. *De l'éducation*, t. I, p. 1. Les parents doivent donc user de leur autorité.

Ils doivent aussi savoir la faire accepter. Pour y arriver, ils affirmeront de bonne heure leur autorité et l'imposeront, afin de donner à l'enfant des habitudes de dépendance et d'obéissance; ils l'appuieront sur l'autorité suprême de Dieu, dont ils se montreront toujours respectueux, soit dans leur langage, soit dans leur conduite; ils l'exerceront de façon raisonnable, c'est-à-dire avec calme, fermeté et réflexion, sans la mettre jamais au service de l'égoïsme ou de la passion; enfin ils en useront à bon escient, évitant de la gâcher par des interventions incessantes ou incohérentes, et avec le souci de laisser à l'enfant une juste liberté qui lui permettra de développer sa propre personnalité.

2. *Avec affection.* — L'amour des enfants est nécessaire chez les parents pour les aider à s'acquitter de leurs autres devoirs. Lui seul peut inspirer et soutenir le dévouement de tous les instants que requiert l'œuvre de l'éducation; lui seul peut donner la claire intelligence du petit être qu'il s'agit de connaître et de comprendre, dans ses qualités comme dans ses défauts, pour le bien former; lui seul peut tempérer utilement la rudesse de l'autorité et donner la délicatesse de touche qui permet les interventions utiles et opportunes.

Mais il ne suffit pas que l'amour paternel et maternel existe chez les parents; il faut que les enfants le sentent. Une atmosphère d'affectueuse sympathie favorise le développement et l'épanouissement de leurs facultés naturelles, comme l'air et la lumière favorisent celui de la vie physique: elle dispose, en outre, les enfants à supporter sans aigreur des interventions souvent pénibles pour leur amour-propre, à les accepter avec confiance, à les mettre à profit avec courage.

III. Devoirs spéciaux des parents envers leurs enfants. — Les devoirs généraux dont nous avons parlé se précisent pratiquement et se déterminent en devoirs spéciaux, dont certains concernent le corps de l'enfant, d'autres son âme, d'autres enfin son établissement.

1° *Devoirs relatifs au corps.* — 1. En règle générale, les parents sont tenus de procurer à l'enfant tout ce qui est *nécessaire pour la conservation de sa vie et de sa santé*, et d'écarter de lui tout ce qui pourrait nuire à l'une ou à l'autre. Ce devoir commence dès le moment de la conception, peut-être même avant, et dure jusqu'au jour où l'enfant est capable de se suffire à lui-même. Il ne s'imposerait plus tard et jusqu'à la mort que si, pour une raison ou pour une autre, l'enfant était tombé dans l'absolu dénuement.

Avant la naissance, les parents doivent éviter, non seulement toute manœuvre abortive qui ferait d'eux directement des criminels, mais encore tout ce qui peut indirectement amener la mort de l'enfant ou sa naissance avant terme, dans des conditions de viabilité très diminuées; ainsi les fatigues excessives, les longues courses en auto, l'abus des boissons alcooliques. Ils doivent éviter même tout ce qui peut agir de façon délétère sur le sang ou le système nerveux de l'enfant et nuire par là au bon équilibre de son tempérament; ainsi, les excès dans le boire ou le manger, le défaut de sommeil, une vie trop agitée. A ces devoirs négatifs s'en ajoutent d'autres, positifs, pour la future mère : prendre une nourriture saine et fortifiante, s'assurer un repos suffisant, se donner un exercice modéré, etc. Les sages prescriptions de l'hygiène et de la médecine deviennent pour elle affaire de conscience et même de justice, car elle n'est pas seule en cause et l'enfant qu'elle porte a des droits.

Après la naissance, les parents doivent fournir à l'enfant l'habitation, la nourriture, le vêtement, l'exercice qui lui sont nécessaires, et cela dans des conditions d'hygiène suffisantes pour lui procurer la santé. C'est là un devoir envers le corps, et donc indépendant de la valeur intellectuelle ou morale de l'enfant. Il est fondé sur ce que les parents doivent, autant que possible, rendre leurs enfants physiquement capables, non seulement de vivre, mais de se subvenir plus tard à eux-mêmes, de créer et d'élever à leur tour une famille. Il est fondé, en outre, sur l'incontestable importance de la santé, au point de vue psychologique et moral. On sait, en effet, que la santé est source de joie, d'épanouissement pour l'âme, de générosité, et qu'elle dispose ainsi à la vertu. L'enfant qui souffre est, au contraire, morne, triste, sombre, il devient facilement susceptible, exigeant, égoïste; d'autre part, en raison même de son état de santé on sera amené à le contrarier le moins possible, on n'osera guère réprimer en lui les penchants mauvais, on suivra ses caprices; ainsi, indirectement, la mauvaise santé dispose au vice.

2. *Il est donc défendu aux parents d'abandonner leurs enfants.* — Un tel abandon constitue une faute grave à un double point de vue, négatif et positif. D'abord, il implique une renonciation de principe totale à l'accomplissement d'une série de devoirs, c'est donc un grave péché d'omission. Puis, il expose l'enfant à de sérieux dangers, pour sa vie parfois, en raison des conditions même de l'abandon, pour son éducation souvent, puisqu'il est privé de l'atmosphère où normalement elle doit se faire, pour sa réputation toujours, car l'enfant trouvé sera suspecté, non seulement de naissance illégitime, mais de tares physiques ou morales, parce qu'on ignore ses ascendants et son hérédité.

Les principes généraux de la morale permettent cependant d'admettre des circonstances atténuantes et même des excuses : ce sont l'impossibilité physique due à une extrême pauvreté, et l'impossibilité morale résultant d'une crainte grave des parents pour leur vie ou leur réputation. La seule illégitimité de l'enfant constitue probablement, au jugement de saint Alphonse, un juste motif d'abandon. *Theol. mor.*, l. III, n. 3360. La question se pose, dans ces cas, de savoir à quoi restent obligés les parents.

Ils ont évidemment à prendre toutes précautions utiles pour obvier autant que possible aux dangers que nous venons de signaler. Afin de sauvegarder la santé et la vie de l'enfant, ils choisiront le lieu et le moment de l'abandon de telle sorte que l'enfant ne souffre ni de la faim, ni des intempéries et ne tarde pas à être trouvé. En vue de son éducation, ils veilleront à ce qu'il tombe en bonnes mains et soit recueilli si c'est possible, dans une maison religieuse ou un orphelinat catholique.

Ils ont en outre à compenser, dans la mesure du

possible, le dommage causé au prochain ou à la société par leur défaillance. Ils doivent donc indemniser le particulier à la charge duquel serait tombé leur enfant abandonné, ou l'institution qui ne pourrait entretenir l'enfant sans détourner de leur fin les biens qu'elle possède, par exemple un hospice dont tous les revenus sont destinés, de par la volonté des fondateurs, à secourir des vieillards.

Mais que penser du cas, très fréquent de nos jours, où l'enfant aurait été recueilli dans une maison d'enfants trouvés? Beaucoup de moralistes jugent probable qu'il n'y a pas alors de dommage et donc qu'il n'y a pas lieu à restitution, parce que les maisons de ce genre ont précisément pour but de sauvegarder la vie des enfants de familles pauvres et l'honneur des parents riches. Obliger ceux-ci à payer les dépenses d'entretien de leurs enfants abandonnés pour échapper à la honte serait, disent-ils, les forcer à se découvrir (S. Alphonse de Liguori, Noldin). D'autres estiment, au contraire, que ce raisonnement pèche par la base. Sans doute, pensent-ils, il y aurait danger pour les parents d'être découverts si leurs paiements devaient être périodiques et étaient mentionnés dans des registres de comptabilité; mais le danger devient chimérique, aujourd'hui surtout où il y a tant de moyens d'opérer des transferts d'argent, si les parents s'acquittent de leur dette par le versement anonyme d'un capital ou par des largesses faites de temps à autre de manière à fournir une compensation générale. Pour notre part, nous ne croyons pas qu'il y ait ici obligation en stricte justice quand les fondateurs et donateurs n'ont rien exigé formellement de la part de certains bénéficiaires de leur œuvre, mais qu'il y a obligation en vertu de l'équité, car il ne convient pas que des riches fassent entretenir leurs enfants par la charité et qu'ils diminuent ainsi des ressources qui pourraient être employées à étendre les bienfaits d'une institution. Le devoir des parents ne saurait d'ailleurs être modifié du fait de l'abandon, même légitime; sinon l'inconduite se trouverait favorisée et donc encouragée.

3. *La nourriture.* — *a)* Dans la première enfance, la mère est obligée de nourrir elle-même son enfant quand elle le peut *(per se tenetur)*. C'est en effet le vœu de la nature et par conséquent de Dieu; c'est l'intérêt de l'enfant et c'est celui de la mère.

En fait, les mammifères nourrissent leurs petits et la nature donne à la mère du lait aussi longtemps que son enfant en aura besoin; la fonction de nourrice est à ce point inséparable de la maternité que, pour avoir une autre nourrice, il faut chercher une autre mère. L'allaitement peut d'ailleurs être considéré comme un complément de la maternité; la mère qui nourrit achève de communiquer à son enfant son sang et sa chair. Tout cela indique assez le plan providentiel et trace nettement à la mère son devoir. D'autre part, le lait est la première nourriture qui convient à l'enfant, et le lait maternel est de beaucoup celui qui est le plus approprié à ses besoins, soit par sa composition chimique, soit par sa température normale, soit par la manière dont il est transmis sans risque de souillure. Enfin, la mère a intérêt à nourrir son enfant, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue psychologique. S'il faut en croire les médecins, il est imprudent pour elle de s'affranchir du devoir naturel de l'allaitement, et y renoncer équivaut souvent à mettre en péril sa propre santé. Au contraire, la mère qui nourrit trouve dans cette fonction d'indicibles joies; elle crée entre elle et son enfant des liens nouveaux qui entretiendront dans son cœur l'amour maternel, et dans celui de son enfant la reconnaissance.

Sur l'importance de cette obligation, beaucoup de médecins sont plus sévères que les théologiens : ils parlent d'un grave devoir, alors que les moralistes disent volontiers : *vix gravis dici potest* (Noldin) ou taxent seulement de faute vénielle une omission non justifiée (S. Alphonse). Les premiers ont sans doute raison, du point de vue physiologique, et à considérer les statistiques de la mortalité infantile. Les seconds ont peut-être fait parfois trop bon marché du vœu de la nature et admis trop facilement comme valables des excuses insuffisantes.

On allègue la plupart du temps la faiblesse, l'anémie de la mère. Mais les médecins sérieux affirment que l'allaitement, loin de les aggraver, contribue souvent à les faire rapidement disparaître. On allègue la défense faite par le médecin. Mais ne l'a-t-on pas souvent sollicitée, provoquée? On s'autorise même parfois de la simple coutume; on ne nourrit pas parce que « cela ne se fait pas » et qu'il est « bien porté » de ne pas le faire. Mais, si une coutume aussi déplorable peut engendrer la bonne foi, elle ne saurait supprimer la loi, car la nature ne cesse de protester contre elle. La *consuetudo apud familias nobiles vigens*, pour laquelle certains moralistes sont pleins d'indulgence, devrait au contraire attirer leurs foudres et les presser de remettre en lumière le devoir.

Toutes ces excuses avouées en cachent d'ailleurs souvent d'autres, inavouées celles-là parce qu'elles sont trop évidemment inavouables, par exemple la crainte d'une sujétion constante, pénible, que l'on juge intolérable; ou la crainte d'une diminution de beauté. On renonce à remplir un devoir aussi sacré que doux, parce qu'on ne veut renoncer à aucun plaisir mondain ni à aucune admiration. Pareil égoïsme et pareille lâcheté ne méritent que mépris.

Les seuls motifs qui dispensent réellement du devoir de l'allaitement sont l'impossibilité physique et l'impossibilité morale. Il arrive, exceptionnellement, qu'une mère n'ait pas de lait. Il arrive que l'ayant, elle ne peut cependant le donner sans exposer gravement sa santé ou celle de son enfant, par exemple parce qu'elle est atteinte d'une maladie de cœur ou de tuberculose. Force lui est alors de s'abstenir. Il en serait de même si elle devait, pour subvenir aux besoins de sa famille, se livrer à des travaux pénibles; mais le législateur ou à son défaut les œuvres sociales ont à intervenir pour remédier à une situation aussi anormale et pour rendre possible à la mère l'accomplissement de sa fonction de nourrice.

Quand une suppléance s'impose, les parents ont le grave devoir d'apporter tous leurs soins au choix de la nourrice (S. Alphonse), non seulement au point de vue de la santé, mais encore au point de vue du caractère et de la vertu, pour éviter que l'enfant n'ait à subir de mauvais traitements ou ne contracte des habitudes vicieuses. Pour les mêmes raisons, ils donneront leur préférence à une nourrice venant habiter chez eux. Quand, à défaut de nourrice, ils auront recours à l'allaitement artificiel, ils auront à s'inspirer des prescriptions de l'hygiène, en prenant les précautions indispensables soit dans le choix du lait, soit dans l'emploi des moyens d'ingestion.

b) Dans la suite, l'alimentation ne doit pas être laissée au hasard : la santé du corps et même celle de l'âme sont intéressées à ce que soient observés les principes dictés par l'expérience ou par la raison, que Fénelon ne dédaignait pas de rappeler, dans son *Traité de l'éducation des filles*.

Les aliments n'ont pas une valeur absolue; leur valeur pratique dépend de l'âge, du tempérament, de la santé. L'alimentation doit donc être progressive et adaptée. Elle doit être régulière quant au temps, quoique plus ou moins fréquente selon l'âge; cette régularité est favorable à la santé, car elle assure aux organes le repos nécessaire; elle n'est pas sans impor-

tance même au point de vue moral, par l'habitude qu'elle fait contracter, comme par la soumission qu'elle impose au corps et à ses instincts. Elle doit être enfin modérée, aussi bien par la quantité et la qualité des aliments que par la manière dont ils sont absorbés. Gorger l'enfant de nourriture, lui servir habituellement des mets trop raffinés, lui permettre de se jeter sur eux avec avidité, c'est à la fois nuire à sa santé et à son tempérament qui s'alourdira, et favoriser en lui le développement de toutes les tendances grossières qui se rattachent au péché capital de gourmandise. Voir art. GOURMANDISE, t. VI, col. 1520-1525.

4. *Le vêtement.* — Les parents auront compris leurs devoirs relatifs à la manière de vêtir leurs enfants quand ils seront persuadés que le vêtement ne doit pas être affaire de coquetterie ou de vanité, mais d'hygiène et de pudeur. Loin de suivre aveuglément des modes absurdes ou immorales, ils se laisseront guider, en même temps que par le bon goût, par la prudence et les conseils de la sagesse. Le vêtement qu'ils donneront à leurs enfants dès le berceau et pendant toute la période de la croissance sera donc assez léger pour ne pas être un fardeau et ne pas provoquer une transpiration débilitante; assez ample pour faciliter la circulation du sang, une respiration profonde, le développement normal de toutes les parties du corps, et les mouvements des membres; mais toujours suffisant pour prémunir contre les dangers de l'ordre physique ou de l'ordre moral.

5. *Les conditions générales d'hygiène.* — L'enfant a besoin d'air, de lumière, de sommeil, d'exercice et de délassement. Ces besoins engendrent chez les parents autant de devoirs.

Inutile d'insister sur l'air, la lumière et le sommeil, dont chacun reconnaît la nécessité. Il est cependant des parents qui n'en tiennent pas assez compte lorsqu'il s'agit pour eux de choisir une maison ou une chambre; il en est aussi qui oublient que l'air et la lumière n'exercent tous leurs effets bienfaisants qu'à la faveur d'une parfaite propreté corporelle, et que le sommeil, pour être pleinement réparateur, exige, outre des conditions physiques extérieures, un certain calme intérieur des nerfs, de l'imagination et de l'émotivité.

Les exercices et les jeux auxquels les petits se livrent si volontiers et souvent si bruyamment ne sont pas sans inconvénients pour les grandes personnes; mais, par le mouvement, le plaisir, la détente qu'ils procurent, ils sont nécessaires au corps et à l'âme. Les parents doivent donc les tolérer et même les encourager. « Laissez donc jouer les enfants », disait Fénelon; et que leurs jeux soient libres, exempts de contrainte, pour être joyeux; qu'ils soient en même temps simples, pour procurer une joie douce, modérée, exempte de passion. Les exercices aussi doivent être agréables pour constituer en même temps un délassement. Ceux que l'on pratique aujourd'hui, sous le nom de sports, réalisent généralement cette condition; mais à leur propos surtout il y a lieu d'éviter les excès. Si les parents ne veillaient et n'intervenaient, trop de jeunes verraient une fin là où il n'y a qu'un moyen, et se passionneraient pour le sport au point de compromettre gravement en se surmenant, une santé à laquelle, normalement, il devrait profiter.

2° *Devoirs relatifs à l'âme.* — 1. *Le but.* — En général, les parents sont tenus de procurer à l'enfant tout ce qui est nécessaire pour le développement de sa vie intellectuelle, morale et religieuse, en vue de lui préparer un avenir heureux ici-bas et dans l'autre vie.

Ils doivent meubler son esprit des connaissances qui lui seront nécessaires, en lui procurant une instruction suffisante; ils doivent surtout former son intelligence en lui apprenant à observer, à réfléchir, à juger, à raisonner; former son goût, et favoriser chez lui l'esprit d'invention. Ils doivent surveiller l'apparition en lui des tendances mauvaises pour les réprimer, développer sa volonté et ses puissances affectives, tout en les orientant vers le vrai, le beau et le bien, pour faire de lui un homme de caractère et d'idéal. Ils doivent élever son âme aux réalités supérieures, en lui faisant connaître la religion et en l'habituant à en vivre: à eux incombe en particulier, en même temps qu'au curé, le grave devoir de l'instruire progressivement des vérités dont la connaissance est nécessaire « de nécessité de moyen ou de précepte » pour le salut, comme l'enseignent les théologiens au traité *De fide.*

Mais ce ne sont pas là trois buts distincts et que l'on peut poursuivre l'un après l'autre : l'éducation intellectuelle ne doit pas être séparée de l'éducation morale, parce que « science sans conscience n'est que ruine de l'âme »: l'éducation intellectuelle et morale ne doit pas être séparée de l'éducation religieuse, parce que la vie chrétienne n'est pas un luxe, un complément qui viendrait se juxtaposer ou se superposer à la vie proprement humaine, mais qu'elle est cette vie même, spiritualisée, surnaturalisée. Le but qui s'impose aux parents est donc de former le « vrai chrétien » tel que le définit Pie XI, encyclique *Rappresentanti in terra :* « l'homme surnaturel qui pense, juge, agit avec constance et esprit de suite, suivant la droite raison éclairée par la lumière surnaturelle des exemples et de la doctrine du Christ ».

2. *Les moyens.* — *a) L'école et le catéchisme.* — Les parents sont très souvent incapables, faute de temps ou de compétence, de donner à l'enfant l'instruction dont il a besoin. Pour ne pas laisser son esprit inculte et pour lui permettre d'affronter, plus tard, dans de bonnes conditions, les difficultés de la vie, ils ont pratiquement le devoir de l'envoyer à l'école.

Ils gardent, cependant, la responsabilité du choix des maîtres, ainsi que le devoir de contrôler et de compléter ou faire compléter leur enseignement. L'école est, en effet, par nature « une institution auxiliaire et complémentaire de la famille » (Pie XI). Pour le bien de l'enfant, elle doit éviter de se mettre en contradiction avec la famille, et même s'harmoniser positivement avec elle; sinon elle ferait œuvre de contre-éducation. Voir art. ÉCOLE, t. IV, col. 2082. Voilà pourquoi l'école neutre ou laïque, de laquelle est exclue la religion, ne convient pas à l'enfant chrétien. Les papes Pie IX, Léon XIII et Pie X, l'ont déclaré en de multiples documents dont il suffira de rappeler ici les principaux : Pie IX, lettre *Quum non sine*, 14 juillet 1864; *Syllabus*, prop. 48, Denzinger-Bannwart, n. 1748; Léon XIII, encyclique *Nobilissima Gallorum gens*, 8 fév. 1884; encyclique *Militantis Ecclesiæ*, 1er août 1897; Pie X, encyclique *Pascendi*, 8 sept. 1907; *motu proprio : Sacrorum antistitum*, 1er sept. 1910. Conformément à cette doctrine, le *Codex juris canonici* fait défense aux enfants catholiques de fréquenter des écoles non catholiques, neutres ou mixtes : *Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quæ nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent.* Can. 1374.

Pie XI, encyclique *Rappresentanti in terra*, renouvelle et confirme les déclarations de ses prédécesseurs et les prescriptions canoniques. Il précise qu'il ne peut même pas être question d'admettre pour les catholiques « cette école mixte où l'instruction religieuse étant donnée à part aux élèves catholiques, ceux-ci reçoivent tous les autres enseignements de maîtres non catholiques, en commun avec les élèves non catholiques ». La raison en est que la religion doit être le fondement et le couronnement de tout l'enseignement et que, comme l'enseigne Léon XIII, encyclique *Militantis Ecclesiæ*, il est indispensable non

seulement que la religion soit enseignée à certaines heures, mais que « tout le reste de la formation soit imprégné de piété chrétienne ». Les parents ont donc le devoir de ne confier leurs enfants qu'à des écoles catholiques; ainsi pourra être réalisé plus facilement le programme fixé par le canon 1372 : *Fideles omnes ita sunt a pueritia instituendi ut non solum nihil eis tradatur quod catholicæ religioni morumque honestati adversetur, sed præcipuum institutio religiosa ac moralis locum obtineat.*

En fait, cependant, il n'est pas toujours facile, ni même possible aux parents de se conformer à cette loi, soit parce qu'aucune école catholique n'est à leur disposition, soit parce qu'ils ne sont pas libres d'y envoyer leurs enfants, soit parce qu'elle est insuffisante pour les fins qu'ils sont en droit de poursuivre. D'autre part, le danger auquel sont exposés les enfants en fréquentant des écoles non catholiques peut être plus ou moins grand et plus ou moins prochain. On conçoit donc que l'envoi des enfants dans des écoles non catholiques, neutres ou mixtes, puisse parfois être toléré. Il ne peut l'être, déclare le Code, qu'au jugement de l'Ordinaire, et moyennant certaines précautions déterminées par lui : *solius autem Ordinarii loci est decernere... in quibus rerum adjunctis et quibus adhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eæ scholæ celebrentur.* Can. 1374. Cette prescription aussi a été renouvelée par Pie XI, encyclique *Rappresentanti.*

D'après les règles générales de la morale, l'autorisation sera donnée d'autant plus difficilement et les précautions exigées seront d'autant plus strictes que le danger de perversion sera plus grand. La nature de ces précautions ressort de celle du péril auquel il s'agit de parer. Ce seront, par exemple, un complément d'instruction ou d'éducation donné dans l'école même, ou hors de l'école, dans les catéchismes ou les cercles d'études religieuses; un contrôle assidu des livres employés ou des cours professés; une réfutation sérieuse des erreurs ou des fausses maximes qui viendraient à être enseignées. Le Saint-Siège lui-même a montré la voie à suivre, dans les décrets par lesquels il a déclaré que désormais les étudiants catholiques anglais pourraient fréquenter les universités d'Oxford et de Cambridge. Saint-Office, 26 mars 1895; Congrégation de la Propagande, 17 avril 1895. En France, des organismes sont nés, qui peuvent être d'un grand secours aux familles : les externats de lycéens, tenus par des prêtres, et les associations catholiques de parents d'élèves.

Il va sans dire qu'en aucun cas les parents ne pourraient envoyer leur enfant dans des écoles où seraient directement et irrémédiablement menacée sa foi ou sa vertu; et que, s'ils le faisaient, l'enfant aurait le devoir de leur désobéir. Voir ÉCOLE.

b) L'action individuelle. — L'instruction peut se donner collectivement dans les écoles. L'éducation morale et religieuse est beaucoup plus œuvre d'action individuelle; c'est pourquoi elle revient presque exclusivement à la famille. En tous cas, elle ne peut guère se réaliser parfaitement en dehors de celle-ci. Les moyens qui sont à la disposition des parents pour exercer cette action sont d'ailleurs multiples.

a. La correction. — L'enfant a des défauts que souvent il ignore. C'est à ses parents de les lui signaler et de les réprimer avec fermeté, dès le plus jeune âge, en se souvenant qu'ils trouvent parfois un terrain favorable dans certaines dispositions physiologiques, et qu'il y a, par suite, une « thérapeutique des péchés capitaux ». Négliger habituellement de corriger l'enfant n'est pas seulement faiblesse de la part des parents, mais grave manquement à leur devoir. « Celui qui ménage la verge hait son fils, mais celui qui l'aime le corrige de bonne heure. » Prov., XIII, 24. « N'épargne pas la correction à l'enfant; si tu le frappes de la verge, il ne mourra point. Tu le frappes avec la verge, et tu délivres son âme du schéol. » Prov., XXIII, 13-14.

Mais la correction, pour être efficace, ne doit pas être trop dure. A mesure que l'enfant grandira, on fera davantage appel à sa conscience et on l'amènera, par persuasion, à désirer et à vouloir lui-même la correction de ses défauts. Le programme a été tracé par saint Paul, quand il a écrit aux Éphésiens : « Pères, n'exaspérez pas vos enfants, mais élevez-les en les corrigeant et les avertissant selon le Seigneur », VI, 4.

b. La persuasion. — L'âme de l'enfant est comme une cire molle; elle subit facilement l'empreinte de quiconque la traite avec bonté. Elle est généreuse; elle suit volontiers les appels qui tendent à l'élever. Aux parents de lui tracer la voie par des indications précises données au bon moment, de l'y engager par des conseils, de la soutenir dans ses efforts par des encouragements appropriés.

c. L'exemple. — L'instinct d'imitation est particulièrement développé chez l'enfant et chez l'adolescent. L'exemple les entraîne facilement vers le bien ou vers le mal. Les parents doivent donc agir eux-mêmes selon les leçons qu'ils donnent. Vivre conformément à la morale et à la religion, pratiquer en toutes circonstances les vertus de véracité, de justice, de charité, de piété, savoir unir l'énergie à la patience, la fermeté à la douceur est pour eux un moyen « meilleur et plus efficace que tous les autres » (Léon XIII, encyclique *Inscrutabili*, 21 avril 1878), de créer chez leurs enfants des habitudes de soumission à Dieu, de droiture dans la conduite et les paroles, de possession de soi, de dévouement au devoir : *Longum iter per præcepta, breve et efficax per exempla.* Au contraire, les exemples mauvais, surtout quand ils viennent des parents et sont fréquemment répétés, ne peuvent que fournir à l'enfant des occasions de pécher, jeter le trouble dans son âme et peu à peu le pervertir; ils sont toujours une faute, et qui peut devenir très grave.

Il ne suffit pas que les parents donnent le bon exemple, ils doivent veiller à ce que l'enfant en soit entouré et n'en reçoive pas d'autres. Leur vigilance écartera autant que possible de son regard les images ou les spectacles plus ou moins indécents et leur substituera des tableaux qui portent à la vertu; elle mettra hors de la portée de l'enfant les lectures dangereuses et lui en fournira de bienfaisantes; elle le détournera des mauvais camarades et lui en procurera de bons, au contact desquels il deviendra meilleur.

Cette action individuelle peut et doit être de tous les instants; elle revêt d'ailleurs, selon les circonstances, des modalités très diverses. Il y faut beaucoup d'intelligence et de tact, beaucoup d'attention, de persévérance, de dévouement et de cœur.

c) Les sacrements. — Plus délicate que toute autre, la formation morale et religieuse de l'enfant trouve un auxiliaire particulièrement puissant dans les sacrements.

a. Le baptême. — Un des premiers devoirs des parents est de faire baptiser leurs enfants. Puisque ce sacrement est nécessaire au salut et que, sauf *in extremis*, il ne peut être conféré à l'insu des parents, ceux-ci n'ont pas le droit d'en priver ceux auxquels ils viennent de donner le jour; ils doivent, au contraire, leur assurer aussitôt que possible le bienfait de la régénération et de la grâce. Le rituel romain invite le prêtre à les presser de faire baptiser leurs enfants le jour même de leur naissance, ou le lendemain au plus tard. Différer le baptême sans raison suffisante est au moins une négligence; le remettre longtemps est une faute; exposer l'enfant à mourir sans l'avoir reçu est une faute grave.

Quand l'enfant sera en âge de le comprendre, on lui parlera du baptême qu'il a reçu, des promesses qui y ont été faites pour lui, de la vie surnaturelle qu'il y a acquise.

b. La pénitence. — La confession annuelle est obligatoire pour tout fidèle, de l'un et l'autre sexe, quand il est arrivé à l'âge de discrétion, c'est-à-dire de raison. Can. 906. Les parents sont responsables de l'accomplissement de ce devoir par leurs enfants. Ils ont à le leur faire connaître et à les y préparer, ou du moins à les envoyer au prêtre qui se charge de leur préparation.

La réception de ce sacrement, les premières fois surtout, et l'examen de conscience qui précède la confession, sont d'ailleurs pour les parents, en particulier pour la mère, une excellente occasion d'aider l'enfant à découvrir ses défauts, de l'éclairer sur leur malice, de les lui faire regretter, de lui suggérer de bonnes résolutions, tout en lui inspirant une salutaire crainte de Dieu et des sentiments de reconnaissance pour sa bonté. Plus tard, des confessions fréquentes pourront contribuer puissamment non seulement à former la conscience de l'enfant et à purifier son âme, mais à former sa volonté, à augmenter sa force de résistance au mal, à l'orienter plus résolument dans la voie du bien; sans parler des grâces sacramentelles qu'elles procureront, mais dont nous n'avons pas à rappeler ici la nature et l'efficacité.

c. L'eucharistie. — Comme la confession annuelle, la communion pascale est obligatoire pour tout fidèle parvenu à l'âge de raison, can. 859, § 1, c'est-à-dire à l'âge de sept ans environ. Décret *Quam singulari* de la Congrégation des Sacrements, 8 août 1910. Là encore, la responsabilité des parents est engagée. *Obligatio præcepti communionis sumendæ impuberes gravat, in eos quoque ac præcipue recidit, qui ipsorum curam habere debent, id est parentes, tutores, confessarium, institutores et parochum.* Can. 860. C'est à eux, en même temps qu'au confesseur, de juger si la préparation de leur enfant est suffisante pour la première communion. *De sufficienti puerorum dispositione ad primam communionem judicium esto sacerdoti a confessionibus eorumque parentibus aut iis qui loco parentum sunt.* Can. 854, § 4.

A l'occasion de cette préparation, ils feront mieux connaître la personne et la vie de Jésus, ils développeront dans l'âme de leurs enfants l'amour du divin Maître, ils formeront leur cœur en leur faisant comprendre que l'amour vrai va jusqu'au don de soi, et en les entraînant eux-mêmes au sacrifice.

Dans la suite, se souvenant des multiples effets de la communion, voir COMMUNION EUCHARISTIQUE, t. III, col. 507-514, et des récentes recommandations pontificales, ils souhaiteront que l'enfant communie souvent si son confesseur l'y autorise, et volontiers ils le conduiront eux-mêmes à la sainte table.

d) La prière. — C'est l'acte religieux par excellence, celui qui met l'âme en union avec Dieu et lui fait produire les actes qui entretiennent sa vie spirituelle. La mère doit apprendre à l'enfant les principales formules de prières. Elle doit surtout lui apprendre à prier, en lui suggérant la pensée de Dieu, l'amour de Dieu, la confiance en Dieu, l'appel au secours de sa grâce. Elle commencera cet apprentissage de très bonne heure en utilisant d'abord de simples gestes qu'elle fera faire à l'enfant et des attitudes qu'elle lui fera prendre, puis des phrases brèves et claires qui expriment les sentiments correspondant à ces gestes et à ces attitudes, ensuite seulement les formules toutes faites qu'elle lui fera comprendre progressivement. Elle ne perdra pas de vue que l'éducation du sens religieux de l'enfant est sa tâche principale et doit être le couronnement de toute son œuvre éducative.

Dès que ce sera possible, les parents admettront l'enfant à la prière commune récitée en famille, tant en raison de la valeur éducative de cette prière que des grâces qui y sont attachées.

e) Les œuvres. — De nos jours, les œuvres se sont multipliées et spécialisées à tel point que l'on en trouve à peu près pour tous les besoins. Nous n'avons pas à les énumérer ici. On ne saurait dire qu'elles s'imposent en elles-mêmes, comme moyens nécessaires, et que les parents aient le grave devoir d'y envoyer leurs enfants; mais on ne saurait trop recommander à tous de ne pas négliger le secours qu'ils peuvent trouver dans l'une ou dans l'autre, pour la préservation comme pour le développement de leur vie morale et religieuse.

Quelles qu'elles soient, si elles sont bien conduites et judicieusement choisies, elles aideront l'enfant et surtout le jeune homme et la jeune fille à ne pas être des chrétiens de surface, faisant deux parts dans leur vie personnelle : l'une pour Dieu, l'autre pour eux-mêmes, ni des chrétiens sans action menant leur vie individuelle en marge de leur vie sociale.

3° *Devoirs relatifs à l'établissement des enfants.* — L'œuvre de l'éducation étant destinée, avant tout, à mettre les enfants à même de se suffire et de vivre leur propre vie, on peut dire que sa fin immédiate, son couronnement terrestre est l'établissement des enfants. Ceux-ci auront généralement à choisir une situation qui leur procurera des ressources et leur fera prendre rang dans la société; ils auront aussi, pour la plupart, à s'engager dans les liens du mariage en fondant un foyer qui perpétuera la famille; plusieurs enfin pourront être portés vers un idéal supérieur et aspirer au sacerdoce ou à la vie religieuse. Comment et dans quelle mesure les parents ont-ils à intervenir en tout cela?

1. *L'état ou la profession.* — *a)* Le choix d'un état de vie est affaire de vocation : tel est le principe dont le père et la mère devront s'inspirer. La vocation est un appel de Dieu s'adressant directement aux âmes qu'elle intéresse. Cela est vrai, non seulement de la vocation sacerdotale ou religieuse, mais encore du mariage, du métier ou de la profession, car tous les états relèvent du souverain domaine de Dieu et de sa Providence, tous ont leurs difficultés et exigent leurs grâces spéciales, tous sont plus ou moins intimement liés au salut des individus qui s'y engagent. Il appartient donc à l'enfant de choisir son état de vie. Les parents n'ont pas à choisir pour lui; ils n'ont le droit, ni de lui imposer leurs préférences, ni de s'opposer à ce qu'il suive les siennes. Vouloir disposer à leur gré de son avenir serait usurper à la fois les droits de Dieu et ceux de l'enfant et donc commettre une double injustice; ce serait aussi s'exposer à encourir la responsabilité du malheur temporel et même parfois du malheur éternel de l'enfant.

Cette doctrine est traditionnelle dans l'Église. On est amené à la rappeler souvent à propos de la vocation ecclésiastique ou religieuse, parce que c'est à leur sujet surtout qu'elle est battue en brèche par l'égoïsme de beaucoup de parents; mais saint Thomas l'énonce dans les termes les plus généraux : « Parvenu à l'âge de puberté, quiconque n'est pas esclave jouit du droit de disposer de sa vie *(sui status)*. » *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CLXXXIX, a. 6. Il ne fait d'exception que pour le cas où l'entrée des enfants en religion priverait de tout secours les parents nécessiteux, *loc. cit.*

On l'a vu cependant, la liberté de l'enfant n'est acquise, et cela se comprend, qu'à l'âge de la puberté; avant cet âge, *pueri vel puellæ... naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ. Ibid.*, a. 5.

b) Est-ce à dire que les parents doivent ou même puissent se désintéresser de la vocation de leurs en-

fants? Nullement. Ils ont à y penser dès avant le moment où la question du choix d'un état se pose; ils ont à intervenir quand ce moment est venu; ils ont ensuite à tenir compte de la décision prise.

Lorsque l'enfant est jeune, quand sa vocation est encore ignorée et qu'il n'y pense guère, les parents ont le devoir de maintenir ouvertes devant lui toutes les issues que raisonnablement ils jugent possibles, en évitant une spécialisation trop hâtive. Ils doivent s'inspirer en ceci, moins de leur idéal théorique que de leur situation sociale et matérielle d'une part, et des aptitudes ou des dispositions physiques, intellectuelles et morales manifestées d'autre part par l'enfant lui-même. Ce serait, par exemple, une maladresse et une faute d'orienter un jeune homme ou une jeune fille de faible constitution vers un métier qui exige une grande dépense de forces physiques ou vers une vie de bureau où il achèverait de s'anémier; de pousser vers une carrière exigeant des examens ou des concours difficiles un enfant qui n'y pourrait réussir; ou inversement d'interrompre prématurément, sans raison majeure, des études brillantes.

Quand le moment est venu de choisir, l'enfant est souvent indécis, parce qu'il ignore les avantages et les inconvénients des divers états auxquels il songe, ou ses propres aptitudes. Aux parents de l'éclairer sans parti pris. Même renseigné, il n'a pas toujours de goût bien prononcé ou assez exclusif. Aux parents de le mettre à même de tenter les expériences nécessaires, par exemple en faisant un stage ou une retraite. Quand l'enfant a des idées arrêtées, ses desseins n'ont pas toujours été formés en parfaite connaissance de cause; quand il a des goûts manifestes, ils ne sont pas toujours judicieux. Aux parents d'éprouver sa vocation en lui ouvrant d'autres perspectives ou en attirant son attention sur certains aspects inaperçus de l'état qu'il préfère. Conseillers naturels et providence de l'enfant, les parents ont le devoir de veiller à ce qu'il ne prenne pas de décisions inconsidérées ou prématurées, de l'éclairer en mettant à son service leur expérience, de le guider par leurs suggestions et leurs conseils; en un mot, ils peuvent intervenir dans la délibération et ils ont même le devoir de le faire quand ils le jugent utile; mais leur rôle s'arrête là : la décision appartient, en définitive, à l'enfant.

Le choix fait, les parents doivent mettre l'enfant à même de réaliser son dessein. Ils doivent donc l'aider à se préparer, en lui donnant la possibilité d'acquérir les connaissances nécessaires et de réaliser les conditions requises pour le métier, la profession ou l'état de vie qu'il ambitionne. Ils doivent même, quand ils le peuvent, l'aider à s'installer en lui fournissant les moyens matériels de faire les acquisitions indispensables ou de reprendre une affaire. Tout cela est compris dans la prescription du *Codex juris canonici : Parentes gravissima obligatione tenentur... etiam temporali eorum bono providendi.* Can. 1113.

2. *Le mariage.* — Ce que nous avons dit de l'état ou de la profession s'applique aussi au mariage. Non seulement les jeunes gens sont libres de contracter mariage ou de ne pas le faire, mais ils sont libres de choisir leur futur conjoint. Les parents n'ont pas à marier leurs enfants; c'est à ceux-ci de se marier selon leurs goûts.

Mais les parents doivent préparer au mariage ceux de leurs enfants qui manifesteraient cette vocation; ils doivent aussi au besoin orienter et guider leur choix en les faisant profiter de la connaissance qu'ils ont acquise des hommes et des choses; ils doivent enfin, dans l'état actuel des mœurs, donner à leur fille qui désire se marier le moyen de le faire, en lui fournissant une dot raisonnable. Ceci est vrai même de la fille illégitime. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. III, n. 336.

Tous ces devoirs, dans la mesure où ils entraînent des dépenses pécuniaires, impliquent pour les parents un autre devoir : celui du travail, de la prévoyance et de l'épargne. Il y aurait donc faute grave de leur part, non seulement s'ils dilapidaient leurs biens, mais encore s'ils ne cherchaient pas à acquérir de quoi élever selon leur rang et doter honnêtement leurs enfants. Saint Alphonse, *op. cit.*, n. 336; Noldin, t. II, n. 295.

Il va sans dire qu'en parlant exclusivement des devoirs des parents, nous n'avons pas entendu nier leurs droits. Ils ont droit au respect et à la déférence de la part de l'enfant, même quand ils lui font des remarques ou lui donnent des conseils qui lui déplaisent. Ils peuvent, pour de graves et justes raisons, refuser d'approuver un projet d'établissement ou de mariage, et même s'y opposer formellement. Alors, si l'enfant passe outre, ils ne restent obligés de l'aider matériellement, en cas de besoin, qu'en lui procurant les aliments nécessaires pour vivre. S. Alphonse, *op. cit.*, n. 337.

3. *Après l'établissement des enfants.* — *a)* Les parents ont le devoir de s'effacer en laissant les enfants conduire eux-mêmes leurs affaires et leur ménage, et en acceptant de tenir désormais moins de place dans leur cœur.

Les intrusions du père dans la conduite des affaires, et de la mère dans celle du ménage sont une usurpation de droits; elles ont pour effet de rendre les parents odieux et souvent de jeter le trouble et la discorde dans les foyers. Il est normal d'autre part que, dans leurs entreprises personnelles, les enfants tiennent à leur indépendance; et il est conforme au plan providentiel qu'ils quittent leur père et leur mère pour s'attacher à leur conjoint. Gen., II, 4. Les époux ont le devoir de s'aimer, de vivre l'un pour l'autre et tous deux pour leurs enfants. Aux parents donc de bannir la jalousie qui leur ferait considérer comme intrus leur gendre ou leur bru, qui les porterait à diminuer à leur profit l'amour réciproque des époux, qui leur ferait souhaiter même parfois que ces derniers n'aient pas d'enfants.

b) Par contre, cependant, les parents ont le devoir, sans s'imposer, d'aider les enfants des conseils de leur sagesse. Ces conseils, discrètement donnés, viseront toujours au plus grand bien des enfants, à la prospérité de leurs affaires, à l'union de leur foyer, à l'accomplissement généreux de tous leurs devoirs familiaux.

Prévoyance et discrétion, prudence et désintéressement, telles sont donc les vertus que les parents ont à cultiver et à pratiquer à propos de l'établissement de leurs enfants.

IV. Législation civile. — Les données du droit naturel, en ce qui concerne les devoirs des parents, sont généralement admises dans leur ensemble, chez tous les peuples civilisés, encore qu'elles soient parfois plus ou moins contredites dans le détail de l'application.

Au chapitre des obligations qui naissent du mariage, le Code civil français déclare que « les époux contractent ensemble, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, entretenir et élever leurs enfants. » Art. 203. La jurisprudence précise que cette obligation, pour ce qui concerne leurs enfants communs, pèse pour le tout sur chacun des époux, mais n'est point solidaire. Elle ajoute que les frais d'entretien et d'éducation sont à la charge des enfants quand ceux-ci possèdent des biens personnels, et que les père et mère ne doivent les supporter seuls que s'ils ont l'usufruit légal des biens personnels de leurs enfants. Code civil, édition H. Bourdeaux, 31e édit., Paris, 1931, p. 91.

Le père, et dans certains cas la mère, sont administrateurs légaux des biens de leurs enfants mineurs non émancipés. Art. 389 sq. Ils ont le devoir de s'acquitter

de cette tâche en toute justice et au mieux des intérêts de leurs enfants.

Des moyens de correction sont mis par le Code civil à la disposition du père « qui aura des sujets de mécontentement très graves sur la conduite d'un enfant », art. 375-377; mais la détention est chose si infamante et entourée de tant de dangers qu'on ne peut y avoir recours, en conscience, qu'à la dernière extrémité.

Enfin, dans l'intérêt des enfants naturels, le législateur a pris des dispositions dont les parents doivent se faire un devoir de profiter autant qu'ils le peuvent sans porter préjudice aux droits de leur famille légitime : la légitimation, art. 331-333, et la reconnaissance, art. 334. Voir Adultère, t. i, col. 467-468.

Le législateur français a tenu aussi à sanctionner les devoirs des parents envers les enfants. Nous ne pouvons donner ici sur ce sujet que de très brèves indications. L'article 302 du Code pénal, modifié par la loi du 21 novembre 1901, punit des travaux forcés l'infanticide commis par la mère. Une loi du 27 mars 1923, modifiant l'article 317 du Code pénal, a fait de l'avortement un délit justiciable du tribunal correctionnel. La loi du 19 avril 1898 sur « la répression des violences, voies de fait et actes de cruauté envers l'enfant » punit les parents qui auraient fait subir à leurs enfants de mauvais traitements ou les auraient privés de nourriture et de soins au détriment de leur santé. La loi du 24 juillet 1889, complétée par celle du 15 novembre 1921, « sur la protection des enfants maltraités et moralement abandonnés », a prévu la déchéance de la puissance paternelle, non seulement pour les parents qui brutalisent leurs enfants, mais pour ceux qui les laissent habituellement sans éducation et sans direction.

Les moralistes traitent des devoirs des parents, soit à propos du 4e commandement de Dieu, S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. III, n. 336-341, édit. Gaudé, t. i, p. 604-607; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, t. ii, 10e éd., p. 309-316; — soit à propos de la vertu morale de piété, A. Vermeersch, *Theologiæ moralis principia, responsa, consilia*, t. ii, p. 214-251; — soit à propos des devoirs d'état, A. Tanquerey, *Synopsis theologiæ moralis*, t. iii, 6e éd., p. 448-459.

L'Église et l'eugénisme, édit. « Mariage et famille », Paris, 1930; P. Méline, *Morale familiale*, Paris 1928; M. S. Gillet, O. P., *L'Église et la famille;* J. Viollet, *Morale familiale;* R. P. Coulet, *L'Église et le problème de la famille*, t. iii-vi, Paris, 1926-1929.

Mgr d'Hulst, carême de 1894, *La morale de la famille*, 4e et 5e conférences; *Kirchenlexikon*, art. *Familie;* R. P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, t. ii, Paris, 1896, p. 95-111; F. Senn, M. Kroell, etc., *Le maintien et la défense de la famille par le droit*, Paris, 1930.

Une édition du texte officiel français de l'encyclique de Pie XI sur l'éducation chrétienne de la jeunesse, 31 déc. 1929, suivi de nombreux extraits d'actes du Saint-Siège et de l'épiscopat, a paru à Paris, Bonne Presse, 1930. Les ouvrages sur ce sujet abondent. Signalons seulement Mgr Dupanloup, *De l'éducation*, 3 vol., Paris, 16e édit., 1923; J. Viollet, *L'éducation par la famille*, et les autres publications des collections « Les livres de l'éducateur » et « Petite bibliothèque d'éducation », Paris, aux éditions « Mariage et famille »; R. Bethléem, *Catéchisme de l'éducation*, Paris, 1919.

E. Vansteenberghe.

PARESSE. — La paresse, *pigritia*, au sens large et courant du mot, est une répugnance devant l'effort qu'exige l'accomplissement du devoir. En un sens plus restreint, elle consiste dans un dégoût des choses de Dieu, une paresse spirituelle qui porte le nom d'*acedia*. On traite généralement à la fois de la *pigritia* et de l'*acedia*. Il a semblé préférable, pour plus de clarté, de parler ici successivement de l'une et de l'autre.

I. La pigritia. — 1° *Notion*. — La paresse, telle qu'on l'entend généralement, est caractérisée par la peur et la fuite de l'effort. Le paresseux reste volontiers oisif; ou, s'il agit, sa tendance se trahit dans la manière dont il le fait : il choisit son occupation, non selon la raison, le devoir qui s'impose ou la règle qu'il s'est tracée, mais selon le caprice du moment; il s'y met avec lenteur, la poursuit sans entrain ni vigueur, et a hâte d'en finir; la plus petite difficulté l'arrête ou le détourne; il suit la loi du moindre effort et reste incapable d'un travail soigné, méthodique et approfondi.

Pareille tendance peut d'ailleurs se manifester dans tous les domaines : physique, intellectuel, moral, et même religieux.

L'atonie et la nonchalance qu'implique la paresse peuvent être dues et le sont assez souvent, surtout chez les enfants et les adolescents, à un mauvais état physiologique : tempérament trop lymphatique, assimilation insuffisante, troubles de la circulation, anémie, épuisement nerveux. On recule naturellement devant l'effort quand on est trop faible pour le fournir sans s'épuiser. Dans la mesure où la paresse est due à des dispositions morbides, elle n'est pas un péché, mais une maladie qui relève du médecin.

Il arrive plus fréquemment encore que, disposant d'énergies physiques suffisantes, on ne les utilise guère parce qu'on ne sait pas vouloir. On sera paresseux, on n'agira pas ou on agira mal, parce qu'on ne sait pas se décider, ou qu'après la décision on ne sait pas passer à sa réalisation, ou qu'on ne sait pas s'appliquer à poursuivre celle-ci jusqu'au bout. La bonne volonté ne manque pas, c'est la volonté tout court qui fait défaut. Dans la mesure où la paresse a pour cause une aboulie de ce genre, elle est morbide aussi et relève du psychologue ou du psychiâtre plutôt que du moraliste.

La paresse proprement dite, celle qui est réellement imputable à l'individu et qui est proprement d'ordre moral, se rencontre chez ceux qui ont la force physique et la volonté nécessaires pour agir et bien agir, mais qui se refusent à le faire. Il y a en tout homme des germes de paresse, car l'effort coûte à la nature; le vrai paresseux est celui qui les laisse se développer en lui-même et porter leurs fruits.

2° *Le péché de paresse*. — 1. *Sa nature*. — Ainsi définie, la disposition que l'on nomme « paresse » n'est opposée directement à aucune vertu en particulier; elle s'oppose, au contraire, en général à toute vertu dont l'exercice répugne à cause de sa difficulté. Elle n'est donc pas un vice spécial, mais bien une source de fautes d'espèces très diverses, selon qu'elle est à l'origine d'omissions ou de négligences relatives à tel devoir ou à tel autre. Néanmoins, quel que soit son objet, elle s'apparente à la crainte et à la sensualité.

Cicéron définissait déjà la paresse, *pigritia*, « la crainte de la fatigue ». *Tusculan.*, l. IV, c. viii, n. 12. Saint Jean Damascène la range, sous le nom d'ὄκνος, *segnities*, au nombre des espèces de crainte. *De fide orthodoxa*, l. II, c. xv, *P. G.*, t. xciv, col. 931. A leur suite, saint Thomas rapproche de la crainte la *segnities*, qui n'est autre, d'après la définition qu'il en donne, que la paresse au sens large du mot : *cum aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Sum. theol.*, Ia-IIæ, q. xli, a. 4. Si le paresseux fuit l'action ou y fait preuve de nonchalance, c'est par crainte d'un effort qui lui paraît excessif, en raison de la fatigue qui doit en résulter.

A l'inverse, le paresseux se laisse conduire aussi par un amour exagéré de ses aises et de son repos, c'est-à-dire en somme par le plaisir, qu'il préfère au devoir. Envisagée sous cet aspect, la paresse est donc une forme de la sensualité.

Bien qu'elle ne soit pas un vice spécial, la paresse est pourtant un péché bien caractérisé, en tant qu'elle est opposée à la loi du travail et de l'effort, qui est à la fois inscrite dans la nature de l'homme et imposée

directement par Dieu. L'homme, créé perfectible, se parfait par l'activité : ses muscles, ses sens, son intelligence, sa volonté se développent naturellement par l'exercice. Le travail, dans le domaine de toutes ses facultés, s'impose à lui comme un devoir envers lui-même. Il s'impose aussi de par la volonté expresse de Dieu. Dès avant la chute originelle, « Jahweh prit l'homme et le plaça dans le jardin de l'Éden pour le cultiver et pour le garder », Gen., II, 15; après la chute, il lui ordonna de gagner son pain à la sueur de son front, Gen., III, 2; et Jésus signifia à chacun le devoir de cultiver et de faire fructifier les talents qu'il a reçus. La paresse, qui porte à se soustraire à cette loi, est donc mauvaise conseillère, et le paresseux, quand il cède à ses inspirations, commet un péché de désobéissance.

2. *Sa gravité.* — L'importance du péché de paresse se mesure à celle des devoirs que la paresse fait omettre ou négliger. Grave toutes les fois qu'il y a omission ou grave négligence d'un devoir très important, le péché est léger quand la négligence est minime et quand l'omission porte sur un devoir secondaire ou moins urgent.

En tant qu'elle est opposée à la loi générale du travail et de l'effort, la paresse est d'ordinaire une faute légère, parce que cette loi, tout en s'imposant dans l'ensemble, n'est pas urgente dans le détail des circonstances de la vie. Elle devient grave cependant si elle est habituelle et profonde, car « tout arbre qui ne produira pas de bons fruits sera jeté au feu éternel », Matth., VII, 19; ou si elle est accompagnée d'un mépris formel de la loi.

La gravité de la paresse résulte aussi de ses effets dans l'âme. Elle entraîne souvent à la duplicité et au mensonge, car celui qui s'en est rendu coupable cherche des excuses à ses omissions ou à ses négligences. Elle tend, lorsqu'elle n'est pas combattue, à plonger l'âme dans un assoupissement progressif, Prov., XIX, 15, parce que, comme le dit saint Grégoire, « lorsqu'on se relâche dans l'ardeur de bien faire, on perd peu à peu jusqu'au goût de bien penser ». *Reg. pastor.*, l. III, c. XV. Enfin et surtout, elle engendre fréquemment l'oisiveté, avec tout le cortège de maux qui l'accompagnent.

Sans doute, l'activité humaine ne saurait être toujours intense : il nous faut des moments de détente et de repos. Mais, sauf lorsqu'il s'agit du sommeil, le repos ne doit pas être de l'inaction. L'enfant se détend par le jeu; l'homme courageux se délasse en variant ses occupations, en se livrant à des travaux moins absorbants, en cherchant de saines distractions; mais l'oisiveté est mauvaise, parce que l'inaction fait perdre le contrôle et la maîtrise de soi. Chez l'oisif, si l'intelligence et la volonté sont inertes, les facultés inférieures n'en sont que plus libres de suivre leur pente naturelle : l'imagination et la sensibilité qui règnent en maîtresses déclenchent la rêverie, soulèvent les pensées troubles, réveillent les instincts pervers et entraînent facilement aux pires folies comme aux plus honteuses dégradations. Au sens moral, comme au sens matériel, le champ du paresseux est plein de ronces et d'épines, Prov., XXIV, 30-31; c'est pourquoi le bon sens populaire, d'accord avec l'Ecclésiastique, XXXIII, 27, voit dans l'oisiveté « la mère de tous les vices », *multam malitiam docuit otiositas*. Ézéchiel dénonce en elle, autant que dans l'orgueil et l'abondance, le crime de Sodome : *Hæc fuit iniquitas Sodomæ, sororis tuæ; superbia, saturitas panis et abundantia, et otium ipsius et filiarum ejus*, XVI, 49.

3. *Remèdes.* — Les Livres sapientiaux, qui stigmatisent la paresse, cherchent aussi à corriger le paresseux. Ils montrent les conséquences matérielles de ce défaut : le paresseux n'entretient pas sa maison et elle s'effondre, Prov., XXIV, 31, ou laisse passer l'eau, Eccl., X, 18; son champ est couvert de ronces et d'épines et le mur de pierres qui l'entoure est écroulé, Prov., XXIV, 31; il ne laboure pas et ne récolte rien, Prov., XX, 4; la pauvreté le surprendra, Prov., VI, 9-11; X, 4. Ils veulent faire honte au paresseux par l'exemple de sagesse que donne la fourmi et ils le renvoient à l'école de cette travailleuse infatigable, Prov., XI, 6.

Il y a lieu de faire appel en outre à des stimulants d'un ordre plus élevé : on peut faire connaître au paresseux l'universalité de la loi du travail, lui faire sentir la noblesse de l'effort, en exalter la joie, en montrer la portée pour le croyant. Mais il sera bon de proposer en même temps des occupations assez faciles, qui permettront au paresseux d'exercer utilement son activité et de prendre goût au travail.

Enfin, si l'on est en présence d'un malade, on visera à lui rendre d'abord des énergies physiques, puis à lui donner confiance en soi et à rétablir en lui les connexions nerveuses qui conditionnent le vouloir efficace.

II. L'ACEDIA. — 1° *Notion.* — La paresse, au sens où nous l'avons considérée jusqu'ici, peut exercer ses ravages dans tous les domaines de l'activité. En un sens plus restreint, elle ne se rapporte plus à la vie proprement humaine, mais seulement à la vie surnaturelle, aux relations de l'homme avec Dieu. On l'appelle alors *ἀκηδία*, *acedia*.

Le mot ἀκηδεία ou ἀκηδία n'était pas inconnu aux auteurs païens : on le rencontre chez Empédocle, Hippocrate, Lucien; Cicéron l'emploie dans une lettre à Atticus, XII, 45. Il évoque chez eux une idée d'insouciance et de négligence ou de tristesse et d'ennui. Dans la traduction des Septante, on le retrouve plusieurs fois avec ces derniers sens et dans certains passages où la Vulgate porte *tædium*. C'est de là sans doute qu'il a passé chez les Pères grecs. Il s'est latinisé sous des formes diverses : *acedia*, *acidia*, *accidia*. Le mot *acidia*, qui s'explique par l'iotacisme, a été rapproché de l'adjectif *acidus*, parce qu'on croyait froides les choses acides (*Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXXV, a. 1, *ea quæ sunt acida etiam frigida sunt*), et du verbe *accidere*, parce que l'idée de malheur est liée à celle de tristesse. Dans la Vulgate, on trouve aussi le verbe *acidior*, en un texte cité par saint Thomas, où il est dit à propos de la sagesse : *Subjice humerum tuum et porta illam, et ne accidieris vinculis ejus.* Eccli., VI, 26.

L'état d'âme caractérisé par le mot *acedia* a existé de tout temps et n'est pas nécessairement en rapport avec des idées religieuses; car la mélancolie, le découragement, la fatigue de la vie peuvent naître à propos de tout et dans tous les milieux. Nos romantiques l'ont cultivé sous le nom de « mal du siècle », et Sénèque a écrit son traité *De tranquillitate animæ* précisément pour guérir un mal qu'il définit : *tædium et displicentia sui, et nusquam residentis animi volutatio, et otii sui tristis atque ægra patientia.* On comprend cependant qu'il ait trouvé un terrain d'élection dans les âmes éprises d'un idéal plus élevé. Les anciens auteurs spirituels : les Pères du désert, Cassien, saint Jean Climaque, saint Jean Damascène, Isidore de Séville, Alcuin, etc., ont beaucoup étudié l'*acédie*, en raison de sa fréquence chez les solitaires et les moines. Cassien l'a définie : *tædium et anxietas cordis, quæ infestat anachoretas et vagos in solitudine monachos;* et Guigues le Chartreux l'a parfaitement décrite, au XIe siècle, dans les termes suivants : « Tu es saisi souvent, quand tu es seul en ta cellule, d'une sorte d'inertie, de langueur d'esprit, d'ennui de cœur, et alors tu sens en toi un pesant dégoût : tu es à charge à toi-même; ces grâces intérieures, dont tu usais d'habitude si joyeusement, n'ont plus pour toi aucune suavité, la douceur qui était en toi hier et avant-hier s'est tournée désormais en grande amertume. » Rien d'éton-

nant à ce que le mot *acedia* ait pris très tôt une signification exclusivement ecclésiastique, à tel point que, dans le français médiéval, *accide* est considéré comme synonyme de paresse, en langage de clercs. *Testament de Jehan de Meung*, vers 1339.

Saint Thomas d'Aquin, qui a étudié l'acédie avec plus de rigueur que personne, la distingue nettement de la paresse, en lui donnant le sens très précis de *tristitia de bono spirituali*, et souligne son effet, qui est d'enlever le goût de l'action. Nous inspirant surtout des considérations développées dans la *Somme théologique*, nous parlerons ici de l'acédie comme d'un dégoût des choses de Dieu, qu'éprouvent parfois les fidèles et même des personnes engagées dans les voies de la perfection; une lassitude qui les porte à négliger les exercices de piété ou de règle, ou même à abandonner toute activité dans l'ordre de la vie spirituelle, à cause de la difficulté de cette vie.

2° *Le péché.* — Saint Jean Damascène définit l'acédie « une sorte de tristesse déprimante ». Une tristesse déprimante, dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, a. 1, est toujours mauvaise, soit en elle-même, soit dans ses effets. Mauvaise en elle-même, quand elle est causée par le mal qui résulte parfois d'un bien, elle est mauvaise par ses effets quand, causée par un mal véritable, elle abat au point de détourner de toute œuvre bonne. Ces deux malices peuvent se trouver dans l'acédie, qui est une tristesse relative au bien spirituel : mauvaise quand elle a pour objet un bien véritable, qui devrait réjouir, elle l'est aussi quand, ayant pour objet un vrai mal, elle envahit et paralyse l'âme tout entière; c'est pourquoi saint Paul veut que le pénitent regrette ses fautes, mais n'admet pas qu'il soit « absorbé par une tristesse excessive ». II Cor., II, 7.

En tant qu'elle est opposée au bien spirituel en général, c'est-à-dire à la vertu, l'acédie ne se distingue pas des autres vices : quiconque possède une vertu doit s'en réjouir comme d'un bien qui lui appartient; s'en attrister, c'est pécher contre cette vertu. En tant qu'elle fuit le bien spirituel à cause de la fatigue qu'il occasionne ou des privations qu'il impose au corps, elle se confond avec la sensualité. Mais elle est un vice spécial quand elle s'oppose à la joie que doit procurer le bien spirituel en tant qu'il est un bien divin. Cette joie est un effet propre de la charité; ne pas l'éprouver, s'attrister au contraire du bien divin, est une faute caractérisée, un péché contre la plus haute des vertus théologales, un manquement au devoir d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. *Tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, a. 2.

On peut conclure de ce qui précède que l'acédie, *tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum*, est un péché mortel *secundum genus suum*. Un péché mortel en son genre n'a cependant toute sa gravité que s'il est pleinement volontaire. Il arrive souvent que l'acédie s'ébauche dans la sensibilité seule, comme une manifestation des résistances de la chair contre l'esprit. Diverses causes tendent, en effet, à faire naître une impression de lassitude jusque dans les âmes les plus éprises de perfection. Évagre le Pontique remarquait déjà que l'acédie tourmente le moine d'ordinaire entre la quatrième et la huitième heure, c'est-à-dire de 10 heures à 2 heures, et il l'appelait pour cette raison le « démon de midi ». *De octo vitiosis cogitationibus*, *P. G.*, t. XL, col. 1272. Cassien parle de même de la sixième heure, *De institutis monasteriorum*, l. X, c. I, et saint Jean Climaque, d'après lequel elle accompagne le solitaire pendant toute sa vie pour ne le quitter qu'au moment de la mort, situait ses assauts trois heures environ avant le repas. *Scala paradisi*, gradus XIII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 857. La fatigue corporelle, le sommeil, la faim, des tentations plus fréquentes ou plus violentes, une absence prolongée de consolations sensibles, un dépit résultant d'échecs réels ou apparents dans la lutte contre le mal ou de réprimandes plus ou moins méritées, la simple monotonie des exercices réguliers et le besoin de changement qui nous est naturel peuvent être à l'origine d'une crise d'acédie. Les dégoûts éprouvés sous l'une ou l'autre de ces influences ne sauraient évidemment être plus que des péchés véniels. L'acédie n'est péché mortel que si la raison, ainsi sollicitée, consent à fuir et à détester le bien divin, que si, par conséquent, la chair l'emporte tout à fait sur l'esprit, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, a. 3.

Ajoutons pourtant que l'acédie, comme la paresse en général, est grave aussi par ses conséquences : non seulement elle fait tomber dans l'oisiveté et expose à tous les dangers que celle-ci entraîne, mais elle conduit au relâchement et à la tiédeur, prélude de la ruine spirituelle. (Voir TIÉDEUR.)

3° *Le péché capital.* — L'acédie n'est pas seulement un péché, elle est un péché capital et, selon saint Jean Climaque, un des plus graves, car les autres énervent chacun une vertu, tandis que celui-ci dissipe le trésor de toutes les vertus, *Scala paradisi*, gradus XIII, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 860.

On sait ce que sont les péchés capitaux, et que diverses listes en ont été dressées. Voir CAPITAL *(Péché)*. L'*acedia, id est anxietas sive tædium cordis*, figure à côté de la *tristitia*, dans la classification de Cassien, *Collat.*, V, c. II, *P. L.*, t. XLIX, col. 611, ainsi que dans celle d'Évagre le Pontique, *De octo vitiosis cogitationibus*, *P. G.*, t. XL, col. 1271, et dans celle de saint Jean Climaque, *Scala paradisi*, gradus XIII, *De tædio seu acedia*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 857. Par contre, saint Grégoire le Grand ne la nomme pas, mais la fait figurer, sous le nom de *torpor circa præcepta*, parmi les défauts qui résultent de la *tristitia*. *Moralia*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621.

Parmi les auteurs du Moyen Age, les uns font, comme Cassien, de l'*acedia* et de la *tristitia*, deux vices capitaux distincts; les autres rattachent, comme saint Grégoire, le premier au second. Ainsi Cassien est suivi par Alcuin, *Liber de virtutibus et vitiis*, c. XXVII sq., *P. L.*, t. CI, col. 632 sq.; tandis que saint Grégoire l'est par Pierre Lombard, qui parle d'*acediam vel tristitiam*, *II Sent.*, dist. XLII, 6, édit. de Quaracchi, t. I, p. 591, et par Théodulphe qui écrit : *acedia sive tristitia*, capitula XXXI, *P. L.*, t. CV, col. 201. Isidore de Séville paraît avoir été assez hésitant : seule la *tristitia* figure dans la liste de huit péchés capitaux qu'il donne dans son *Differentiarum liber II*, n. 161, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 96; par contre, dans le livre *De summo bono* ou *Sententiarum*, il distingue de la *tristitia*, qui détourne du devoir pénible, l'*acedia* qui fait chercher le repos auquel on n'a pas droit, l. II, c. XXXVII, *P. L.*, t. cit., col. 638.

Saint Thomas d'Aquin connaît la distinction introduite par Cassien, mais donne raison à saint Grégoire : *convenientius Gregorius acediam tristitiam nominat*, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, a. 4, ad 3um. Distinguant les péchés capitaux par les fins spéciales auxquelles ils correspondent, il ne fait pas figurer parmi eux la *tristitia*, dont à ses yeux l'*acedia* est une espèce, et il range celle-ci, à côté de l'envie et de la colère, au nombre des vices qui font fuir un bien réel à cause du mal apparent qui lui est accidentellement uni. Plus précisément encore, il fait de l'*acedia* et de l'*invidia* deux vices « opposés à la joie de la charité »; l'envie, parce qu'elle refuse de se réjouir du « bien du prochain », l'acédie, parce qu'elle refuse de se réjouir du « bien divin ». *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, argum.

Du péché capital de tristesse qui, selon lui, inclut l'acédie, saint Grégoire fait dériver six autres péchés : *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita. Moralium*, l. XXXI, c. XLV, *P. L.*, t. LXXVI, col. 621. Isidore de Séville, quand il distingue la tristesse de l'acédie, fait naître de la première quatre péchés : *rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio*, et de la seconde sept : *otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, instabilitas mentis et corporis, verbositas, curiositas. Quæst. in Deuteron.*, c. XVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 366. Alcuin rattache cinq vices à la tristesse : *malitia, rancor, animi pusillanimitas, amaritudo, desperatio*, et huit à l'acédie : *somnolentia, pigritia boni operis, instabilitas loci, pervagatio de loco in locum, tepiditas laborandi, tædium cordis, murmuratio et inaniloquia. De virt. et vitiis*, c. XXXII-XXXIII, *P. L.*, t. CI, col. 635. Saint Thomas d'Aquin fait sienne l'énumération de saint Grégoire et s'efforce de l'expliquer logiquement.

L'homme, dit-il avec Aristote, *Éthique*, l. VIII, c. V-VI, est ainsi fait que la joie lui est nécessaire de temps en temps; la tristesse ne tarde pas à engendrer en lui deux mouvements : l'un par lequel il s'éloigne de ce qui peine, l'autre par lequel il se porte vers ce qui procure du plaisir; le premier comporte d'ailleurs deux formes successives : la fuite de ce qui attriste, et l'offensive pour le détruire. Ainsi en est-il de l'acédie qui est une espèce de tristesse, relative à la fin de l'homme et aux moyens qui y conduisent. Elle porte à fuir cette fin par le *désespoir*, et ces moyens par la *pusillanimité* devant les conseils évangéliques ou par la *négligence des préceptes*. Elle porte à lutter contre les sources de tristesse, par la *rancœur* qui s'attaque aux donneurs de conseils et par la *malice* qui veut faire détester les biens spirituels. Elle porte enfin au désir des plaisirs extérieurs et à la recherche des choses défendues : *evagatio mentis circa illicita. Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXXV, a. 4 et ad 2um.

Saint Thomas, qui justifie ainsi l'énumération de saint Grégoire, quitte à en modifier l'ordre, estime d'ailleurs que celle d'Isidore peut facilement y être ramenée; car l'amertume qu'Isidore fait dériver de la tristesse est un effet de la rancœur, l'oisiveté et la somnolence qui font négliger ou omettre les devoirs s'identifient avec la *torpor circa præcepta*, et les cinq autres péchés que le même auteur rattache à l'acédie sont des formes diverses de la recherche des choses défendues. *Loc. cit.*, ad 3um.

La systématisation de saint Thomas se retrouve généralement chez tous les théologiens qui ont traité de la paresse comme péché capital. Les appellations varient parfois, mais seulement pour marquer des nuances; par exemple, la *malitia* devient *irrisio*, et la *rancor* devient *indignatio* chez Tanquerey, *Synopsis theol. moralis et pastoralis*, t. II, 6e éd., n. 563.

4° *Remèdes.* — Les remèdes signalés plus haut à propos de la paresse au sens large du mot, valent aussi contre l'acédie; mais d'autres peuvent leur être ajoutés, qui sont propres à la paresse spirituelle : penser à la mort et aux biens futurs éveille l'espérance et donne courage, *quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia, Sum. theol., loc. cit.*, a. 2, ad 4um; se souvenir de ses péchés aide à supporter les peines qui sont de nature à les expier; faire en confession l'aveu de la tentation est un moyen de la calmer; des entretiens fraternels peuvent avoir le même effet en dissipant la tristesse. Mais il importe surtout de tenir ferme et d'agir; de tenir ferme en ne changeant, ni d'état de vie, ni de couvent, ni de dessein; d'agir par la lecture, la psalmodie, le travail manuel, la prière, les bonnes œuvres de tout genre. Le diable, dit Alcuin, tente plus difficilement celui qui n'est jamais oisif, *op. cit.*, col. 635; et Cassien se réclame de l'expérience pour préconiser la résistance plutôt que la fuite : *Experimento probatum est acediæ impugnationem non declinando fugiendam sed resistando superandam. De instit. cœnob.*, l. XI, c. XXV, *P. L.*, t. XLIX, col. 398.

Outre les auteurs cités au cours de l'article, surtout saint Thomas d'Aquin, Cassien, saint Jean Climaque, saint Grégoire le Grand, Alcuin, voir les moralistes qui ont traité des péchés capitaux. De plus, Noël Alexandre, *De peccatis*, dans le *Cursus* de Migne, t. XI, col. 1148-1170; Melchior Cano, *La victoire sur soi-même*, trad. Legendre, Paris, 1923, c. X; Faber, *Le progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, trad. de Bernhardt, Paris, 1re édit. en 1856, 1892, c. XIV; Vuillermet, *Soyez des hommes*, Paris, 1908, c. XI, p. 185; J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, c. III; Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 5e éd., Paris, 1924, p. 562-567. Sur le mot *accidia* et ses diverses significations, voir une intéressante étude dans Henry Cochin, *Le frère de Pétrarque et le Livre du repos des religieux*, Paris, 1903, p. 205-221; et Du Cange, *Glossarium*.

E. VANSTEENBERGHE.

PAREXA ou **PAREJA François**, frère mineur (XVIe-XVIIe siècle). — Originaire de Añon, dans le diocèse de Tolède, en Espagne, il partit, en 1593, comme missionnaire en Floride. Il publia : 1° *Catechismo en lengua castellana y timuquana*, Mexique, 1612, in-8°, 80 p.; 2° *Catechismo y breve exposición de la doctrina christiana; muy util y necessaria ais por los Españoles, como para los naturales, en lengua castellana y timuquana, en modo de preguntas y respuestas, ibid.*, 1617, in-8°, 170 p.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 90; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, p. 294; Marcellino da Civezza, *Saggio di bibliografia sanfrancescana*, Prato, 1879, n. 809; le même, *Storia delle missioni francescane*, t. VII, parte 2, Prato, 1891, p. 490.

Am. TEETAERT.

PARGOIRE Jules, des augustins de l'Assomption (1872-1907). — Né à Saint-Pons-de-Mauchiens (Hérault), le 8 septembre 1872, il fit ses études classiques dans les alumnats des augustins de l'Assomption et entra au noviciat de cette congrégation en 1889. Il émit ses vœux perpétuels deux ans plus tard et partit aussitôt pour l'Orient où il passa le reste de sa vie. Ses études achevées à Jérusalem, il fut attaché dès 1895 à la maison de Cadi-Keuy (ancienne Chalcédoine) et apporta dès la première heure son concours actif au groupe de religieux qui se consacraient aux études ecclésiastiques orientales. A deux reprises (1901, 1905), il fit un voyage d'exploration au mont Athos avec son supérieur, le P. Louis Petit, futur archevêque d'Athènes, et il en rapporta de nombreux documents inédits. Pendant douze ans, le P. Pargoire fournit une somme d'études considérable, non seulement dans les *Échos d'Orient*, fondés en 1897 par le P. Louis Petit, mais dans divers périodiques français et étrangers. Topographie, histoire ecclésiastique et littéraire, hagiographie, épigraphie, liturgie, il a abordé les sujets les plus variés avec une égale maîtrise. Son œuvre principale, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, 1923, n'a rien perdu de sa valeur après un quart de siècle. La compétence du P. Pargoire dans les sciences ecclésiastiques orientales a été louée par des maîtres comme L. Duchesne et P. Batiffol. Il possédait, en effet, une érudition profonde et une critique avisée qui font plus vivement déplorer sa mort prématurée (17 août 1907). La liste de ses travaux publiés en dehors des *Échos d'Orient* a été donnée par cette revue dans l'article nécrologique que lui a consacré le P. Louis Petit, septembre 1907, t. X, p. 258-259.

R. JANIN.

1. PARIS (Anselme de) naquit à Reims le 26 novembre 1631, entra chez les génovéfains en 1647. Il vécut dans la retraite et l'étude, et mourut le 2 mars 1683. Il était l'oncle de François de Paris (ci-dessous, n. 6). — Le P. Anselme de Paris a composé une *Dissertation* sur un *Traité* de Ratramne, que l'on trouve au t. III de *La perpétuité de la foi*. Il étudia la foi de l'Église grecque dans un écrit intitulé *De la croyance de l'Église grecque*, 2 in-12, Paris, 1675-1676. Il laissa inachevé un *Traité de controverses contre les Dissertations du ministre Claude*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 136; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 84.

J. CARREYRE.

2. PARIS (Bernardin de), frère mineur capucin de la province de Paris (XVIIe siècle). — On lui a prêté une origine royale. Ses traits auraient assez bien rappelé ceux d'Henri IV. Il entra, en 1622, au noviciat des capucins, dans le couvent de la rue Saint-Jacques à Paris. Il exerça pendant trente ans la charge de gardien dans les divers couvents de sa province. Il fut un directeur d'âmes remarquable, très recherché des communautés religieuses, et un prédicateur de renom. En tous ses écrits, il se révèle théologien profond, servi par une érudition patristique très étendue. Il a composé les ouvrages suivants, tous publiés à Paris : 1. *Tractatus de communione Christi Jesu in cœnaculo : in quo probat a Christo corpus suum proprium in sacramento fuisse sumptum, ut regulam daret præparationis ad eucharistiam*, 1658; 2. *De cœlesti amore beatissimæ virginis Mariæ, dum in terris viveret*, 1659; 3. *L'esprit de S. François formé sur celuy de Jésus-Christ*, 1660, 1662, réédité à Paris, en 1880; 4. *Le religieux intérieur*, en 3 parties, dont le premier tome aurait paru à Paris en 1661, tandis que le P. Ubald d'Alençon, *op. cit.*, mentionne une édition de 1663; 5. *Le parfait novice instruit des voyes qu'il doit tenir pour arriver à la perfection de son estat*, 1668; 6. *L'intérieur de Jésus-Christ en l'eucharistie*, 1671; 7. *La communion de Marie, mère de Dieu, recevant le corps de son propre Fils en l'eucharistie*, 1672, récemment réédité par le P. Théodore de Massat, à Toulouse, 1914; 8. *La sainteté de Dieu exprimée en Jésus-Christ pour servir d'exemplaire à la sainteté de tous les états que les fidelles peuvent porter dans le Christ*, 1674; 9. *De sanctitate sacerdotum*, 1675; 10. *Instructiones pro missionariis*, 1677; 11. *La religieuse dans son cloître*, 1678; 12. *Vita pœnitens Domini nostri Jesu Christi*, 1679.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 46; Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 468-469.

Am. TEETAERT.

3. PARIS (Daniel de), frère mineur capucin, de la province de Paris (XVIIIe siècle). — Prédicateur renommé et homme de science célèbre, il fut tour à tour maître des novices, lecteur de théologie et gardien. Il est l'auteur des ouvrages : 1. *Conférences théologiques et morales par demandes et réponses sur les commandements du décalogue et sur les sacrements de l'Église, avec des résolutions des cas de conscience sur chaque matière, à l'usage des missionnaires et des personnes qui s'employent à la conduite des âmes;* cet ouvrage comprend deux parties distinctes réparties en 6 tomes, Paris, 1741; 2. *De restitutione et de usuris*; 3. *Collationes in orationem dominicam;* ces deux ouvrages étaient prêts à être édités, quand il mourut; 4. *Abrégé de la vie du Bx Fidèle de Sigmaringa, capucin, missionnaire et martyr*, Paris, 1731; 5. *Vie du Bx Joseph de Leonissa*, capucin, ibid., 1738.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 70.

Am. TEETAERT.

4. PARIS (Édouard de), frère mineur capucin de la province de Paris (XVIIe-XVIIIe siècle), dans laquelle il exerça les charges de lecteur en théologie, de gardien et de custode. Il a composé : *Réflexions sur les cent et une propositions condamnées par la Constitution « Unigenitus »*, Paris, 1717.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 77.

Am. TEETAERT.

5. PARIS (François de), frère mineur (fin du XIVe siècle). — Tous les détails biographiques de ce docteur franciscain nous échappent. C'est à J.-H. Sbaralea que revient le mérite de l'avoir tiré de l'oubli complet, dans lequel il était tombé. Nous savons par un témoignage de Denys le Cistercien, *In Ium Sent.*, dist. 1, q. II, a. 2, qu'il fut régent du Studium des frères mineurs à Paris et qu'il composa un *Commentarium in IV Sententiarum libros*. Voici d'ailleurs ce texte important et significatif : *Actum etiam medium* (inter fruitionem et usum) *ponit præstantissimus Magister, et pater meus Magister Franciscus de Parisio regens in domo Minorum lib. I, dist. 1, art. 2, concl. 1, quam probat decem rationibus*, etc... Le *Commentarium in IV libros Sententiarum* de Denys le Cistercien a été publié à Paris, en 1502. De ce témoignage il résulte que François de Paris fut le professeur et le maître de Denys le Cistercien et qu'il doit avoir professé vers la fin du XIVe siècle. Dans son commentaire sur les *Sentences*, Denys le Cistercien cite les écrivains suivants, qu'il dit vivre au moment où il écrivait, à savoir : Henri de Hesse, Gombalde, bachelier de l'ordre des prêcheurs, Jean de Buxeriis et le carme Facinus. Or, nous savons que tous ces écrivains ont vécu vers la fin du XIVe siècle. En effet, Henri de Hesse a été nommé professeur à Paris en 1375 et Gombalde, avec deux autres prêcheurs, deux mineurs, un cistercien, un carme et Henri de Hesse, a obtenu la licence en théologie à Paris, en 1376, et mourut en 1384. Comme, d'un côté, tous ces écrivains vivaient encore quand Denys le Cistercien composa son commentaire et que, d'un autre côté, François de Paris apparaît dans ce même commentaire, comme régent du Studium des frères mineurs, il faut en conclure que ce dernier a vécu dans la seconde moitié du XIVe siècle. Nous ignorons toutefois si François de Paris a composé encore d'autres ouvrages. Dans une liste de docteurs, composée vers 1460, contenue dans le cod. *26 D. 1*, fol. 228vo-229, de la bibl. de Rubenow, et publiée par Th. Pyl (*Die Rubenow-Bibliothek*, Greifswald, 1865), un certain François de Parusio, O. F. M., est appelé *Doctor summus*. Il faut probablement l'identifier avec notre François de Paris; cf. J. Spettmann, O. F. M., *Quellenkritisches zur Biographie des Johannes Pecham*, dans *Franzisk. Studien*, t. II, 1915, p. 197.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, p. 294; Quétif-Échard, *Scriptores O. P.*, t. I, p. 686.

Am. TEETAERT.

6. PARIS (François de) (1690-1727) naquit à Paris, le 30 juin 1690. Il était le fils aîné d'un conseiller au Parlement, à qui il devait succéder dans sa charge, mais il voulut entrer dans l'état ecclésiastique. Il vint au séminaire Saint-Magloire, où il étudia spécialement l'Écriture sainte. Il resta toujours diacre, et, dans la dernière partie de sa vie, il ne voulut jamais faire aucune fonction de son ordre, et il resta deux ans sans communier, 1723-1725; il se retira au collège de Bayeux, puis à la Trappe et enfin chez les ermites du Mont-Valérien et au faubourg Saint-Marceau, rue de Bourgogne, où il se livra à toutes sortes d'austérités. En 1717, il adhéra à l'appel des quatre évêques, et en 1724, il écrivit à l'évêque de Montpellier, Colbert de Croissy, sur la signature du formulaire. En 1726, il signa la requête des curés de Paris au cardinal de Noailles, au sujet du mandement de l'évêque de Saintes contre les XII articles. Il mourut le 1er mai 1727 et

fut enterré le 3 mai au cimetière de Saint-Médard, où son tombeau devint célèbre, par les « miracles », qui s'y opéraient. Les jansénistes l'honorèrent comme un saint et on publia un office complet sur le saint diacre Paris.

Tous les écrits de François de Paris sont posthumes; ils sont remplis des idées jansénistes, et beaucoup d'entre eux n'ont probablement pas été composés par le diacre, mais lui ont été attribués, pour favoriser leur succès. *Explication de l'épître de saint Paul aux Romains*, 3 in-12, Paris, 1732. Ce sont, disent les *Nouvelles ecclésiastiques* du 30 novembre 1732, p. 230-231, « des instructions aussi utiles que consolantes sur la nature de la justice chrétienne et de la confiance...; instructions familières sur la nécessité de lire l'Écriture ». — *Explication de l'épître de saint Paul aux Galates*, 2 in-12, Paris, 1733. — *Analyse de l'épître de saint Paul aux Hébreux*, in-12, Paris, 1733 (*Nouvelles ecclésiastiques* du 3 novembre 1733, p. 178). — *Plan de la religion*, in-12, en France, 1740; dans l'avertissement de cet écrit, on lit qu'il est « le fruit du dessein qu'avait eu le pieux auteur d'expliquer toute la religion, dans des conférences aux clercs de la paroisse de Saint-Cosme », et l'éditeur ajoute que ce n'est pas le seul écrit qui lui reste de la grande quantité de papiers et de manuscrits du saint diacre, dont il a été le dépositaire (*Nouvelles ecclésiastiques* du 26 décembre 1740, p. 207). — *Science du vrai, qui contient les principaux mystères de la foi*, par feu M. de Paris, in-12, s. l., s. d. D'après le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. IV, p. 2, « cet écrit n'est pas de M. de Paris... Après avoir fait de cet obstiné réfractaire un saint à miracles, on a prétendu faire aussi d'un imbécile, un écrivain et un docteur ». — Un *Compendium theologiæ dogmaticæ et moralis*, resté manuscrit, a été longuement analysé par A. d'Alès, dans les *Recherches de science religieuse* de décembre 1920, t. X, p. 373-387. « La théologie du diacre Paris est inspirée des *Institutions théologiques* de l'oratorien G. Juenin, gallican et janséniste; Paris y expose les thèses jansénistes sur la prédestination, la grâce suffisante refusée par Dieu, même aux justes, la grâce efficace déterminante... »

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 137-138; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 205-206; Moréri, *Le grand dictionnaire historique*, édit. de 1759, t. VIII, p. 85; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 372-373; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 596; Boyer, *Vie de M. Paris, diacre*, in-12, Bruxelles, 1731; Barthélemy Doyan, *Vie du diacre Paris*, in-12, 1731; J. Barbeau de la Bruyère, *Vie de Fr. de Paris*, in-12, 1731, augmentée par Goujet, en 1733, et 1743. Ces trois *Vies du diacre Paris*, un peu différentes, furent condamnées par un mandement de l'archevêque de Paris, du 30 janvier 1732, comme contenant « des propositions respectivement fausses, scandaleuses, injurieuses à l'autorité du Saint-Siège et à l'Église, téméraires, impies, favorisant les hérétiques, erronées, schismatiques et hérétiques »; *Vie de M. de Paris, où l'on tâche de donner une idée des desseins de Dieu, dans la conduite, la sainteté et les miracles de M. de Paris*, condamné par un décret de l'inquisition du 22 août 1731; Rondet et Barral, *Appelants célèbres*, p. 14-20; Labelle, *Nécrologe des appelants et opposants à la bulle* Unigenitus, p. 306-314; *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité du XVIIIe siècle*, t. I, p. 104-106; *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 janvier 1731, p. 125-126, et du 23 janvier 1771, p. 13-16; Goujet, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle*, t. II, p. 555-561; Barral, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 808-809; Ladvocat, *Dictionnaire historique portatif*, t. III, p. 60-61; Montgeron, *La vérité des miracles opérés par l'intercession de M. de Paris*, 3 in-4°, Paris, 1737-1741; P. Mathieu, *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, in-8°, Paris, 1864, p. 51-91; le *Dictionnaire des hérésies*, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. XII, col. 728-740, étudie les miracles de Paris. A la Bibliothèque nationale, *fonds fr.*, n. *17 090 : Traité théologique sur les miracles en général et ceux qu'on attribue à M. Paris, en particulier;* n. *22 245 :* recueil original d'informations, requêtes et attestations sur les miracles attribués au diacre Fr. de Paris, 1731-1738; *Nouvelles acquisitions françaises*, n. *3333 :* sur le diacre Paris; fonds Clairambault, n. *558, 559 :* pièces presque toutes imprimées, relatives à des miracles et surtout aux miracles du diacre Paris; *Encyclopédie des sciences théologiques* (prot.), t. X, p. 228-229; Jöcher, *Allgemeines Gelehrten Lexikon*, t. III, col. 1259-1261; Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 278-280.

J. CARREYRE.

7. PARIS (Héliodore de), frère mineur capucin de la province de Paris (XVIIe siècle), prédicateur célèbre du Marais et théologien illustre, composa les ouvrages suivants : 1. *Compendium theologiæ dogmaticæ;* 2. *Compendium theologiæ historicæ;* 3. *Compendium theologiæ mysticæ;* 4. *Evangelium mundi, sive discursus evangelici supra depravatas sæculi mores*, 4 tomes in-8°, Paris, 1684; 5. *Veritates christianæ religionis*, 3 t. in-8°, ibid., 1684.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, Venise, 1747, p. 114; Ubald d'Alençon, *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, t. XXXIX, 1927, p. 595.

Am. TEETAERT.

8. PARIS (Hyacinthe de), **(KERVER)** frère mineur capucin de la province de Paris (XVIIe siècle). Prédicateur renommé, adversaire acharné des protestants et promoteur dévoué des séances de controverse à Paris, il est l'auteur des ouvrages suivants publiés à Paris : 1. *Tractatus de passione Domini nostri Jesu Christi*, 1624; 2. *Institutio exaltationis S. Crucis in urbe Parisiensi 1632, cum statutis ejusdem Societatis*, ms. conservé à la Bibl. nationale; 3. *Articuli catholicæ fidei sacræ Scripturæ textibus confirmati*, 1637; 4. *Catechismus super omnes articulos professionis fidei catholicæ*, 1638; 5. *Collectio, seu Dictionarium præcipuorum S. Scripturæ locorum pro omnibus fidei catholicæ romanæ apostolicæ articulis intelligendis*, 1644; 6. *Catechismus, sive instructiones super sacrosanctum missæ sacrificium cum explicatione omnium cæremoniarum ab Ecclesia in sacri mysterii celebratione ordinatarum : adhibita responsione ad omnes objectiones adversariorum hujus augustissimi sacrificii*, 1646; 7. *Motiva conversionis domini de Claromonte de Amboyse dom. de Garland*, 1646; 8. *Contradictiones manifestæ quæ in psalmis, precibus ecclesiasticis, in forma ministrandi sacramenta, in catechismis puerorum, interrogatoriis eorum qui ad cœnam, fidei confessionem et disciplinam ecclesiarum prætensorum reformatorum super essentialia fidei puncta admittuntur*, 1646; 9. *Controversiarum volumina tria ad revocandos hæreticos ad cognitionem veritatis catholicæ*. Les trois volumes portent comme titre : *a) Doctrina impia prætensorum reformatorum, plurimas continens blasphemias; b) Prætensi reformati extra Ecclesiam, et novæ veritates a ministro Molinæo recognitæ communi suæ sectæ doctrinæ contrariæ; c) Ministrorum prætensæ religionis reformatæ mendacia adversus sacram Scripturam*, 1646.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 125; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 122; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, p. 386; F. Rattariazi, *Apologema, espejo y excelencias de la serafica religion de menores capuchinos*, Turin, 1673, p. 719 et 732, p. 206 et 208.

Am. TEETAERT.

9. PARIS (Jacques de) **(BOLDUC ou BOULDUC)** frère mineur capucin de la province de Paris (XVIe-XVIIe siècle). — Le P. Apollinaire, *op. cit.*, présume, mais cependant sans trop l'affirmer, que le P. Jacques appartenait à la famille parisienne du nom de Bolduc, qui fut illustrée, à la fin du XVIIe siècle, par Jean-Baptiste Boulduc, apothicaire du roi et membre de l'Académie des sciences. Jacques Bolduc fut admis à la profession religieuse le 18 août 1581. Il montra de bonne heure assez de vertu et de talent, pour que ses supérieurs lui confiassent une chaire de théologie et

pour être élu par ses confrères, dès 1590, à la dignité de définiteur. De 1610 à 1620, il fut successivement supérieur des couvents de Beauvais, d'Auxerre, d'Étampes, de Pontoise et de Monfort-l'Amaury. Après cette date, il ne s'occupa plus que de la préparation et de la publication de ses ouvrages. 1. *Commentaria in librum Job* en deux parties dont la première, dédiée au cardinal Henri de Gondi, qui comprend les 21 premiers chapitres, fut publiée à Paris, en 1619, dépourvue de toute explication du sens tropologique. La seconde partie, quoique déjà prête en 1621, à cause de nombreuses difficultés que sa publication rencontra, ne fut éditée qu'en 1637, à Paris, en même temps que la première partie. Cette édition en 2 volumes in-fol. est pourvue d'une ample explication du sens tropologique. Bernard de Bologne se trompe donc en plaçant la publication de la première partie en 1631, ainsi que le P. Apollinaire qui donne 1619 comme la date à laquelle parut la première édition de ce commentaire en deux volumes. Dans cet ouvrage, le P. Jacques donne d'abord une traduction du texte hébreu, puis une paraphrase; il collationne les diverses éditions et traductions en les comparant avec la Vulgate et discute avec soins les divers idiotismes. Dans la lettre d'introduction du premier volume de l'édition de 1637, adressée au cardinal François de la Rochefoucauld, le P. Jacques se dit *fere octogenarius*. Il est donc inexact de dire, avec Bernard de Bologne, qu'il mourut à l'âge de 75 ans. 2. *Expositio in epistolam B. Judæ apostoli, in qua similia secundæ B. Petri Apostoli verba pariter expenduntur*, in-4°, Paris, 1620, (non 1630, comme le dit Bernard de Bologne). En 1630, cependant, le même exposé fut publié en même temps que l'ouvrage suivant. 3. *De Ecclesia ante legem libri tres, in quibus demonstratur quis a mundi principio usque ad Moysen fuerit ordo Ecclesiae, quæ festa, quæ templa, quæ sacrificia, qui ritus et cæremoniæ et alia multa arcana ex fontibus præsertim sacri sermonis exhausta*, in-4°, Lyon, 1626; Paris, 1630. 4. *De Ecclesia post legem liber unus analogicus in quo ostenditur quanta sit similitudo inter legem naturalem et legem evangelicam*, in-4°, Paris, 1630. 5. *De orgio christiano libri tres : in quibus declarantur antiquissima et sacrosancta eucharistiæ typica mysteria, quæ in frumento ab Adam instituta, deinde a Noe additione vini illustrata perque totum orbem pie celebrata, sensim apud Gentiles in orgiorum vocabulo mendum, in ritibus horrendas fœditates contraxerant*, in-4°, Lyon, 1640. Ce livre, dont le titre est donné d'une façon défectueuse par L. Wadding et Bernard de Bologne, est cité par des antiquaires parmi les ouvrages rares. De la fusion des différentes œuvres du P. Jacques et de celles du Père Marc d'Aniane, un capucin espagnol anonyme de la province de Castille a composé un ouvrage compact intitulé : *Harmonia del bien y del mal. Duo sonoro*, in-16, Madrid, 1682.

Le P. Jacques Boldue mourut à Paris le 8 septembre 1646 et non pas 1650 comme le disent plusieurs auteurs, à la suite de Bernard de Bologne.

Bernard de Bologne, *Bibl. script. O. M. Cap.*, p. 12 ; L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 123; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. II, p. 6; Le Long, *Bibliotheca sacra*, t. II, Paris, 1723, p. 546; J.-A. Ramirez Pinti, S. J., *In cantica canticorum*, l. II, c. I, 6; P. Apollinaire, *Bolduc Jacques*, dans le *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1843-1844.

Am. Teetaert.

10. PARIS Mathieu, historien anglais (1200?-1259). — Malgré les lumières qu'ont jetées sur ce personnage des travaux récents, Mathieu Paris est encore loin d'être parfaitement connu. Du fait qu'il a pris l'habit bénédictin au monastère de Saint-Albans (Hertfortshire) le 21 janvier 1217, on a conclu, non sans vraisemblance, qu'il était né aux environs de 1200. Son nom qu'il écrit lui-même *Mathæus Parisiensis* ou *de Parisius* ne paraît pas donner d'indication sur son origine et il ne semble pas qu'il faille le mettre en relation avec la ville de Paris. Ce nom était, prétend-on, assez courant en Angleterre. Le seul événement saillant de la vie monastique de Mathieu Paris, c'est un voyage qu'il fit en Norvège en 1248, ayant été chargé par le pape Innocent IV de visiter et de réformer l'abbaye de Munkholm, près de Trondjem, à laquelle il avait déjà rendu des services financiers l'année précédente. La vie de Paris se passa, en somme, dans le tranquille *scriptorium* de Saint-Albans, où il a travaillé d'abord sous la direction de Roger de Wendover, et dont il eut ensuite l'administration après la mort de celui-ci en 1236. Ce séjour à l'abbaye n'exclut pas d'ailleurs un certain nombre de voyages en Angleterre et peut-être même en France, voyages durant lesquels Paris cherchait à se documenter. Mais c'est peut-être à Saint-Albans même qu'il s'est procuré les matériaux les plus importants pour les grands travaux qu'il avait sur le chantier. Outre les ouvrages que lui fournissait la riche bibliothèque du monastère, outre les pièces qu'il réussit à y faire venir de divers côtés, il put y recueillir, de la bouche même de nombreux témoins, des renseignements précieux. Saint-Albans était un lieu de passage extrêmement fréquenté, et la cour du roi Henri III y fit, entre 1244 et 1258, de nombreux séjours. Paris nous parle des conversations qu'il eut à plusieurs reprises avec le souverain lui-même. C'est à Saint-Albans que notre auteur mourut en 1259, ou très peu après.

Mathieu Paris est exclusivement un historien et nous n'aurions pas ici à insister autrement sur son œuvre, si elle n'avait été exploitée, à l'époque de la Réforme, dans des intentions confessionnelles. Perdue de vue après ce moment, elle n'a été sérieusement étudiée, et pour elle-même, que dans la seconde moitié du XIXe siècle, où la critique historique a reconnu ses incontestables mérites. Elle comporte les numéros suivants : 1° *Chronica majora*, très volumineuse chronique, rédigée suivant la méthode analytique (où l'auteur se sent quelquefois un peu gêné) et allant de la création du monde jusqu'à 1259. L'histoire littéraire de cette compilation a été bien débrouillée par H.-R. Luard, dans son édition de cet ouvrage. Jusqu'en 1235, Mathieu Paris ne fait guère que reproduire la chronique de Roger de Wendover (laquelle reposait elle-même, en grande partie, sur un travail antérieur dû, sans doute, à l'abbé Jean de la Celle, † 1214). A cette chronique, Mathieu se contente de faire les modifications, additions, suppressions qu'il croit nécessaires, en renvoyant parfois à des « pièces justificatives », *Liber additamentorum*, qu'il réunit en même temps. A partir de 1235, la rédaction est exclusivement de Mathieu. A elle seule, d'ailleurs, cette partie qui couvre les années 1235 à 1259 est aussi volumineuse que tout le reste. Aussi bien, la période racontée est-elle d'une extrême importance; en particulier la dernière phase de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire attire spécialement l'attention de l'auteur; mais tous les événements du monde connu de lui, ceux de la Terre sainte en particulier, sollicitent également son regard. Il s'arrête d'abord en 1250, et donne une conclusion, s'occupe d'autres travaux, puis reprend son œuvre qui s'interrompt brusquement en mai 1259. — 2° *Historia Anglorum*, tel est le nom donné par le plus récent éditeur, F. Madden, à un ouvrage de Paris, appelé souvent autrefois *Chronica minora*, ou *Historia minor*. Composé après 1250, ce travail a été fait en extrayant de la Grande chronique, avec les additions et les modifications convenables, ce qui se rapportait plus spécialement à l'histoire de l'Angleterre, depuis la conquête

par Guillaume de Normandie, jusqu'en 1253. — 3° *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani.* De cette chronique de l'abbaye de Saint-Albans compilée entre 1390 et 1394 par Thomas Walsingham, c'est Mathieu Paris, qui a, selon toute probabilité, rédigé la première section de 793 à 1255. — 4° *Vitæ Offarum*, les vies des deux rois de Mercie, Offon Ier et Offon II, ont été attribuées à Paris. H.-R. Luard conteste cette attribution qui est au contraire maintenue par F. Liebermann. — 5° *Vita sancti Stephani (de Langton) archiepiscopi Cantuariensis.* Cette vie, dont l'attribution à Paris ne paraît pas contestable, n'est plus conservée que d'une manière fragmentaire (an. 1215-1220). Paris l'a composée en puisant d'une main un peu rapide dans ses ouvrages antérieurs. Cet archevêque avait eu d'assez sérieuses difficultés avec la curie romaine. Sa biographie est assez caractéristique de l'état d'esprit de notre auteur. — 6° A son propre témoignage (*Chronic.*, t. v, p. 369), Mathieu avait écrit une *Vie de saint Edmond*, archevêque de Cantorbéry (1233-1240), dans laquelle il avait également consigné les *miracula* opérés par l'évêque Richard de Chichester (*ibid.*, p. 384). Il ne s'en est rien conservé.

La valeur de Mathieu Paris comme historien est considérable, et son œuvre constitue une des sources les plus importantes pour l'histoire générale et pour l'histoire ecclésiastique du XIIIe siècle. L'ampleur et la sûreté ordinaire de son information, la sincérité dont il témoigne, la liberté aussi avec laquelle il exprime son jugement sur les personnes et les faits en font un témoin précieux. Mais son impartialité est parfois sujette à caution. D'esprit très « insulaire », il réagit avec vigueur contre ce qui pourrait atteindre les coutumes et les libertés de l'Angleterre. C'est ce qui explique en particulier l'attitude nettement agressive qu'il a prise, en nombre de passages, à l'endroit sinon de la papauté en tant qu'institution, du moins à l'égard de ses représentants les plus considérables au XIIIe siècle. Ni Innocent III, ni Grégoire IX, ni surtout Innocent IV ne sortent grandis de son histoire, et il accumule contre ce dernier de considérables griefs. A la vérité, ce qu'il conteste, c'est moins le pouvoir de la papauté que la façon particulière dont celle-ci exerce ses droits en Angleterre. Il tient en spéciale horreur et les tributs féodaux imposés par la curie, et les levées de contributions ecclésiastiques extraordinaires qui se multiplient au XIIIe siècle, et les réserves en matière bénéficiale qui font aller à des étrangers les revenus de l'Angleterre, et les légats qui viennent trop souvent dans l'île pour servir les abus de la fiscalité pontificale.

Ce sont les protestations extrêmement vives de Mathieu Paris contre la curie qui ont motivé son insertion par Flacius Illyricus dans le *Catalogus testium veritatis*, elles ont aussi amené Parker à l'éditer. Ces plaintes sont si vives parfois, que Bellarmin et Baronius, les lisant dans ces publications protestantes, ont prétendu qu'elles avaient été interpolées par les éditeurs. Vaine échappatoire, car elles figurent en des manuscrits qui sont de la main même de l'auteur ou transcrits sous sa surveillance. Il est même remarquable que, revisant son œuvre, après qu'elle avait déjà été recopiée une première fois, Mathieu ait pris la peine de corriger un certain nombre de ses critiques les plus véhémentes. Ces critiques s'expliquent par tout ce que nous avons dit et ne doivent pas donner le change sur les sentiments profonds du moine de Saint-Albans. Les abus, réels ou supposés, qu'il remarquait dans l'administration pontificale de son époque, ne l'amenaient pas à contester la réalité même des droits du Saint-Siège. L'on se tromperait lourdement, c'est F. Liebermann qui le fait remarquer, en faisant de lui un partisan de l'Empire dans la lutte de celui-ci contre le Sacerdoce, et, ajoutons-le, en le considérant comme un précurseur de la Réforme.

1° *Textes.* — Des extraits de la *Grande chronique* avaient été donnés par Mathias Flaccius Illyricus dans le *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556, p. 593-625; Parker donne une édition de la *Chronique* en 1571, reproduite à Zurich en 1589 et 1606, édition franchement mauvaise, et qui témoigne du plus capricieux arbitraire; en 1640, G. Wats donne à Londres une édition meilleure de la *Chronique* à partir de 1067 (sous le titre *Historia Anglorum*), des *Vitæ duorum Offarum et 23 abbatum S. Albani*, et du *Liber additamentorum;* réimprimée à Paris, 1644, et à Londres, 1686. C'est à cette édition que sont empruntés les extraits de Brial dans le *Recueil des historiens des Gaules*, t. XVII, sur elle aussi que sont faites et la traduction française de Huillard-Bréholles, 1840, et la traduction anglaise de Giles, 1849-1854. — A partir de 1866, la collection anglaise des *Rolls series* donne successivement : 1. l'*Historia Anglorum* (*seu ut vulgo dicitur Historia minor*) par les soins de Fr. Madden, 3 vol., 1866-1869, le dernier contient une *Abbreviatio chronicorum Angliæ*, dont l'attribution à Mathieu Paris est plus que douteuse; 2. les *Gesta abbatum monasterii Sancti Albani* de Th. Walsingham, publiés par H.-T. Riley, dont le t. I, 1867, contient les notices rédigées par Mathieu; 3. les *Chronica majora*, publiées par H.-R. Luard, 7 vol., 1872-1883, travail magistral; F. Liebermann a extrait de ces éditions les passages plus particulièrement relatifs à l'Allemagne dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXVIII, 1888, p. 107-455; en 1879, ce même Liebermann a publié le texte encore inédit du fragment de la Vie d'Étienne Langton, *Ungedruckte Anglo-Normannische Geschichtsquellen*, Strasbourg, p. 318-329.

2° *Travaux.* — On trouvera, en tête de l'édition de Wats, Londres, 1686, les notices et les *testimonia* antérieurs à 1640, rangés en deux catégories : les protestants, les catholiques. Relever parmi ces derniers les appréciations de Baronius, *Annales*, an. 996, n. 63; an. 1197, n. 16 et 17, « *totus est (Matthæus) in carpendis romanæ Ecclesiæ pontificibus* »; et de Bellarmin, *De scriptor. eccles.*, an. 1245 : « *non pauca leguntur tum in ipso libro cum in notis marginalibus quæ videntur addita ab hæreticis ad invidiam conflandam Ecclesiæ romanæ* », cette note passe dans les critiques catholiques postérieurs : Possevin, Pitseus, et d'autres. — Au XVIIIe siècle : E. du Pin, *Nouvelle biblioth. des auteurs ecclés.*, t. X, 1700, p. 79; Fabricius, *Bibl. lat. Mediæ Ætatis*, t. V, Hambourg, 1736, p. 153-155. — La connaissance de l'auteur et de son œuvre doit à peu près tout aux travaux des auteurs anglais, ci-dessus nommés, Madden Riley et surtout Luard, voir les préfaces en tête de presque chacun des volumes édités; notice très complète de F. Liebermann dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXVIII, 1888, p. 74-106; Th. Duffus Hardy, *Descriptive catalogue of mss. relating to the history of Great Britain and Ireland* (= *Rolls series*, n. 26), 1862-1871, voir la table alphabétique à la fin du t. III; notices dans *Dictionary of national biography*, t. XLIII, 1895, au mot *Paris*, dans la *Protest. Real-Encyklopädie*, t. XII, 1903, au mot *Matthæus Paris*. — Peu d'études sur les idées mêmes de Paris, voir au moins : H. Plehn, *Der politische Charakter von Mathæus Parisiensis*, Leipzig, 1897, dans les *Staats-und socialwissenschaftliche Forschungen*, publiées par G. Schmoller, t. XIV, fasc. 3.

É. AMANN.

PARISIÈRE (Jean César Rousseau de LA) (1667-1736) naquit à Poitiers, le 3 mai 1667. Il étudia les belles-lettres, puis la théologie. En 1711, il succéda à Fléchier sur le siège de Nîmes et il s'occupa très activement de son diocèse; les appelants de la bulle *Unigenitus* le signalent comme un de leurs adversaires. Député à l'assemblée du clergé de 1730, il fit la harangue de clôture et, dans son discours au roi, il indiqua nettement ses sentiments sur les questions controversées. Il mourut à Nîmes, le 15 novembre 1736. — De son vivant, l'évêque de Nîmes ne publia que sa *Harangue au roi*, qui fut dénoncée par l'abbé Pucelle comme contenant des maximes propres à provoquer des troubles, mais l'évêque se justifia, dans une lettre adressée, le 18 novembre 1730, au cardinal de Fleury. La Parisière laissa de nombreux manuscrits aux jésuites, et le P. Senault publia de lui un recueil, sous le titre *Panégyriques, sermons, harangues et autres pièces d'éloquence*, 2 in-12, Paris, 1740.

On lui attribue, mais à tort, ce semble, l'allégorie intitulée *Le bonheur et l'imagination*, insérée dans les *Œuvres* de M. Bernard.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 147; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 217; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 374; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 21; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 91-92; Léon Ménard, *Histoire des évêques de Nîmes*, 2 in-12, La Haye, 1737, t. II, p. 181-184; Léon Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de Nîmes*, 7 in-4°, Paris, 1750-1758, t. VI, p. 443, 445-447, 454-455, 466-467, 478, 510-511, 520-523, 528-530, 540, 550-553; A. Germain, *Histoire de l'Église de Nîmes*, 2 in-12, Paris, 1842, t. II, p. 442-450; *Gallia christiana*, t. VI, col. 464-465; *Dictionnaire biographique et bibliographique des prédicateurs français*, p. 195-196; Dreux-Duradier, *Histoire littéraire du Poitou*, t. II, p. 297-309 et *Bibliothèque historique et critique du Poitou*, t. IV, p. 463.

J. CARREYRE.

PARISIS **Pierre-Louis**, évêque français, Orléans, 12 août 1795-Arras, 5 mars 1866. — Connu pour son éloquence, appelé à donner en 1827 le panégyrique de Jeanne d'Arc, alors qu'il était simple vicaire à Saint-Paul d'Orléans, il fut nommé en 1828 curé de Gien et, le 28 août 1834, évêque de Langres. Il demeura à Langres dix-sept ans. Durant ces années, il fut un des personnages les plus en vue, sinon le personnage le plus en vue, de l'épiscopat français. L'Église de France combattait alors pour la conquête de ses libertés indispensables et, en premier lieu, pour la liberté d'enseignement. Elle était appelée au combat par Montalembert; l'épiscopat hésitait à suivre, soit par crainte d'un échec qui l'eût déconsidéré, soit parce qu'il lui répugnait de suivre un laïque et de se placer sur le terrain où l'appelait celui-ci. Ce fut Parisis qui l'entraîna par sa fameuse lettre du 20 août 1844 : *Lettre de M. l'évêque de Langres à M. le comte de Montalembert sur la part que doivent prendre aujourd'hui les laïques dans les questions relatives aux libertés de l'Église*, où l'avaient amené ses entretiens avec l'évêque de Liège, van Bommel. A partir de ce moment, il est au premier rang des combattants; il multiplie les brochures pour revendiquer la liberté de l'enseignement. Il a été question, à l'article LIBÉRALISME, t. IX, col. 573-574, de son fameux *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques*, 1847, où il réfute l'objection des libéraux anticléricaux qu'un catholique ne peut être libéral. Il professe alors, a-t-il été dit, « le libéralisme de Lamennais, mais soigneusement limité, précisé et surtout nettement pratique ».

En 1848, après l'élection de Pie IX et avec la révolution de février, il crut ouverte l'ère définitive de la liberté et de l'entente entre la liberté et l'Église. Mais ce chef « de la petite armée des *catholiques avant tout*, républicain, presque socialiste », comme écrit Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France*, t. I, p. 486, s'il sert sincèrement la liberté, c'est qu'il en attend le bien de l'Église. A l'Assemblée constituante, où il a été élu par le Morbihan, il siège au comité des cultes, chargé de mettre l'organisation ecclésiastique en harmonie avec la France nouvelle, et à la commission désignée pour chercher des remèdes aux plaies sociales. A la Législative, où il figure aussi, il est l'un des quatorze de la commission nommée pour examiner le projet Falloux sur l'enseignement. Là, son attitude déroute Montalembert dont il commence à se séparer. Le projet Falloux est un compromis; autour de ce projet les évêques se divisent. Or, Parisis, qui a tant lutté pour la liberté de l'enseignement, est loin de l'approuver dans sa brochure, *La vérité sur la loi de l'enseignement*, 1850; au moment du scrutin, il s'abstiendra, parce que, dira-t-il ensuite, il ne voulait pas paraître blâmer indirectement ses collègues opposants. Il sera cependant un des premiers à profiter de la loi.

Nommé le 12 août 1851 évêque d'Arras, il prend possession de son siège le 21 octobre; dès lors, il se consacre uniquement à ses devoirs épiscopaux et, s'il se mêle encore aux affaires publiques, c'est quand ces devoirs mêmes l'exigent : il est alors effacé par Pie et Dupanloup. Puis, on ne le trouve plus aux côtés de Montalembert et dans les rangs des libéraux catholiques; ces libéraux prennent quelque peu figure de gallicans et il est resté fidèle à l'ultramontanisme du début. Il est donc dans le camp des ultramontains avec l'*Univers* dont il prend plusieurs fois la défense contre les évêques qui le condamnent. D'autre part, il avait favorisé la candidature de Louis-Napoléon à la présidence de la République, puis après avoir affecté un dédain amer pour la vie publique et privée du prince (Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 7), il accepta le coup d'État et exalta l'empereur à la grande indignation de Montalembert qui, ayant cru un moment aux promesses impériales, revint vite à la liberté. Il fallut les événements d'Italie pour désenchanter Mgr Parisis; dès lors, il protesta soit par ses discours, soit par des brochures contre toute atteinte au pouvoir temporel et aux droits souverains du pape. Ainsi l'écrit intitulé : *L'évêque d'Arras à l'auteur de la brochure*, « *Le pape et le Congrès* », 1860. En 1865, après le *Syllabus*, par un nouveau *Cas de conscience sur les libertés publiques*, il tenta d'adapter aux principes de l'acte pontifical son *Cas de conscience* de 1847.

Robitaille, *Vie de Mgr Parisis*, Arras, 1866; L. Follioley, *Montalembert et Mgr Parisis*, Paris, 1901; *L'épiscopat français au XIXe siècle*, Paris, 1900; Ch. Guillemand, *Pierre-Louis Parisis*, 3 vol., Paris, 1916-1921; cf. la bibliographie des articles LIBÉRALISME, deuxième et troisième périodes, et MONTALEMBERT.

C. CONSTANTIN.

PARISOT **Pierre Curel**, plus connu sous le nom de Père **NORBERT** et aussi de l'abbé **PLATEL** (1697-1769). — Il naquit à Bar-le-Duc en 1697 d'une famille d'artisans, fit chez les jésuites de sa ville natale des études soignées, puis entra chez les capucins de Saint-Mihiel, où il fit profession en avril 1716, sous le nom de Norbert. Il exerça le ministère à Toul, à Saint-Dié, à Pont-à-Mousson où il eut avec les jésuites de l'université ses premiers conflits. En 1734, il accompagne à Rome son provincial et, s'étant fait remarquer pour son entregent, il est nommé en 1736 procureur général des missions étrangères de France. Peu après, il part pour Pondichéry, où il devait prendre une part considérable aux discussions entre jésuites et capucins relatives aux rites malabares. Voir art. MALABARES (*Rites*), t. IX, col. 1719, 1730 sq. Ces discussions se compliquèrent d'un conflit de juridiction se rapportant au couvent des ursulines françaises qui venait d'être établi à Pondichéry. C'est pour exposer au Saint-Siège les griefs de ses confrères qu'en février 1740 le P. Norbert s'embarque à Pondichéry, à destination de l'Europe. (Il est impossible de trouver place pour un voyage en Amérique où le capucin, au dire du pamphlétaire Chevrier, aurait été expédié, comme indésirable, par les ordres du conseil souverain de la colonie.) Arrivé à Lorient en septembre 1740, il est à Rome à Pâques de 1741, et semble avoir reçu d'abord de Benoît XIV un accueil très favorable.

Préoccupé de briser les dernières résistances que le Saint-Siège rencontrait encore dans la question des rites malabares et chinois, le pape agréa avec plaisir l'hommage que le P. Norbert lui fit, en 1742, de deux ouvrages qu'il venait de faire imprimer en Avignon, d'une part, les *Mémoires contenant différentes relations au sujet des disputes entre les missionnaires*, d'autre part, l'*Oraison funèbre de M. de Visdelou, évêque de Claudiopolis, vicaire apostolique en Chine*, que le P. Norbert avait prononcée à Pondichéry, le 11 décem-

bre 1737 (sur VISDELOU, voir t. IX, col. 1724-1725). Encouragé par cette approbation, le P. Norbert entendit élargir ses attaques contre la Compagnie de Jésus; l'on sut bientôt qu'il préparait la rédaction de volumineux mémoires où il était à penser que les jésuites ne joueraient pas le beau rôle. Ceux-ci firent intervenir la cour de France et le cardinal de Tencin, pour empêcher la publication. Voir sur cette négociation les documents inédits, fournis par P.-A. Kirsch, *Zur Geschichte der Zensurierung des P. Norbert*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVI, 1904, p. 364-378; ces documents confirment, dans l'ensemble, ce que le P. Norbert écrira plus tard dans ses *Lettres apologétiques*. Ne pouvant se faire imprimer à Rome, le P. Norbert se transporte à Lucques, où les deux volumes de *Mémoires* paraissent, en français et en italien, avec toutes les approbations nécessaires des autorités locales, fin juillet 1744. Le capucin en fit immédiatement hommage à Benoît XIV, qui se défendit ultérieurement d'avoir reçu le livre en mains propres. Kirsch, *loc. cit.*, p. 366, n. 3. Sur des plaintes très vives qui furent bien vite déposées, le pape, particulièrement irrité de ce que le P. Norbert avait fait figurer en tête de cette deuxième série de mémoires la lettre pontificale relative à la première série, déclara qu'il laisserait l'affaire suivre son cours devant le Saint-Office auquel l'ouvrage avait été dénoncé. La S. Congrégation rendit son jugement le 1er avril 1745. Texte dans *Analecta Juris pontificii*, t. I, Rome, 1855, col. 1257-1260. Le livre était condamné soit en français, soit en italien. Les considérants longuement motivés insistaient particulièrement sur le fait que la publication était contraire aux règles antérieurement promulguées et relatives aux livres traitant des missions; ils ajoutaient que « l'on ne pouvait pas permettre sans offense des bons et sans scandale des âmes que le livre jouît de la lumière publique ». Mais, toujours préoccupé de la répercussion possible de cette condamnation dans l'affaire des rites, que Benoît XIV venait de régler par la bulle *Omnium sollicitudinum* du 12 septembre 1744, le décret du Saint-Office ajoutait: « N. S. P. le pape interdit à toute personne d'inférer en aucune manière et de soutenir que la condamnation du P. Norbert renverse ou diminue en la moindre partie la constitution susdite, dont il requiert et prescrit la pleine observance de la part de tout le monde. »

A partir de ce moment, la vie du P. Norbert devient une longue série d'aventures dont le détail n'intéresse plus guère la théologie. Ses ennemis (et il en eut un peu dans tous les camps) aimeraient à le faire passer pour un apostat, ayant quitté son ordre sans permission régulière de ses supérieurs, ayant donné à diverses reprises, soit en Hollande, soit en Angleterre, soit en Allemagne, des gages aux calvinistes, aux jansénistes d'Utrecht, aux anglicans, aux luthériens, ayant vécu par ailleurs d'expédients plus ou moins avouables. Dans les volumineux mémoires et les apologies qu'il a multipliées, le P. Norbert publie de nombreuses pièces attestant que sa situation, pour extraordinaire qu'elle pût paraître, n'a jamais cessé d'être régulière. Seule une vérification systématique de toutes ces pièces permettrait des conclusions fermes. Toujours est-il que, le 24 avril 1759, le pape Clément XIII lui accordait un bref de sécularisation; constatant que « le frère Norbert de Lorraine avait été contraint par de violentes persécutions de fuir jusqu'à présent d'un pays dans un autre, molesté et continuellement poursuivi pour des motifs dont le pape était parfaitement instruit », il l'autorisait à demeurer hors de son ordre et le mettait sous la juridiction de l'évêque de Toul. Texte de ce bref dans les *Mémoires*, édit. de 1766, t. III, p. 134. Les capucins paraissent avoir conservé de bons rapports avec lui. L'abbé Parisot, qui d'ailleurs portera plus volontiers désormais le nom de Platel, après avoir essayé de s'établir en Lorraine, puis à Paris, ne tarda pas à partir pour le Portugal où il secondera de tout son pouvoir la politique de Pombal, qui, après avoir fait expulser les jésuites (1759), s'attachait à les déshonorer. La lettre de l'abbé Platel sur l'exécution du jésuite Malagrida, 22 septembre 1761, jette un jour étrange sur la mentalité de son auteur, et c'est une mauvaise action. Platel ne tardera pas à quitter Lisbonne, en 1763; il dut séjourner quelque temps à Paris, où depuis 1764 les jésuites ne lui inspiraient plus de crainte. Il finit par rentrer en Lorraine, se retira aux environs de Commercy; il mourut le 7 juillet 1769.

La volumineuse production littéraire de l'abbé Parisot est presque entièrement dirigée contre les jésuites, à l'exception de deux ouvrages d'inspiration plus sereine : *Diurnal à l'usage des marins*, Marseille, 1742, rédigé lors de son voyage de retour en Europe, et *La foi des catholiques, où on voit que les accusations portées contre eux ne proviennent que du peu de connaissance qu'on a du fonds de leurs principes et de l'esprit de leurs pratiques*, Lisbonne, 1761, rédigé lors d'un assez long séjour à Wolfenbuttel, en 1759, et qui peut passer pour une apologie du catholicisme en face du protestantisme. Voir *Mémoires*, éd. de 1766, t. III, p. 129 sq. En dehors de cela, tout le reste est ou défense personnelle ou diatribe contre les jésuites tournant à la manie. Voici les principales de ces productions : 1. *Mémoires contenant différentes relations au sujet des disputes entre les missionnaires*, 2 vol., Lucques (en réalité Avignon), 1742. — 2. *Oraison funèbre de M. de Visdelou, évêque de Claudiopolis*, Cadix (en réalité Avignon), 1742, insérée aussi dans les *Mémoires*, édit. de 1766, t. II, 2e partie, p. 107-173. — 3. *Mémoires historiques sur les missions des Indes orientales*, 2 in-4°, Lucques, 1744, condamnés par le décret du 1er avril 1745. Ces *Mémoires* ont été successivement augmentés. D'après un *avis* qui se lit en tête de la 3e édition, il y aurait eu une 2e édition à Paris, qui suivit de près la première. Une 3e édition en 2 in-4° porte l'indication Besançon, 1747, et le titre suivant : *Mémoires historiques présentés au souverain pontife Benoît XIV sur les missions des Pères jésuites aux Indes orientales, où l'on voit leur constante opiniâtreté à défendre et à pratiquer les rits idolâtres et superstitieux du Malabar, condamnés et anathématisés par plusieurs papes, et les continuelles persécutions qu'ils ont faites aux fidèles ministres de l'Évangile et du Siège apostolique*. Cette édition est complétée par un t. III, paru à Londres, 1751, sous ce titre : *Mémoires historiques, apologétiques*, etc., *présentés en 1751 au souverain pontife Benoît XIV... avec un détail de la conduite des Pères jésuites à l'égard de Benoît XIV et de l'auteur de cet ouvrage*. Cette édition fut mise à l'index par un nouveau décret du Saint-Office, en date du 24 novembre 1751. *Anal. Juris pontific.*, t. V, col. 1261. Enfin, sous le nom de l'abbé C.-P. Platel, parut à Lisbonne, en 7 in-4°, une édition nouvelle sous le titre : *Mémoires historiques sur les affaires des jésuites avec le Saint-Siège, où l'on verra que le roi de Portugal, en proscrivant de toutes les terres de sa domination ces religieux révoltés, et le roi de France voulant qu'à l'avenir leur société n'ait plus lieu dans ses États, n'ont fait qu'exécuter le projet déjà formé par plusieurs grands papes de la supprimer dans toute l'Église*. Chose curieuse à signaler, cette édition porte en tête l'approbation de l'inquisition portugaise; les rapports des docteurs discutent gravement les raisons qu'avait données en 1745 et en 1751 l'inquisition romaine pour condamner le livre et démontrent que ces raisons n'ont point de valeur en Portugal. Signe des temps! Les 4 premiers volumes de cette édition reproduisent sensiblement les 3 de la troisième édition, outre au t. III, les pièces relatives

aux aventures ultérieures de l'auteur; les 3 derniers donnent surtout des pièces justificatives, relatives à l'histoire des missions. Il va sans dire que cette masse de documents ne peut être utilisée sans un contrôle sérieux, mais il y a dans tout cet amas des pièces que l'on ne saurait négliger. — 4. *Lettres apologétiques du P. Norbert, capucin, où il dévoile des calomnies que les PP. jésuites ont répandu* (sic) *surtout en Italie et en France dans un grand nombre de libelles contre sa personne et ses ouvrages*, 2 in-8°, Lucques, 1746. — 5. *Lettre du P. Norbert à Monseigneur le prince de *** au sujet des guerres présentes*, Anvers, 1757, curieuse pour faire connaître l'attitude adoptée, durant la guerre de Sept ans, par le capucin réfugié en Allemagne. — 6. *Histoire du passage du P. Norbert à l'état de prêtre séculier*, s. l., 1759; les mêmes documents se retrouvent dans les *Mémoires*, édit. de 1766, t. III, p. 1-154. — 6. *Lettre de M. l'abbé Platel à ses amis de Paris contenant une relation exacte et circonstanciée de l'exécution du P. Malagrida, jésuite*, écrite de Lisbonne le 22 décembre 1761; il en existe aussi une traduction italienne, qui paraît plus longue que l'original français.

F.-A. de Chevrier, *La vie du fameux Père Norbert, ex-capucin, connu aujourd'hui sous le nom de l'abbé Platel*, Londres, 1762, est un pamphlet libidineux, qui en a malheureusement imposé aux auteurs subséquents; en dehors de quoi il ne reste plus que les auteurs de bio-bibliographies : Jöcher-Rotermund, *Gelehrtes Lexikon*, t. V, 1816, au mot *Norbert;* Feller, *Biographie universelle;* Quérard, *La France littéraire*, t. VI, 1834, p. 446, au mot *Norbert;* Michaud, *Biographie universelle*, à *Norbert;* Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, à *Parisot; Kirchenlexikon*, 2e édit., t. IX, 1895, art. *Parisot*, par O. Pfülf, S. J. (informé, mais tendancieux); Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *a*, 1912, col. 174. — F.-H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II *a*, Bonn, 1885, p. 774-776; P.-A. Kirsch, *Zur Geschichte der Zensurierung des P. Norbert*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVI, 1904, p. 364-378.

É. AMANN.

PARJURE, voir SERMENT (*Faux*).

PARMENTIER Antoine (1668-1722) naquit, le 29 avril 1668, à Nivelles, dans le Brabant. Il fut docteur en théologie de la faculté de Louvain. En 1702, on le trouve curé de Braine-l'Alleud, à deux lieues de Nivelles. Il devint président du grand collège des théologiens, dits du Saint-Esprit, à Louvain, 1702-1722, et il reçut le titre de docteur en théologie, le 21 août 1703. Il mourut à Namur le 12 mai 1722. Il a laissé quelques écrits en vers sur la bulle *Unigenitus*, contre Opstraet et d'autres opposants.

Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 376; Delvenne, *Biographie des Pays-Bas*, t. II, p. 224; *Biographie nationale belge*, t. XV, col. 644-645. Éd. Reussens a raconté longuement toute l'histoire du grand et du petit collège des théologiens, dits du Saint-Esprit, dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, IIe série, t. I, p. 153-245.

J. CARREYRE.

PAROUSIE. — I. Sens et emploi du mot dans le Nouveau Testament. II. Les signes de la parousie. III. Le temps de la parousie.

I. SENS ET EMPLOI DU MOT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Le mot « parousie », παρουσία, est employé 24 fois dans le Nouveau Testament. Il a plusieurs acceptions.

1° Il a le sens de *présence*. Paul se réjouit de la présence de Stéphanas, de Fortunat et d'Archaïque, χαίρω δὲ ἐπὶ τῇ παρουσίᾳ Στεφανᾶ, qui supplée à l'absence des Corinthiens. I Cor., XVI, 17. Exhortant les Philippiens à travailler à leur salut, il oppose le temps de son absence à celui de sa présence, ἐν τῇ παρουσίᾳ μου. Phil., II, 12. Cette acception, que l'on retrouve encore dans II Cor., X, 10, est fréquente chez les classiques : Eschyle, *Perses*, 169; Euripide, *Alceste*, 606; Sophocle, *Ajax*, 540, *Électre*, 948.

2° Le mot parousie a aussi le sens d'*arrivée*, de *venue*, c'est le commencement de la présence. Dieu console son apôtre par l'arrivée de Tite, ἐν τῇ παρουσίᾳ Τίτου. II Cor., VII, 6-7. Paul annonce sa nouvelle parousie aux Philippiens, c'est-à-dire sa nouvelle venue auprès d'eux : διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς. I, 26. Cette acception est également en usage chez les classiques : Euripide, *Alceste*, 209; Thucydide, I, 128, 5.

Le mot parousie est employé seulement quatre fois dans la Bible des LXX : au sens d'arrivée dans Néhémie, II, 6, d'après une leçon du codex *A* (le codex *B* a πορεία, leçon qui s'harmonise mieux avec le contexte), et dans II Mac., VIII, 12; au sens d'arrivée ou de présence dans Judith, X, 18; II Mac., XV, 21.

3° Parousie est aussi un terme technique, une expression officielle pour désigner la *visite de personnages éminents*, généralement d'un roi, d'un empereur. Les papyrus, les *ostraca*, les inscriptions fournissent une abondante documentation, qui s'étend depuis l'époque des Ptolémées jusqu'au IIe siècle après Jésus-Christ. Les principaux textes ont été réunis par Adolf Deissmann dans son ouvrage devenu classique, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1909, p. 279-283.

En Égypte, à l'occasion de la parousie d'un prince, il y avait des contributions, des impôts, assez souvent mentionnés sur des *ostraca* (tessons de poterie qu'on utilisait pour écrire). Wilcken, *Griechische Ostraka*, t. I, p. 274 sq., cité par Deissmann. Le papyrus de Flinders Petrie (II, 39) qui remonte au IIIe siècle avant J.-C., mentionne une contribution pour offrir une couronne d'or à un roi lors de sa parousie. On faisait de grands préparatifs; un papyrus retrouvé dans la momie d'un crocodile sacré raconte que, pour une parousie de Ptolémée II Soter, une grosse livraison de blé avait été faite; les fonctionnaires se sont donné beaucoup de mal : καὶ προσεδρευόντων διά τε νυκτὸς καὶ ἡμέρας μέχρι τοῦ τὸ προκείμενον ἐκπληρῶσαι καὶ τὴν ἐπιγεγραμμένην πρὸς τὴν τοῦ βασιλέως παρουσίαν ἀγορὰν... occupés assidûment nuit et jour jusqu'à ce que la tâche fût accomplie et que les marchandises fussent inscrites en vue de la parousie du roi... *The Tebtunis papyri*, n. 48, l. 9 sq., vers 113 avant J.-C.

Ce n'est pas seulement en Égypte que l'on trouve cet emploi du mot parousie, mais encore en Asie, en Grèce. Une inscription trouvée à Olhia, et datant du IIIe siècle avant J.-C., raconte une parousie du roi Saitapharnès dont un riche bourgeois paya les frais. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum græcarum*, 2e édit., II. 226, 85. La première visite de l'empereur Hadrien en Grèce avait été le début d'une ère nouvelle; une inscription de Tégée est datée de la LXIXe année de la première parousie du dieu Hadrien en Grèce : ἔτους ξθ' ἀπὸ τῆς θεοῦ Ἁδριανοῦ τὸ πρῶτον ἰς τὴν Ἑλλάδα παρουσίας. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1901, p. 275.

En souvenir d'une visite de Néron, les villes de Corinthe et de Patras avaient frappé une monnaie, la première avec l'inscription : *Adventus aug(usti) Cor(inthi)*, la seconde avec une inscription semblable : *Adventus Augusti*. Ici *adventus* est la traduction du mot grec παρουσία. Deissmann, *op. cit.*, p. 282.

4° Dans le Nouveau Testament, le sens technique de parousie est appliqué au *retour glorieux du Christ*, à la visite qu'il rendra de nouveau au monde lors du jugement, quatre fois dans Matth., XXIV, 3, 27, 37, 39; sept fois dans les épîtres de saint Paul, I Cor., XV, 23; I Thes., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thes., II, 1, 8; deux fois dans l'épître de saint Jacques, V, 7, 8; deux fois dans la seconde de Pierre, I, 16; III, 4; une fois enfin dans la première de Jean, II, 28, soit 16 fois en tout.

La *Secunda Petri* (III, 12) nomme aussi la parousie

du jour de Dieu, τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ Θεοῦ ἡμέρας, expression équivalente à l'avènement du jour de Jahweh, avènement qui se confond avec la parousie glorieuse du Christ.

L'Antichrist, l'adversaire des justes, du règne de Dieu et du Messie, aura, lui aussi, sa manifestation; par la puissance de Satan il aura sa parousie : οὗ (ἀνόμου) ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ. II Thes., II, 9. C'est le triomphe de la Bête dans l'Apocalypse, mais un triomphe suivi d'une défaite définitive.

La Vulgate rend bien les différentes acceptions du mot παρουσία, sauf une seule fois dans II Pet., I, 16, où elle a *præsentia*, tandis que *adventus* serait mieux. Dans I Cor., XVI, 17; II Cor., X, 10; Phil., II, 12, elle traduit par *præsentia;* dans II Cor., VII, 6, 7; Phil., I, 26, par *adventus*. Comme les monnaies de Corinthe et de Patras, c'est encore par *adventus* qu'elle exprime le sens spécial de parousie, celui de visite solennelle, d'arrivée officielle et glorieuse. Matth., XXIV, 3, 27, 37, 39; I Cor., XV, 23; I Thess., II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thess., II, 1, 8; Jac., V, 7-8; II Pet., III, 4; I Joa., II, 28 et aussi II Thess., II, 9; II Pet., III, 12.

Peut-être lors de la parousie d'un Ptolémée ou d'un diadoque aimait-on offrir une couronne, comme dans le cas rapporté par le papyrus de Flinders Petrie que nous avons cité plus haut. Si cet usage a existé, il a pu amener saint Paul à associer l'idée de la couronne et celle de la parousie : *quelle est, en effet, notre espérance, notre joie, notre couronne de gloire? N'est-ce pas vous, devant Notre-Seigneur Jésus, dans (le jour de) sa parousie?* I Thess., II, 19.

Le sens spécial du mot parousie a fini par prévaloir, si bien qu'aujourd'hui quand on parle de la parousie, il s'agit toujours de l'*avènement glorieux du Christ*.

Il suffira de donner ici quelques indications sur les signes et le temps de cette parousie.

II. Les signes de la parousie. — Dans le discours sur la ruine du temple et la fin du monde présent, Notre-Seigneur décrit sa parousie en termes apocalyptiques : Matth., XXIV, 21-30 : « Car il y aura alors une grande détresse, comme il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à maintenant, et comme il n'y en aura plus; et si ces jours ne devaient être raccourcis, aucune personne vivante ne pourrait être sauvée; mais, à cause des élus, ces jours seront raccourcis. Alors si quelqu'un vous dit : « Voyez, le Christ est ici » ou : « C'est ici », ne le croyez pas; car il surgira de faux Christs et de faux prophètes, et ils fourniront de grands signes et des prodiges, de façon à induire en erreur, s'il était possible, même les élus. Voyez, je vous ai dit d'avance. Si donc ils vous disent : « Voici qu'il est au désert », ne sortez pas. « Voici qu'il est dans les celliers », ne le croyez pas; car ainsi que l'éclair sort de l'Orient et brille jusqu'au couchant, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Où est le cadavre là se rassembleront les vautours. Mais, aussitôt après la détresse de ces temps, le soleil sera obscurci, et la lune ne donnera pas sa lumière, et les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées. Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme dans le ciel, et alors toutes les tribus de la terre se lamenteront, et ils verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec grande puissance et gloire. » Trad. Lagrange, *L'Évangile selon saint Matthieu*, p. 463 sq. Cf. Marc., XIII, 19-26; Luc., XXI, 25-27; Luc ne parle pas de la chute des étoiles, mais seulement de signes dans les astres, soleil, lune, étoiles.

Saint Paul insiste en termes très obscurs sur le signe de l'Antichrist, qu'il appelle « l'homme du péché, le fils de la perdition, l'adversaire, l'impie ». II Thess., II, 3-12. Nous n'avons pas à expliquer ici la notion d'Antichrist; il suffit de rappeler que l'Apocalypse l'entend dans le sens d'une puissance politique et philosophique adverse, et la *Prima Johannis* dans le sens d'hérétiques. I Joa., II, 18, 22.

L'obscurcissement et la chute des astres sont dans l'Ancien Testament des images qui désignent une puissante intervention de Dieu. Lors de la ruine de Babylone, les étoiles et les constellations ne font pas briller leur lumière, le soleil s'obscurcit, la lune ne donne plus sa clarté, Is., XIII, 10; au début du jugement exercé contre Édom, les étoiles tombent comme les feuilles de la vigne et du figuier, Is., XXXIV, 1; dans Ézéchiel, le ciel prend le deuil lors de la défaite de l'Égypte, les astres s'obscurcissent. Ez., XXXII, 7-8. On trouve des images analogues dans Amos, VIII, 9; Joël, II, 2; Sophonie, I, 14, 15; Jérémie, IV, 23. Les auteurs bibliques aimaient associer la nature aux événements de l'histoire. Quand Israël sort d'Égypte, les montagnes bondissent comme des béliers et les collines comme des agneaux. Ps. CXIV, 4.

Notre-Seigneur reprend les expressions dont se servaient les prophètes pour désigner d'une manière éclatante les interventions de Dieu, soit de leur temps, soit dans l'avenir, « au jour de Jahweh ». Le bouleversement des astres demeure sans doute une image, il n'est pas un prodrome de la parousie, mais en fait partie. Le ciel s'ébranle et le Fils de l'homme vient. Comme signes avant la parousie il reste la détresse et les faux prophètes, les faux Christs. Mais ces signes sont très vagues; on a plutôt l'impression d'un événement subit : « Car il en sera de l'avènement du Fils de l'homme comme du temps de Noé. Car, de même que, dans le temps qui précéda le déluge, on mangeait et on buvait, on épousait et on donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et ils ne se doutèrent de rien jusqu'à ce que vint le déluge et il les emporta tous, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme. Alors deux se trouveront dans les champs : un est pris et un est laissé; deux femmes moudront à la meule : une est prise et une est laissée. » Matth., XXIV, 37-41, trad. Lagrange. Suit une exhortation à veiller, il faut être prêt comme le serviteur qui attend son maître sans savoir quand il viendra. Matth., XXIV, 42-51. Marc a aussi toute une péricope sur l'incertitude du temps de la parousie, XIII, 32-37. Le discours sur la parousie dans Luc., XVII, 22-37, indique aussi un événement soudain. Alors que l'état de la Judée serait le signe de la ruine prochaine du temple et qu'on aurait le temps de fuir, Matth., XXIV, 4-20; Marc., XIII, 6-18; Luc., XXI, 8-24, la parousie arrivera à l'improviste, comme un voleur, ou comme le cataclysme du déluge.

III. Le temps de la parousie. — Pour plus de clarté, nous distinguerons ici les évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament, épîtres, Apocalypse, où il est parlé des temps de la parousie.

1° *Dans les évangiles*. — Toute une école critique a prétendu que Notre-Seigneur avait enseigné l'avènement prochain et presque immédiat du règne de Dieu. Jésus aurait accepté les idées eschatologiques de son temps. D'après J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1900, il aurait attendu un avènement subit du règne de Dieu, une intervention miraculeuse qui aurait transformé le monde et inauguré un règne de justice dont lui-même aurait été le chef. M. Albert Schweitzer pense trouver dans le messianisme eschatologique la meilleure explication de la vie du Christ : Jésus attendait la manifestation imminente du règne de Dieu dont il croyait être le Messie : il l'attendait même pour le temps de la moisson. Le fils de David deviendrait alors le Fils de l'homme annoncé par Daniel. Comme le moment approchait, Jésus envoie ses disciples en mission pour presser les gens de se convertir; ils n'auront pas achevé de parcourir les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu (cf.

Matth., x, 23) et le royaume de Dieu établi. Mais l'événement attendu ne vint pas. Alors Jésus comprit qu'il devait mourir avant et expier pour le peuple. Aussitôt après sa mort aurait lieu sa parousie, il reviendrait comme juge et inaugurerait sur la terre le règne final de Dieu. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tubingue, 1913, p. 390 sq. Avec des nuances diverses les partisans de l'école eschatologique pensent que le message de Jésus se résume dans l'annonce de la proximité du royaume et de la parousie.

Les textes qui se réfèrent dans les évangiles à l'avenir du royaume peuvent se répartir en quatre séries. Je cite d'après les traductions du R. P. Lagrange. 1. Une première série présente le royaume comme déjà existant : « Mais depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume de Dieu est pris de force, et les violents s'en emparent. » Matth., xi, 12; cf. Luc., xvi, 16. — « Mais, si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu sur vous est arrivé. » Matth., xii, 28; cf. Luc., xi, 20. — « Les pharisiens lui ayant demandé : quand donc vient le règne de Dieu? il leur répondit, et dit : « L'arrivée du règne de Dieu ne saurait être observée, comme si l'on pouvait dire : voici qu'il est ici, ou : il est là; car voici que le règne de Dieu est au-dedans de vous. » Luc., xvii, 20-21.

2. Une deuxième série de textes présente le royaume comme grandissant peu à peu avant d'être réalisé. On peut citer la parabole du grain de sénevé, toute petite graine qui devient un arbuste dans lequel les oiseaux du ciel font leurs nids, Matth., xiii, 31-32; Marc., iv, 31-32; Luc., xiii, 18-19; la parabole de l'ivraie dans les emblavures, la bonne semence croît lentement en même temps que la mauvaise. Matth., xiii, 24-30. L'appel des gentils qui entrent dans le royaume à la place des Juifs implique bien aussi un certain laps de temps : parabole des invités aux noces, Matth., xxii, 2-10; Luc., xiv, 15-24; parabole des vignerons homicides où la vigne est donnée à d'autres. Matth., xxi, 33-44; Marc., xii, 1-11; Luc., xx, 9-18. On peut citer aussi des déclarations formelles de Notre-Seigneur : « Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, pour prendre à témoin toutes les nations, et alors viendra la fin. » Matth., xxiv, 14. A propos de l'onction de Marie de Béthanie, Jésus déclare : « En vérité je vous (le) dis, partout où cet Évangile sera prêché dans le monde entier, on parlera aussi de ce qu'elle a fait, en souvenir d'elle. » Matth., xxvi, 13. Une longue perspective de développement est ouverte au regard des disciples dans les paroles du Sauveur après sa résurrection : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous en tout temps jusqu'à la consommation du siècle. » Matth., xxviii, 19-20; cf. Marc., xvi, 15-18. Le royaume déjà existant grandira donc peu à peu à travers le monde. Les bons y sont mêlés avec les méchants (bon grain et ivraie) et chacun mérite ou démérite selon la qualité de ses œuvres (paraboles des talents ou des mines, dans Matth., xxv, 14-30 et dans Luc., xix, 11-27). La fin du royaume est éloignée, car il devra s'étendre au monde entier et, pour encourager les ouvriers de son œuvre, Jésus leur promet son assistance. On pourrait rappeller ici les textes sur la promesse de l'Esprit-Saint, l'institution de l'Église et la primauté de Pierre.

3. Une troisième série de textes présente ou semble présenter l'avènement du royaume comme imminent. « Mais, lorsqu'ils vous poursuivront dans une ville, fuyez dans une autre;... car je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme. » Matth., x, 23. — « En vérité, je vous dis qu'il en est parmi ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son royaume. » Matth., xvi, 28. Après un passage sur la parousie et la parabole du figuier dans Marc., xiii, 24-29, on lit la déclaration suivante du Sauveur : « Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas, que tout cela ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point » (30-31). Il en est de même dans Matthieu, xxiv, 21-35, et dans Luc., xxi, 25-33. Pendant le procès de la passion, le grand prêtre demande à Notre-Seigneur s'il est le Christ, le fils du Dieu béni; et Notre-Seigneur lui répond : « Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance (c'est-à-dire : à la droite de Dieu), et venant avec les nuées du ciel. » Marc., xiv, 62; cf. Matth., xxvi, 64.

4. Enfin une quatrième série de textes montre la volonté qu'a eue Notre-Seigneur de ne point fixer la date de l'avènement du royaume, ou de la parousie, et de laisser ses disciples dans l'incertitude à ce sujet. « Mais, quant à ce jour et à (cette) heure, personne ne sait, pas même les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul. » Matth., xxiv, 36; cf. Marc., xiii, 32. Les disciples doivent se tenir prêts comme les serviteurs qui ne savent pas si leur maître absent rentrera à la deuxième ou à la troisième veille. Luc., xii, 35-40. Il faut toujours veiller et se tenir prêt, car le Fils de l'homme viendra au moment où l'on n'y pensera pas. Matth., xxiv, 42-44; xxv, 13; Luc., xii, 40.

La thèse eschatologique ne tient compte que d'une série de textes et néglige systématiquement les autres. La première série montre que le règne de Dieu est établi dans les âmes par Notre-Seigneur; dès le temps de Jésus le règne existe. C'est la première phase. Une deuxième phase a pour objet le règne de Dieu propagé à travers le monde par les disciples; à elle se rapporte la deuxième série de textes. La croissance du règne est lente et Jésus n'a pas voulu dire quand aurait lieu la parousie et la consommation finale (quatrième série). Une catastrophe toute proche est en vue; à elle se rapportent quelques textes de la troisième série.

Les perspectives d'apostolat, la diffusion de la bonne nouvelle à travers le monde, l'institution de l'Église contredisent la proximité de la fin des temps et de la parousie. L'enseignement de Jésus, les exhortations à travailler à la réforme de soi-même tendent à l'amélioration religieuse et morale des disciples et de l'humanité. Cet enseignement n'a pas une valeur transitoire en attendant l'avènement subit et prochain du règne de Dieu, qui transformerait le monde d'une façon soudaine. Il est le ferment qui fait peu à peu lever toute la pâte. Matth., xiii, 33; Luc., xiii, 20-21. Le règne de Dieu n'arrive pas tout à coup, il arrive dans la mesure où les hommes deviennent meilleurs et sont apôtres, il grandit comme le grain de sénevé. Matth., xiii, 31-32. Il n'a pas la justice parfaite du royaume à venir dans le ciel, car l'ivraie est encore mélangée au bon grain, Matth., xiii, 36-40, et la bonne nouvelle a des destinées diverses dans les cœurs, comme la semence dans les terrains. Matth., xiii, 18-23; Marc., iv, 13-20; Luc., viii, 11-15.

Si l'essentiel du message de Jésus avait été l'annonce de la proximité de la parousie et de la fin des temps, comment expliquer que la foi des disciples ait pu subsister et grandir alors que les faits seraient venus lui infliger chaque jour un démenti?

On dit que le Sauveur a accepté les idées eschatologiques de son temps. Mais les Juifs étaient loin d'être d'accord sur l'eschatologie et l'avènement du règne de Dieu. Si quelques pessimistes, comme l'auteur de l'*Assomption de Moïse*, attendaient une intervention éclatante de Dieu vengeant les justes et faisant triompher Israël, d'autres, les scribes dont on retrouve les

idées dans les targums, la mischna ou les talmuds, pensaient que le règne de Dieu grandissait dans le monde, dans la mesure où les hommes se soumettaient à la Loi; ils n'attendaient pas d'intervention miraculeuse et soudaine qui changerait la face de la terre. Il n'y avait pas d'opinion régnante eschatologique. Le R. P. Lagrange l'a bien montré dans son *Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, et plus récemment dans son volume sur *Le sens du christianisme d'après l'exégèse allemande*, où il consacre toute une leçon à la réfutation des idées de J. Weiss et de A. Schweitzer, Paris, 1918, p. 230-268; le lecteur voudra bien se reporter à ces ouvrages.

Il nous reste à examiner les textes de la troisième série qui servent de base à la thèse eschatologique.

Les paroles de Jésus aux apôtres : « Vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme », sont rapportées par saint Matthieu dans le discours de mission, x, 5-42. Le premier évangéliste aime à grouper les enseignements du Sauveur dans de grands discours synthétiques où il réunit des paroles prononcées en diverses circonstances; cela ressort de l'étude de Matthieu et aussi de la comparaison avec les autres évangiles où les mêmes paroles sont rapportées dans des contextes différents. Ainsi Matthieu place le *Pater* dans le Sermon sur la montagne, en Galilée, au début du ministère, et Luc le rapporte plus tard et en Judée, probablement aux environs de Béthanie. Matth., vi, 9-13; Luc., xi, 1-4; cf. x, 38-42. La péricope de Matth., vi, 19-34, se divise en quatre sections qui ont chacune leur parallèle dans Luc, mais en dehors du contexte de Matthieu. Matth., vi, 19-21 = Luc., xii, 33-34; Matth., vi, 22-23 = Luc., xi, 34-36; Matth., vi, 24 = Luc., xvi, 13; Matth., vi, 25-34 = Luc., xii, 22-32. On pourrait multiplier les exemples. Dans le discours de mission selon saint Matthieu, x, 5-42, les ℣. 17-39 appartiennent à d'autres discours. Les persécutions que les apôtres auront à endurer n'y sont point à leur place, c'est beaucoup trop tôt (Matth., x, 17-23); ces persécutions sont passées sous silence dans le même discours de mission par Marc., vi, 6-13, et par Luc., ix, 2-6, qui les rapportent dans le discours eschatologique, juste avant la passion. Marc, xiii, 9-13; Luc., xxi, 12-19. A ce même endroit, Matthieu résume les persécutions en deux versets, xxiv, 9, 13, qui rappellent le passage x, 17-23. La mention des gouverneurs et des rois, au ℣. 18 de Matth., dépasse aussi la perspective de la présente mission des apôtres, elle se rapporte au temps qui suivra la mort du Sauveur. Il faut en dire autant du ℣. 23. La suite du discours dans Matth., x, 24-39, est rapportée par Luc en diverses circonstances : Matth., x, 24-33 = Luc., vi, 40, xii, 2-9; Matth., x, 34-36 = Luc., xii, 51-53; Matth., x, 37-38 = Luc., xiv, 25-27; Matth., x, 39 = Luc., xvii, 33. Le premier évangile a ajouté au discours de mission des paroles prononcées en d'autres circonstances, son plan est beaucoup plus synthétique que chronologique. Après le discours, contrairement à Marc., vi, 30, et à Luc., ix, 10, le retour des apôtres n'est pas mentionné. « C'est sans doute que l'évangéliste a senti que son discours de mission dépassait de beaucoup l'horizon de la mission en Galilée. » Lagrange, *Le sens du christianisme*, p. 250. Toute la structure de Matth., x, 17-39, indique que le logion sur le retour du Fils de l'homme, x, 23, ne se rapporte pas à cette mission.

Le retour du Fils de l'homme concerne ici, comme certains passages du discours eschatologique, la ruine de Jérusalem, la catastrophe qui allait être la fin d'un monde. Le jugement de Dieu allait s'appesantir sur Israël. Il y a entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde une relation symbolique. Le bouleversement qui précède la chute de la cité juive est l'image du bouleversement de la fin des temps. De même que la fin de l'économie juive annonce le début d'une ère nouvelle, la fin du monde coïncidera avec l'établissement définitif du royaume de Dieu. Il s'agit de deux grands jugements qui manifestent la puissance de Dieu et du Christ. Les deux perspectives sont mélangées dans le grand discours eschatologique que Notre-Seigneur a prononcé sur la montagne des Oliviers en face de Jérusalem, d'après Matth., xxiv-xxv; Marc., xiii; Luc., xxi, 5-36; elles correspondent peut-être à deux discours que les évangélistes auraient résumés en un. En tous cas, Luc rapporte en Pérée un discours sur la parousie, xvii, 22-37, que Matthieu place en grande partie dans le discours sur la ruine de Jérusalem et la fin du monde. Cf. Luc., xvii, 22-25, et Matth., xxiv, 26-27; Luc., xvii, 26-27, et Matth., xxiv, 37-39; Luc., xvii, 34-35, et Matth., xxiv, 40-41; Luc., xvii, 36-37, et Matth., xxiv, 28. — Si on préfère dire que le divin Maître a traité ensemble de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde, il faut distinguer auquel des deux événements les péricopes se rapportent. Dans Matthieu et dans Marc, plus régulièrement que dans Luc, qui a précédemment rapporté le discours sur la parousie, elles forment entre elles des parallélismes remarquables. Les temps de détresse se correspondent, avant la ruine du Temple, Matth., xxiv, 4-8; Marc., xiii, 5-8; Luc., xxi, 8-11, et avant la parousie, Matth., xxiv, 21-22; Marc., xiii, 19-20; Luc., xxi, 25-27; de même la conduite des fidèles, avant la ruine du Temple, Matth., xxiv, 9-14; Marc., xiii, 9-13; Luc., xxi, 12-19, et avant la parousie, Matth., xxiv, 23-28; Marc., xiii, 21-23; la description de la ruine du Temple et de Jérusalem, Matth., xxiv, 15-20; Marc., xiii, 14-18; Luc., xxi, 20-24, et la description de la fin du monde et de la parousie, Matth., xxiv, 29-31; Marc., xiii, 24-27; Luc., xxi, 25-27. Après ces deux développements parallèles sur la ruine du Temple, Matth., xxiv, 4-20; Marc., xiii, 5-18; Luc., xxi, 8-24, et sur la parousie, Matth., xxiv, 21-31; Marc., xiii, 19-27; Luc., xxi, 25-27; cf. xvii, 22-37, viennent la parabole du figuier et son application, Matth., xxiv, 32-35; Marc., xiii, 28-31; Luc., xxi, 28-33, et des comparaisons qui indiquent un avènement subit. Matth., xxiv, 36-44; Marc., xiii, 32-37; Luc., xxi, 34-36. La parabole du figuier reprend pour l'illustrer le développement sur la ruine du Temple, la génération présente ne passera pas sans avoir vu cette catastrophe. Les comparaisons sur l'avènement subit se rapportent au moment de la parousie. La pensée va et vient selon un rythme. On trouvera l'explication de cette exégèse dans les grands commentaires du R. P. Lagrange et dans un article publié par lui sur *L'avènement du Fils de l'homme*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 382-411. Voir aussi L. de Grandmaison, *Jésus-Christ*, t. ii, Paris, 1928, p. 280 sq.

Jésus a bien annoncé une catastrophe prochaine, mais ce n'était pas la fin du monde. La parousie aurait lieu au moment voulu par le Père, en attendant le règne de Dieu devait croître parmi les nations. Il y a deux perspectives distinctes que l'on n'a pas le droit de confondre.

C'est à la phase terrestre du règne que se rapporte Matth., xvi, 28 (cf. Marc., ix, 1; Luc., ix, 27). Dans Marc., xiv, 62; Matth., xxvi, 64, « Jésus n'annonce... pas que les sanhédrites, avant leur mort, auront une vision de la gloire du Christ ou que la parousie est imminente; il affirme simplement que sa dignité s'imposera à eux dans tout l'éclat décrit par Daniel. » Lagrange, *Saint Marc, loc. cit.*

2° *Dans les épîtres et l'Apocalypse.* — D'après certains auteurs non catholiques les apôtres auraient enseigné la proximité de la parousie. Voici, dans l'ordre du Canon, les principaux textes qui font difficulté :

Rom., xiii, 11-12 : « ...Vous savez en quel temps

nous sommes; c'est désormais l'heure de nous réveiller du sommeil — car maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons embrassé la foi — la nuit est avancée et le jour est proche (trad. Lagrange).

I Cor., x, 11-12 : « Toutes ces choses leur sont arrivées (aux Hébreux) d'une manière typique et l'Écriture est pour notre instruction, à nous, que la fin des siècles a atteints. Voilà pourquoi, que celui qui estime être debout veille à ne pas tomber. » — xv, 51-52 : « Voici que je vous dis un mystère : nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés, en un instant, en un clin d'œil, lors de la dernière trompette; car la trompette sonnera et les morts se lèveront incorruptibles et nous, nous serons changés. » — xvi, 22 : μαρὰν ἀθά (מרן אתא) (Notre-)Seigneur vient, ou μαράνα θά (מרנה תא), Seigneur, viens!

Phil., iv, 5 : « Que votre clémence soit connue de tous les hommes. Le Seigneur est proche. »

I Thess., iv, 15-18 : « Voici, en effet, ce que nous vous disons, d'après la parole du Seigneur : nous, les vivants, les laissés pour la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis; car le Seigneur lui-même, au signal (donné), à la voix de l'archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel et les morts dans le Christ surgiront d'abord, puis nous les vivants, les laissés, nous serons enlevés ensemble avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi pour toujours nous serons avec le Seigneur. Donc consolez-vous les uns les autres par ces paroles. »

Hebr., x, 25 : « Ne désertons pas notre assemblée, comme la coutume est à quelques-uns, mais exhortons-nous, d'autant plus que nous voyons s'approcher le jour » — x, 37 : « car encore un tout petit peu de temps; celui qui doit venir viendra et ne tardera pas. »

Jac., v, 7-8 : « Ayez donc patience, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur. Voici, le laboureur attend le fruit précieux de la terre, ayant patience à son égard jusqu'à ce que (celui-ci) reçoive les premières et les dernières pluies. Ayez patience vous aussi, fortifiez vos cœurs, car la parousie du Seigneur est proche. »

I Pet., iv, 7 : « Mais la fin de toutes choses est proche. »

I Joa., ii, 18 : « Petits enfants, c'est la dernière heure. Comme vous avez entendu (dire) que l'Antichrist vient, il y a maintenant plusieurs Antichrists. Par là nous connaissons que c'est la dernière heure. »

Apoc., i, 7 : « Voici, il vient avec les nuées, et tout œil le verra. » — xxii, 7 : « Et voici que je viens promptement... 11 : Car le moment est proche. 12 : Voici que je viens promptement et ma récompense avec moi, pour rendre à chacun selon son œuvre... 20 : Oui, je viens promptement. — Amen! Viens, Seigneur Jésus. »

Dans les épîtres et l'Apocalypse, la parousie apparaît parfois à l'horizon des événements contemporains. Les apôtres encouragent et stimulent les fidèles en leur parlant de cet événement. On pense aux oracles de la seconde partie d'Isaïe et à ceux d'Ézéchiel qui consolaient les captifs de Babylone en leur parlant de la restauration messianique. La parousie appartient à la prophétie, et la perspective manque, comme dans la prophétie. Ainsi dans Is., vii-ix, 6, il semble qu'Emmanuel va venir sauver son peuple après l'invasion assyrienne; Mgr Pelt écrit : « La pauvreté de l'enfance et de la jeunesse du Messie en Galilée paraît avoir pour cause les dévastations de Téglatphalasar. » *Histoire de l'Ancien Testament*, t. ii, Paris, 1922, p. 163. Dans Michée, v, on retrouve la même juxtaposition des temps messianiques et de la délivrance de la domination assyrienne. Des événements très éloignés les uns des autres apparaissent souvent voisins dans la prophétie; ils sont vus en dehors du temps. Mais la juxtaposition n'est pas l'affirmation d'une succession immédiate ou seulement rapprochée. Dieu sans doute aurait pu faire connaître la chronologie des événements, il ne l'a pas voulu. A la question qui lui était posée sur l'époque de sa parousie, Notre-Seigneur a répondu par une fin de non-recevoir. Matth., xxiv, 3, 36; Marc., xiii, 32. La raison de cette pédagogie est peut-être à chercher dans la faiblesse humaine. Il y a des vérités qui, à certains moments de l'histoire, sont trop lourdes à porter. La chronologie des temps messianiques aurait découragé les anciens Israélites, celle de la parousie aurait pu être dangereuse pour la foi de plusieurs des premiers chrétiens venus du judaïsme. Ceux qui avaient espéré un messianisme triomphant se consolèrent à la pensée du retour glorieux du Seigneur. Nul doute que l'attente du Messie n'ait soutenu les générations juives et que celle de la parousie n'ait stimulé les premiers chrétiens. Dieu ménage la révélation pour le bien des âmes. Une clarté complète eût été aveuglante.

Les apôtres dans leur amour pour Jésus ont pu désirer son retour, mais dans ce cas leur désir est demeuré tel. Il faut reconnaître que la distinction entre la ruine de Jérusalem et la fin du monde était moins facile à faire avant l'année 70 que depuis. Néanmoins les apôtres ont si bien ignoré le temps de la parousie qu'ils ont repris les fidèles quand ceux-ci l'ont crue prochaine. A Thessalonique, des fidèles attendaient une parousie imminente; certains même ne travaillaient plus. II Thess., ii, 1-3; iii, 11-12. Paul intervient, il ne veut pas que les Thessaloniciens se laissent ainsi troubler. Dans la première épître qu'il leur avait adressée, il avait bien laissé entendre qu'il ignorait lui-même le temps de la parousie quand il leur avait dit que le Seigneur viendrait comme un voleur. I Thess., v, 2. Cette fois, il leur montre que la parousie n'est pas proche comme certains se l'imaginent; avant elle il y aura la grande manifestation de l'Antichrist, II Thess., ii, 3-12; il veut qu'on ne s'inquiète pas et qu'on travaille en paix. II Thess., ii, 2; iii, 12. A la fin de son évangile, saint Jean proteste contre le bruit répandu parmi les fidèles que lui-même ne mourrait pas avant la parousie. Joa., xxi, 23. A des esprits forts qui objectent le retard du Seigneur, Pierre répond que, pour Dieu, « un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour ». II Pet., iii, 3-10.

L'étude des épîtres de saint Paul montre bien que la parousie n'était pas imminente dans sa pensée et que même il la voyait dans une perspective assez lointaine. Expliquant aux Romains le plan de Dieu pour le salut de toute l'humanité, il dit que l'aveuglement d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des païens soit entrée dans l'Église, après Israël reviendra et sera sauvé. xi, 25-32. Ainsi donc, avant qu'ait lieu le retour du Christ, le monde païen sera converti et après cela Israël sera sauvé. Ces deux événements, auxquels il faut ajouter la manifestation de l'Antichrist, devaient exiger dans les prévisions de l'apôtre un certain laps de temps.

Si saint Paul paraît parfois se compter parmi les vivants au jour de la parousie, I Thess., iv, 15-18; I Cor., xv, 51-52, cités plus haut, il ne faut voir dans l'emploi du pronom « nous » qu'une figure de style, car en d'autres passages, notamment dans la même épître aux Corinthiens, il se range parmi les ressuscités, c'est-à-dire parmi ceux qui seront morts à ce moment : « Mais Dieu qui a ressuscité le Christ nous ressuscitera aussi par sa puissance », I Cor., vi, 14. Et ailleurs : « sachant que celui qui a ressuscité le Christ Jésus, nous ressuscitera aussi avec Jésus et nous présentera (à lui) avec vous. » II Cor., iv, 14.

Quand les apôtres parlent des derniers temps c'est dans un sens très large, qui ne signifie pas que la fin du monde soit toute proche. La venue de Jésus, sa résurrection glorieuse divisent en deux parties, en deux âges, l'histoire du monde, c'est-à-dire les temps. Il y a les temps premiers ou anciens qui ont été une préparation, ils sont passés (cf. II Cor., v, 17), et il y a les temps nouveaux ou derniers, ceux de l'économie établie par Notre-Seigneur. Les temps messianiques sont le dernier âge du monde avant la consommation finale; ils sont « la fin des siècles ». I Cor., x, 11.

Le texte le plus difficile est peut-être I Joa., II, 18, cité plus haut. Il faut lire ce texte en tenant compte de l'ensemble des écrits joanniques. « On croirait, écrit le P. Allo à propos de ce passage, qu'il (saint Jean) se juge à l'extrême limite des temps, si l'on ne savait par son Apocalypse dans quel sens très large il faut prendre une pareille expression (la dernière heure). » *L'Apocalypse*, Paris, 1921, p. CXXII. L'Apocalypse, en effet, envisage une longue lutte du bien et du mal dans le monde.

Pierre et Jacques, dans les textes déjà cités, ne disent pas que la parousie aura lieu sans tarder, mais seulement qu'elle est proche. La perspective demeure vague, elle encourage et console. C'est le cas de rappeler l'absence de perspective dans la prophétie.

Le lecteur trouvera des informations complémentaires sur le temps de la parousie dans l'ouvrage du P. Allo sur l'Apocalypse, surtout p. XCVI-CXXVIII.

Le théologien et l'exégète catholiques doivent toujours se rappeler les enseignements que donne le magistère de l'Église. Nous ne saurions mieux terminer ce bref article qu'en rapportant les documents que le magistère a promulgués touchant la parousie.

Le décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), condamne la proposition suivante (n. 33) : *Evidens est cuique, qui præconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in evangeliis synopticis contentæ authenticitate carere.* Cf. également proposition n. 52. Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 2033, 2052.

L'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907) condamne formellement l'opinion moderniste qui prête au Christ une erreur sur le temps de sa parousie : *Permittunt (modernistæ apologetæ), immo vero asserunt, Christum ipsum in indicando tempore adventus regni Dei manifeste errasse : neque id mirum, inquiunt, videri debet; nam et ipse vitæ legibus tenebatur!* Denz.-Bann., n. 2102.

La commission biblique pontificale, le 18 juin 1915, a rendu un décret sur l'interprétation des textes relatifs à la parousie dans les épîtres de saint Paul :

Propositis sequentibus dubiis Pontificia Commissio de Re biblica ita respondendum decrevit :

I. Utrum ad solvendas difficultates, quæ in epistolis sancti Pauli aliorumque apostolorum occurrunt, ubi de parousia ut aiunt, seu de secundo adventu D. N. Jesu Christi, sermo est, exegetæ catholico permissum sit adserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit? — Resp. : *Negative.*

II. Utrum, præ oculis habitis genuina muneris apostolici notione et indubia sancti Pauli fidelitate erga doctrinam Magistri, dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia sacrarum Scripturarum, quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto, perpensis quoque textibus epistolarum apostoli, in se consideratis, modo loquendi ipsius Domini apprime consonis, affirmare oporteat, apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse, quod non perfecte concordet cum illa temporis parousiæ ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? — Resp. : *Affirmative.*

III. Utrum, attenta locutione græca « ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι », perpensa quoque expositione Patrum, imprimis sancti Joannis Chrysostomi, tum in patrio idiomate, tum in epistolis Paulinis versatissimi, liceat tanquam longius petitam et solido fundamento destitutam rejicere interpretationem in scolis catholicis traditionalem (ab ipsis quoque novatoribus sæculi XVI. retentam), quæ verba sancti Pauli in I Thess., IV, 15-17, explicat quin ullo modo involvat affirmationem parousiæ, tam proximæ ut Apostolus seipsum suosque lectores adnumeret fidelibus illis, qui superstites ituri sunt obviam Christo? — Resp. : *Negative.*

J. CHAINE.

1. PASCAL Ier, pape du 25 janvier 817 à avril-mai 824. — Élevé au trône pontifical à la mort d'Étienne IV, lequel n'avait régné que sept mois, Pascal avait fait partie, depuis longtemps, de l'administration romaine; en dernier lieu il était abbé d'un des monastères du Vatican, celui de Saint-Étienne. Un de ses premiers soins fut de signifier son élection à l'empereur Louis le Pieux. Jaffé, *Regesta*, n. 2545; en même temps, ou un peu plus tard, il demandait au souverain une reconnaissance expresse tant des droits du Siège apostolique sur le domaine temporel qu'avaient constitué les diverses donations carolingiennes, que de la situation qui était faite au pape. Jaffé, n. 2548. On a dit à l'article LÉON III comment la proclamation de Charlemagne comme empereur, en l'an 800, avait compliqué la question, déjà passablement embrouillée, des droits respectifs que possédaient à Rome et le pape et le souverain franc.

Louis le Pieux crut le moment venu de préciser ces divers points. Le *Privilegium* remis par lui à l'envoyé du pape, le nomenclateur Théodore, et dont le texte s'est conservé, répond aux *desiderata* exprimés par Pascal. Texte dans *P. L.*, t. XCVIII, col. 579-588, d'après l'édit de G. Cenni. L'authenticité de cette pièce n'est pas reconnue de tous. Pagi et Muratori la contestaient déjà en bloc. Peut-être est-il plus sage d'y constater certaines altérations postérieures. C'est la position que prend, tacitement, L. Duchesne quand il écrit : « Ce privilège contient d'abord une confirmation des droits de l'Église romaine sur les territoires italiens qui, d'une façon ou de l'autre, rentrent dans son domaine, la ville de Rome, la Tuscie, dans ses limites d'avant 787, la région de Pérouse, l'ancienne Campanie, Tibur, l'Exarchat (de Ravenne) tout entier, la Pentapole, y compris Ancône, Umana et Osimo, le territoire de Sabine, la Tuscie lombarde dans les limites où elle avait été cédée par Charlemagne, la rente payée jadis au palais de Pavie par le reste de la Toscane lombarde et le duché de Spolète; enfin les territoires d'outre-Liris et les patrimoines de l'Italie du Sud, c'est-à-dire des domaines sur lesquels le pape avait des titres, mais des titres seulement. Pour toutes ces possessions ou revendications l'empereur accorde sa garantie. » *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, p. 95. On remarquera que c'est le premier document qui permette de dresser une carte à peu près exacte des États de l'Église.

Plus importantes peut-être que ces précisions géographiques étaient les stipulations relatives aux droits du pape en ces territoires. Sa souveraineté n'y serait limitée par aucune intervention impériale : *Nullam in eis nobis partem aut potestatem disponendi vel judicandi subtrahendive aut minorandi vindicamus*, déclare l'empereur. *Loc. cit.*, col. 585 B. Les sujets du pape, en difficulté avec celui-ci, ne trouveront point assistance à la cour franque. Tout au plus celle-ci se réserve-t-elle le droit d'intercéder pour eux auprès de leur souverain légitime. Il semblerait donc que l'empereur renonce à

tout droit de regard sur l'administration pontificale. Mais, en réalité, le souvenir des incidents pénibles qui, à plusieurs reprises, avaient troublé le règne de Léon III pèse encore sur la cour franque. Le paragraphe sur la souveraineté pontificale se termine par une restriction importante; l'empereur, y est-il dit, n'écoutera pas les plaintes de ceux qui, de l'État pontifical, viendraient réclamer auprès de lui : *exceptis his qui violentiam vel oppressionem potentiorum passi ideo ad nos venerint ut per nostram intercessionem justitiam accipere mereantur*, col. 586 A. Ceci ouvre la porte à de multiples interventions, et nous verrons que, sous le pontificat de Pascal Ier, cette réserve va jouer. En somme, l'empereur n'abdique guère qu'en apparence la suzeraineté sur l'État romain. Par contre, il proclame clairement la liberté de l'élection pontificale, et le droit pour l'Église romaine de consacrer immédiatement le nouvel élu sans avoir à attendre l'*exequatur* impérial : *Liceat Romanis... eum quem divina inspiratione et beati Petri intercessione omnes Romani uno consilio atque concordia sine aliqua promissione ad pontificatus ordinem elegerint sine aliqua ambiguitate vel contradictione more canonico consecrare*, col. 586-587. Ce point est d'importance; on annulait par là le précédent qu'aurait pu constituer l'ancien errement suivi à l'époque byzantine et qui subordonnait la consécration pontificale à la reconnaissance impériale. Toutefois, le *Privilegium* maintenait une démarche que le pape devait faire après sa consécration. *Dum consecratus fuerit, legati ad nos vel ad successores nostros reges Francorum dirigantur, qui inter nos et illum amicitiam et charitatem ac pacem sociant. Ibid.*

Les relations entre Pascal et Louis se maintinrent en somme dans les limites ainsi tracées; à plusieurs reprises, on vit des envoyés pontificaux arriver à la cour impériale. Au printemps de 821, se présentent à Nimègue deux dignitaires romains, sur la mission desquels les historiographes de Louis s'expriment de manière un peu mystérieuse. Voir *Annales* d'Éginhard, *P. L.*, t. CIV, col. 490 B, et cf. la *Vita Ludovici* de l'Astronome, *ibid.*, col. 950 C. En octobre de la même année, toute une légation pontificale est à Thionville pour les fêtes du mariage du jeune Lothaire. *Ibid.* Mais nous ne voyons pas que le pape ait eu aucune part dans les démarches des ecclésiastiques qui, en 822, imposèrent au débonnaire souverain sa première pénitence publique à Attigny. A l'automne de cette même année, le jeune Lothaire arrivait en Italie, *ut justitias faceret*, disent les *Annales*, *ibid.*, col. 495 A. Dès l'année 817, il avait été associé à l'empire par son père qui l'avait couronné à Aix-la-Chapelle. *Filium suum primogenitum Hlotharium coronavit (Hludovicus), et nominis atque imperii sui socium sibi constituit. Ibid.*, col. 484 C. Mais, de même qu'Étienne IV avait profité d'une occasion favorable pour imposer le diadème impérial à Louis le Pieux, déjà couronné par son père Charlemagne, de même Pascal mit-il à profit la présence à Rome du jeune Lothaire, à Pâque 823, pour lui conférer l'onction impériale et la couronne. Peut-être était-ce après entente préalable avec Louis, comme le pense L. Duchesne. En tout cas, comme le dit fort justement cet historien : « Les princes francs ne voulaient point être empereurs par la grâce du pape, le pape au contraire tenait énormément à les consacrer. Il savait ce qu'il faisait, et sa persévérance finit par fixer la tradition. » *Op. cit.*, p. 96. Lothaire tint d'autre part, à Rome, un plaid de justice, dont mention est faite dans un diplôme impérial de l'année 840. Böhmer-Mühlbacher-Lechner, *Die Regesten des Kaiserreichs*, n. 1077 (1043). Le jeune empereur jugea, en faveur de l'abbé de Farfa, les contestations qui s'étaient élevées entre celui-ci et le pape.

Mais la présence en Italie et à Rome du jeune empereur avait réveillé l'opposition toujours latente contre l'administration pontificale. Pascal s'inspirait en somme des méthodes qui avaient rendu Léon III si impopulaire; il rencontrait des difficultés analogues. A l'été de 823, on apprit à la cour impériale que des événements sanglants s'étaient déroulés à Rome. Deux dignitaires de premier ordre, le primicier Théodore et le nomenclateur Léon, avaient été massacrés, *eo quod se in omnibus fideliter erga partes Lotharii juvenis imperatoris agerent. Annales* d'Éginhard, col. 495 C; cf. *Vita Lud.*, col. 952; Thégan, *Vita Lud.*, *P. L.*, t. CVI, col. 418. On ne se privait pas de dire, dans les milieux impérialistes, que le pape était complice du mouvement populaire qui avait abouti à ce drame sanglant. La cour impériale décida d'envoyer immédiatement à Rome une commission d'enquête; c'était l'application même de la réserve clairement marquée dans le *Privilegium* de 817. La commission se croisa, au départ, avec une ambassade romaine qui se hâtait d'apporter des explications; on la laissa dire, mais on laissa aussi les enquêteurs poursuivre leur route. Ceux-ci d'ailleurs n'arrivèrent pas à élucider la question. Aussi bien se trouvait-on dans la même impasse où l'on s'était engagé à l'automne de l'an 800 lors des démêlés du pape Léon III avec ses adversaires. Il fallut recourir au même procédé qui avait alors permis d'en finir. Comme Léon III, Pascal se soumit à la formalité de la *purgatio per sacramentum*. Dans une assemblée solennelle, où figurait un grand nombre d'évêques, il jura qu'il n'avait été pour rien dans les attentats en question, mais que d'ailleurs les victimes avaient bien mérité leur sort : *Se ab hujus facti communione... jurejurando purificavit, et interfectores prædictorum hominum, quia de familia sancti Petri erant summopere defendens, mortuos velut majestatis reos condemnavit, jure cæsos pronuntiavit. Annales*, col. 496 A; cf. *Vita Lud.*, col. 953 A; Thégan, t. CVI, col. 418. La cour franque se contenta provisoirement de ces explications et de cette procédure. Mais il est bien évident que ces événements l'amenèrent à revenir sur les stipulations du *Privilegium* de 817. A l'automne de 824, Lothaire reparaissait à Rome. Mais c'est avec Eugène II, successeur de Pascal, qu'il eut affaire, celui-ci était mort depuis le printemps précédent (avril ou mai, la date n'est pas exactement connue). L'enquête faite par l'empereur semble bien avoir révélé des faits peu à l'honneur du pape défunt ou de son administration : *repertum est quod quorundam pontificum vel ignorantia vel desidia, sed et judicum cæca et inexplebili cupiditate multorum prædia injuste fuerint confiscata. Vita Lud.*, t. CIV, col. 954 A. Cf. Böhmer-Mühlbacher-Lecher, *Regesten*, n. 1021 (988). Il faut, d'ailleurs, que l'impopularité du pape défunt ait été bien grande, en certains milieux, puisqu'à sa mort le peuple romain voulut empêcher qu'on l'enterrât à Saint-Pierre. Ce fut seulement quand Eugène II eut réussi à se faire unanimement reconnaître, qu'il fit transporter le corps de son prédécesseur à la sépulture que celui-ci s'était préparée dans le transept de droite de la basilique vaticane. Voir Thégan, *Vita Lud.*, n. 30, *P.L.*, t. CVI, col. 418.

A distance, les souvenirs de ce pontificat, somme toute assez malheureux, se sont effacés, et la mémoire de Pascal est restée en vénération auprès des archéologues pour les importants travaux de restauration qu'il entreprit dans Rome, à Saint-Pierre, à Sainte-Praxède, à Sainte-Marie in Domnica, à Sainte-Cécile et ailleurs. Plusieurs des belles mosaïques qu'il fit exécuter sont arrivées jusqu'à nous. Sur le détail de ces travaux, voir le *Liber pontificalis*, avec le commentaire de L. Duchesne.

Il faut signaler également une initiative qui lui fait grand honneur. En 822, d'accord avec l'empereur Louis, Pascal chargeait Ebbon, archevêque de Reims,

d'organiser de concert avec Halitgaire, évêque de Cambrai, l'évangélisation des régions, au delà de l'Elbe, dans la direction du Danemark et de la Suède. Jaffé, *Regesta pontific.*, n. 2553. Dès l'année suivante, Ebbon, de retour à la cour franque, pouvait donner sur ses premières tentatives les renseignements les plus optimistes. *Annales* d'Eginhard, col. 496 C. Sur l'attitude plus que raide de Pascal à l'égard de Raban Maur, alors abbé de Fulda, voir *Mon. Germ. hist.*, *Epistolæ*, t. v, p. 528, n. 26.

Nous ignorons ce que furent les rapports de Pascal avec Constantinople, où, après la trêve du règne d'Irène, l'iconoclasme avait repris, violent sous Léon V (813-820), un peu plus modéré sous Michel le Bègue (820-829). La correspondance de Théodore le Studite contient deux lettres adressées par celui-ci à un pape, que Baronius identifie avec Pascal Ier. *Epist.*, l. II, XIII et XIV, rapportées respectivement par Baronius aux années 817 (cf. *Annales*, an. 817, n. 21) et 818 (ad hunc an., n. 1). Mais il est difficile de préciser, dans le détail, les secours que put fournir le pape au moine persécuté.

SOURCES. — La notice du *Liber pont.*, éd. Duchesne, t. II, p. 52-68, précieuse pour l'archéologie, est muette sur tous les événements de quelque importance du pontificat; c'est d'elle que provient l'histoire de « l'incendie du Borgo », dont on sait l'intérêt au point de vue de l'histoire de l'art. — La source principale est constituée par les *Annales* dites d'Éginhard (le texte de *P. L.*, t. CIV, reproduit celui des *Mon. Germ. hist.*, *Scriptores*, t. I), desquelles dérive directement la *Vita Illudovici* dite de l'Astronome, *P. L.*, t. CIV; la *Vita Illudovici* de Thégan, *P. L.*, t. CVI, n'ajoute que peu de traits particuliers. Pour les lettres de Pascal Ier, Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., p. 318-320.

TRAVAUX RÉCENTS. — F. Gregorovius, *Gesch. der Stadt Rom im M. A.*, 5e édit., t. III, p. 35-55; Baxmann, *Die Politik der Päpste*, t. I, p. 329-331; L. Duchesne, *Les premiers temps de l'État pontifical*, Paris, 1898, p. 94-99; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e édit., t. II, Leipzig, 1912, p. 492-496, on trouvera p. 493, n. 1, une discussion sommaire, avec énumération des auteurs pour et contre, de l'authenticité du *Privilegium Ludovici*. Hauck croirait assez volontiers à l'authenticité de la première partie (relative au territoire pontifical), mais avec des interpolations; ce qui dans le *Privilège* se rapporte aux relations des deux pouvoirs lui paraît beaucoup plus douteux.

É. AMANN.

2. PASCAL II, pape du 13 août 1099 au 21 janvier 1118. — Originaire d'un petit village rattaché à la ville de Galeata, dans la région de Ravenne, Rainier, tel était son nom, entra de bonne heure en religion. Venu à Rome, vers l'âge de vingt ans, pour les affaires de son couvent, il fut remarqué par le pape Grégoire VII (1073-1085), qui le retint à son service et finit par lui accorder le titre cardinalice de Saint-Clément. Ce dut être vers 1080. On sait peu de chose de Rainier sous les pontificats de Victor III (1086-1087) et d'Urbain II (1087-1099). Celui-ci étant mort à Rome le 29 juillet 1099, Rainier fut élu pour lui succéder quinze jours plus tard, le 13 août, et consacré le lendemain, sous le nom de Pascal. Son long pontificat sera marqué par une recrudescence de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, qui va prendre un caractère très spécial. Mais s'il ne put mettre un terme, en Allemagne, à cette douloureuse querelle, il eut plus de succès dans ses rapports avec le reste de la chrétienté.

I. PASCAL II ET LES EMPEREURS ALLEMANDS. — Sous le pontificat d'Urbain II, la situation de la papauté, si compromise sous le règne de Victor III, avait été s'affermissant de manière continue. Sans doute le pape impérial, Guibert (le pseudo-Clément III) était parvenu à se maintenir en face d'Urbain; mais finalement, terré à Ravenne, il faisait bien petite figure à côté du grand pape qui, à Plaisance, en mars 1095, à Clermont-d'Auvergne en novembre de la même année, avait vu se grouper autour de lui les représentants de toute la chrétienté et venait de lancer l'Occident latin à la délivrance du tombeau du Christ. Vieilli, fatigué d'une lutte sans issue, l'empereur Henri IV n'était plus homme à diriger les événements. L'Allemagne, visiblement, se lassait du schisme et des contre-coups qu'il avait sur toute la vie politique et religieuse. Le successeur d'Urbain bénéficierait de cette situation.

1 *Pascal II et Henri IV* (1099-1106). — Le plus facile était pour Pascal de se débarrasser de l'antipape. C'était, paraît-il, le vœu des Romains; et la prudence conseillait de le réaliser, car Guibert venait de s'installer à Albe, à proximité de Rome. Il en fut bientôt chassé, et se retira à Civitá Castellana. Ces événements ont pu se passer à l'automne de 1099; en septembre 1100, Guibert mourait. Henri qui, de fait, semblait l'avoir à peu près abandonné ne se préoccupa pas de lui donner un successeur. Les guibertistes s'en chargèrent; une nuit de la fin de septembre, rassemblés à Saint-Pierre-de-Rome, ils élurent comme pape, l'évêque de Sainte-Rufine, Théodoric. La joie de celui-ci fut de courte durée; il ne tarda pas à être chassé de la cité léonine. Cent-cinq jours après son élection, il était pris par les gens de Pascal II; on se contenta de l'interner au monastère de la Cava, où il mourut bientôt. A cette nouvelle, les adversaires de Pascal, d'intelligence peut-être avec des partisans de l'empereur, essayèrent, en février ou mars 1102, de donner un successeur à Théodoric, en la personne d'Albert, évêque de Sabine. Le succès fut encore plus médiocre, et la nomination de l'antipape ne fut qu'une échauffourée sans lendemain. Arrêté sur l'heure, le nouvel élu fut, lui aussi, enfermé dans un monastère. Il faudra attendre trois ans pour que se reproduise une nouvelle tentative. A l'automne de 1105, l'archiprêtre Maginulfe, profitant habilement des divisions intestines qui ne cessaient d'agiter Rome, et appuyé par un partisan de Henri IV, réussit à se faire élire le 18 novembre et à s'emparer du Latran où il fut consacré sous le nom de Sylvestre IV. Pascal avait eu le temps de s'enfuir et s'était retiré au sanctuaire vénéré de Saint-Jean, dans l'île du Tibre, puis dans la cité léonine. Il put rentrer en force dans la ville dès le lendemain, et Maginulfe gagna Tibur, puis Osimo, sans qu'on le voie faire dorénavant acte de juridiction. Il ne fera sa soumission définitive à Pascal, qu'en 1111, dans des circonstances sur lesquelles nous reviendrons.

A coup sûr, il n'est pas impossible de discerner en ces divers soulèvements la main des agents de Henri IV. Celui-ci, par contre, ne semblait les suivre que d'un œil assez distrait. Il aurait préféré faire la paix avec l'Église romaine. Quand avait été connue en Allemagne la mort de Guibert, on avait conseillé à l'empereur de rassembler à Mayence, pour Noël 1100, une diète où l'on délibérerait sur les moyens de refaire l'unité ecclésiastique, depuis si longtemps rompue. Stumpf, *Regesten der Kaiser*, n. 2948; texte au mieux dans *Constitut. imperatorum*, *Mon. Germ. hist.*, *Leges*, sect. IV, t. I, p. 124. Même idée exprimée en 1102; selon la *Chronique* d'Ekkehard, Henri au début de cette année se déclare prêt à partir pour Rome; il y convoquerait pour la Chandeleur un concile où l'on ventilerait canoniquement la cause du pape et la sienne et où l'on referait l'union du Sacerdoce et de l'Empire, rompue depuis si longtemps. *P. L.*, t. CLIV, col. 985 C. Nous savons peu de choses des tentatives de négociation qui purent avoir lieu à ces deux moments. S'il y en eut, elles laissèrent le pape inflexible; pour lui, Henri IV était excommunié, il n'y avait plus à négocier avec lui. Voir la lettre à Gérard de Constance du 18 janvier 1100, Jaffé, *Regesta*, n. 5817, où Pascal dément tous les faux bruits de sa réconciliation avec Henri. Le synode qui se tint au milieu du carême de l'année 1102

stigmatisa une nouvelle fois l'empereur et ceux qui ne tiendraient pas compte des condamnations ecclésiastiques. Le schisme (allemand) y fut déclaré une des plus graves hérésies. *Chronique* d'Ekkehard, *ibid.*, col. 986.

Le pape s'ancrait d'ailleurs de plus en plus dans l'idée que l'investiture laïque, qui était au point de départ de la lutte entre l'empereur et le Saint-Siège, était la cause principale des maux dont l'Église avait souffert. La réforme grégorienne avait, on le sait, des visées beaucoup plus larges; Pascal semble n'en avoir guère retenu que ce point. Et ce n'était pas seulement pour l'Allemagne qu'il insistait. Plusieurs lettres de cette époque se réfèrent aux difficultés anglaises, Jaffé, n. 5868, 5928, 5929; elles témoignent d'une pareille intransigeance.

Seule la disparition de l'empereur excommunié pourrait ramener la paix. Pascal n'hésitait donc pas à lui créer des difficultés, à lui aussi bien qu'à ses partisans. Voir la lettre du 21 janvier 1102 à Robert, comte de Flandre, le remerciant d'avoir exécuté Cambrai, et lui demandant de mener la vie dure aux gens de Liége. Jaffé, n. 5889; cf. l'adresse au pape de Sigebert de Gembloux à l'occasion de cette lettre, *Codex Udalrici*, n. 113, dans Jaffé, *Biblioth. rerum germ.*, t. v, p. 201-225. Même note sévère à l'endroit des partisans de l'empereur, dans une lettre du 2 février 1104. Jaffé, *Regesta*, n. 5970. La situation d'Henri IV, d'ailleurs, devenait de plus en plus inquiétante à la fin de 1104 : son fils Henri V, qu'il avait fait couronner roi des Romains à l'Épiphanie de 1099, se révoltait ouvertement et groupait autour de lui tous les mécontents de l'Allemagne; en même temps il se rapprochait du Saint-Siège et déclarait ouvertement qu'il ne se séparait de son père que pour terminer les affaires ecclésiastiques au mieux des intérêts de l'Église. Sur le synode tenu à Nordhausen, à la Pentecôte de 1105, voir Ekkehard, *Chronicon*, col. 991 sq. Les décisions prises à Nordhausen ne restèrent pas lettre morte. Dans les mois qui suivirent, les évêques impérialistes furent chassés de leurs sièges et remplacés par des évêques fidèles au pape. C'était, en Allemagne, la fin du schisme. A la fin de l'année, Henri IV abdiquait, non sans avoir essayé d'abord de mettre le pape de son côté. *Codex Udalrici*, n. 120, p. 230. Au printemps de 1106, à la vérité, il retirait son abdication, en appelait au pape de l'indigne conduite de son fils. Une fois de plus la guerre civile recommençait et une grande bataille allait se livrer dans la région située entre Liége, quartier général du père, et Aix-la-Chapelle où le fils rassemblait ses forces, quand Henri IV mourut après une courte maladie, le 7 août 1106, ayant reçu d'ailleurs les sacrements de l'Église. La sépulture ecclésiastique régulière lui serait d'ailleurs refusée jusqu'en 1111. C'est alors seulement que son corps reçut dans la cathédrale de Spire sa sépulture définitive.

2° *Pascal II et Henri V. Premiers rapports* (1106-1110). — Il pouvait sembler que la disparition du vieux souverain et l'avènement de son fils marqueraient la fin de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire par un règlement de la question des investitures. Tous les gestes faits par Henri V au cours de l'année 1105 avaient été empreints de la plus grande bienveillance, disons même de la plus grande humilité, à l'endroit de l'Église et du Saint-Siège. Or, à peine le nouveau roi sera-t-il le maître incontesté, qu'il reprendra, mais avec une ténacité plus grande, la politique paternelle. D'ailleurs cette question des investitures, sur laquelle on se butait de part et d'autre, fourmillait de malentendus. Le souverain temporel voyait dans l'abandon d'une pratique plusieurs fois séculaire la renonciation à un droit essentiel de la couronne, au seul moyen par lequel se constatait de manière tangible que le pouvoir temporel des dignitaires ecclésiatiques était une délégation du sien. Les gens d'Église, de leur côté, imbus désormais des idées grégoriennes, s'obstinaient à voir dans « l'investiture laïque » une usurpation du pouvoir ecclésiastique par le pouvoir civil. Cette idée de transmettre des « droits spirituels » par une intervention séculière, ils la dénonçaient comme hérétique, alors que le geste traditionnel pouvait recevoir une autre interprétation. Bien rares étaient ceux qui, comme Yves de Chartres, arrivaient, au milieu de ce cliquetis d'opinions, à conserver leur sang-froid et à peser avec équité les droits respectifs du Saint-Siège et des couronnes.

Pascal II, lui, se raidissait de plus en plus sur la question. On le vit bien à la première prise de contact entre lui et Henri V, à l'automne de 1106. Au concile réuni à Guastalla (entre Parme et Mantoue), le 22 septembre, des envoyés du roi étaient présents. Il s'agissait d'assurer, par des mesures opportunes, la pacification religieuse de l'Allemagne; le pape y montra une grande condescendance, il fut entendu que les évêques consacrés durant le schisme seraient admis à continuer leurs fonctions, pourvu qu'ils n'eussent été ni intrus *(invasores)*, ni simoniaques, ni criminels *(criminosi)*, et de même les clercs de tous ordres qui se trouveraient être de bonne vie et mœurs. Mais, en même temps, le concile renouvelait la défense faite aux laïques de donner l'investiture. Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 1209; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 726, après le n. 6094. Nonobstant cette interdiction, Henri V ne laissa pas de suivre les vieux errements. Voir dans Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands*, t. III, p. 892, n. 4, un certain nombre d'exemples. Et, au printemps suivant, il envoyait au pape une députation chargée de maintenir ses droits. C'est en France qu'elle rejoignit Pascal.

Depuis le début de cette année, en effet, le pape parcourait ce pays; il y était venu, dit Suger, *ut regem Francorum* (Philippe Ier) *et filium regem designatum Ludovicum* (Louis le Gros) *et Ecclesiam gallicanam consuleret super quibusdam molestiis et novis investituræ ecclesiasticæ querelis, quibus eum infestabat et magis infestare minabatur Henricus imperator*. *Vita Ludovici Grossi*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1267. C'est à Châlons-sur-Marne qu'il fut rejoint par les envoyés du roi des Romains, dont l'archevêque de Trèves était le porte-parole. Les deux thèses impériale et pontificale s'affrontèrent; les Allemands s'emportèrent au point de déclarer que « la réponse qu'ils attendaient, ils iraient la chercher à Rome, mais à la pointe de leurs épées ». On eut bien de la peine à les calmer. Suger, *ibid.*, col. 1270. Quelques jours plus tard, rassemblant à Troyes un nombreux concile (*universale concilium*, dit Suger), le pape y prenait position, avec une netteté sans pareille, contre l'investiture laïque : *Qui ab hora investituram episcopalem seu aliquam spiritualem dignitatem a laicali manu susceperit, si ordinatus fuerit,* DEPONATUR, *simul et ordinator ejus.* Il renforçait en même temps les autres articles de la réforme grégorienne. Texte dans Mansi, *Concil.*, t. xx, col. 1217 sq.; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 730, après le n. 6136.

Ainsi, une nouvelle fois, la lutte était déclarée entre les deux pouvoirs. Les menaces de Pascal ne restaient pas vaines; quelques-uns des hauts dignitaires ecclésiastiques allemands étaient frappés dans les mois qui suivirent. Hauck, *loc. cit.*, p. 895. Quant au roi, on lui donnait un délai d'un an pour venir s'expliquer à Rome et ventiler la question dans un concile général. Ekkehard, *Chronique*, col. 1017-1018. A Bénévent, d'ailleurs, à l'automne de 1108, le pape, en un synode plus restreint, renforçait les mesures prises à Troyes : *Constituit ut quicumque investituram Ecclesiæ vel ecclesiasticam dignitatem de manu laici acceperit et dans et accipiens communione privetur.* Jaffé, *Regesta*, p. 735, après le n. 6205. Même pénalité portée au concile du Latran, 7 mars 1110. *Ibid.*, p. 740, après le n. 6257.

Détournée un instant de la question par les affaires de Pologne, de Bohême et de Hongrie, l'attention du roi des Romains se reportait, à l'été de 1110, sur l'Italie, où il s'agissait d'aller chercher, avec la couronne impériale, la liquidation de la querelle des investitures. Dès 1109, ses envoyés, les archevêques de Cologne et de Trêves, avec une suite brillante, s'étaient présentés à Rome. On leur avait donné de bonnes paroles : le pape recevrait Henri en toute douceur, s'il se présentait en roi catholique, en fils et en défenseur de l'Église, en ami de la justice. *Annales Patherbrunnenses*, an. 1109. Mais quelle serait l'attitude de Pascal lors de la rencontre décisive?

3° *Pascal II et Henri V. Le grand conflit de 1111.* — A l'automne de 1110, Henri passa les Alpes. Les débuts de l'hiver le virent en Lombardie; c'est seulement en janvier que l'armée allemande se rapprocha décidément de Rome. Une ambassade s'en détacha, pour aller traiter d'avance avec le pape des conditions mêmes du couronnement. Sur la série des événements qui se sont déroulés entre le 4 février et le 13 avril 1111 on est très abondamment renseigné, et il est aisé d'en reconstituer la suite. Ce qui est plus difficile, c'est d'imaginer les ressorts qui poussèrent alors les acteurs du drame que nous avons à raconter. Un véritable coup de théâtre allait en effet se produire, que rien, semble-t-il, ne faisait prévoir.

Coup de théâtre, le mot n'est pas trop fort pour qualifier l'issue de la négociation qui se déroula, le 4 février 1111, dans le vestibule de Saint-Pierre (chapelle de Sancta Maria in Turri) entre les plénipotentiaires pontificaux dont le principal était un laïque influent, Pierleoni, et les envoyés de Henri V. Ceux-ci en crurent-ils leurs oreilles, quand ils entendirent Pierleoni proposer, au nom de Pascal, la renonciation de l'Église d'Allemagne à tous ces droits temporels *(regalia)*, dont la possession était, de l'aveu même des impérialistes, la seule raison d'être de l'investiture laïque ? A ces dignitaires ecclésiastiques, qui étaient en même temps de grands seigneurs temporels, le pape demanderait, il imposerait, de renoncer à tout ce qui faisait, depuis l'époque de Charlemagne, leur force et leur dignité. L'Église d'Allemagne cesserait d'être une puissance temporelle; elle ne vivrait plus que de ses biens patrimoniaux et des oblations de ses fidèles. La sécularisation des domaines ecclésiastiques qui ne se réalisera définitivement que de nos jours était tout uniment proposée par le pape du XIIe siècle : Pascal ne voyait que ce moyen d'obtenir la liberté de l'Église. Car, en échange de cet abandon, il exigeait du futur empereur qu'il renonçât de son côté à cette mainmise du pouvoir civil sur les nominations ecclésiastiques, qui avait dans la remise par le souverain de la crosse et de l'anneau, son symbole le plus apparent. Qu'il y ait eu, comme le prétendra ultérieurement Henri, dans les propositions du pape, un piège tendu à la bonne foi du souverain, c'est ce que, avec Hauck, il faut assurément rejeter. En formulant ces propositions, Pascal était sincère. Peut-être néanmoins n'en réalisait-il pas d'un seul coup toutes les conséquences. L'empereur les acceptait, sans doute; mais l'Église d'Allemagne, qui, dans l'aventure, avait bien son mot à dire, les accepterait-elle de la même manière ? Il s'agissait pour elle d'une radicale transformation dans les conditions mêmes de son existence et de son activité. C'est d'elle, en définitive, que l'empereur et le pape disposaient, sans l'entendre, et la présence parmi les plénipotentiaires allemands de l'archichancelier, Albert, archevêque de Mayence, contrebalançait difficilement, dans leur groupe, l'autorité des autres représentants laïques du roi des Romains. — Invraisemblables ou non, les conditions furent acceptées de part et d'autre. Au nom de Henri V fut faite la promesse suivante :

Rex scripto refutabit omnem investituram omnium Ecclesiarum in manu domni papæ, in conspectu cleri et populi, in die coronationis suæ. Et postquam domnus papa fecerit sicut in alia carta scriptum est, sacramento firmabit quod nunquam se de investituris ulterius intromittet. Et dimittet Ecclesias liberas cum oblationibus et possessionibus quæ ad regnum manifeste non pertinebant.

En échange de quoi le pape promettait ce qui suit :

Domnus papa præcipiet episcopis præsentibus in die coronationis ejus (sc. Henrici), ut dimittant regalia regi et regno quæ ad regnum pertinebant tempore Caroli, Ludovici, Henrici et aliorum prædecessorum ejus. Et scripto firmabit sub anathemate auctoritate sua et justitia ne quis eorum vel præsentium vel absentium vel successores eorum intromittant se vel invadant eadem regalia id est civitates, ducatus, marchias, comitatus, monetas, teloneum, mercatum, advocatias regni, jura centurionum et curtes quæ manifeste regni erant cum pertinentiis suis, militiam et castra regni. Nec ipse regem et regnum super his ulterius inquietabit et privilegium sub anathemate confirmabit, ne posteri sui inquietare præsumant.

(Les deux textes dans *Constit. imperat.*, t. I, p. 137-139; cf. Jaffé, *Regesta*, n. 6289.)

C'était sous ces conditions que le pape s'engageait à couronner incessamment le roi des Romains.

Rapportés au quartier général qui venait de s'établir à Sutri, ces préliminaires y furent acceptés (8 février). Le roi et ses grands jurèrent de ne rien faire d'hostile au pape. Le jour du couronnement, qui fut fixé au dimanche suivant, 12 février, s'échangeraient au cours même de la cérémonie les ratifications définitives. Henri semble bien s'être rendu compte dès ce moment de ce qu'avaient d'inexécutable les propositions de Pascal; mais il a dû réserver l'effet de surprise pour le moment même de la cérémonie; il ne semble pas que les évêques de la suite (en dehors de l'archichancelier) aient été mis au courant de ce dont il avait été convenu à Rome, le 4 février. C'est quand le cortège fut entré à Saint-Pierre, le dimanche de la quinquagésime, après que déjà Henri avait été salué par le pape du titre d'empereur et avant qu'il ne s'approchât de la confession, c'est à ce moment que fut soudain révélée à l'épiscopat allemand toute l'importance du traité conclu entre Henri et Pascal. La chancellerie pontificale avait préparé le texte que le pape devait lire; il s'est conservé sous le titre de *Paschalis II. privilegium primæ conventionis.* Texte dans *Constit. imperat.*, t. I, p. 141.

D'assez longs considérants en formaient la première partie : Les lois divines et les canons ecclésiastiques, y lisait-on, défendent aux prêtres de se mêler des affaires temporelles. Or, en Allemagne, ces questions séculières sont devenues leur principale occupation. Les ministres de l'autel sont devenus les serviteurs de la cour, parce qu'ils ont reçu des rois, cités, duchés, marquisats, droit de monnaie; et dès lors s'est établie l'intolérable coutume que les évêques élus ne pussent recevoir la consécration avant d'avoir été investis par la main du roi. De là sont dérivées et la simonie et l'ambition. A ces maux qu'avaient causés les investitures, les papes Grégoire VII et Urbain II avaient cru porter remède en interdisant, sous des peines très graves, l'investiture laïque. Ces dispositions, Pascal les avait confirmées. Il apportait maintenant un remède plus efficace en ordonnant aux ecclésiastiques d'abandonner définitivement à l'autorité royale tous ces droits régaliens. L'Église se contenterait désormais des oblations des fidèles et de ses biens patrimoniaux, et les évêques n'auraient plus de raisons de séjourner à la cour. *Oportet enim episcopos curis sæcularibus expeditos curam morum agere populorum nec ecclesiis suis abesse diutius.*

A comparer la narration pontificale et le récit impérial de cette mémorable journée (voir *Constit. imperat.*, p. 148 et 151), on a l'impression que le pape commença

par demander au roi la renonciation aux investitures; l'empereur veut, au contraire, qu'on lise d'abord le document papal. Cette lecture fait sur tous les assistants une violente impression de surprise. *Universis in faciem ejus resistentibus et decreto suo planam hæresim inclamantibus, scilicet episcopis, abbatibus, tam suis quam nostris et omnibus Ecclesiæ filiis,* dit la narration impériale. Le récit pontifical nous montre les évêques allemands, accompagnés de plusieurs évêques lombards, se retirant pour délibérer, dans le *secretarium* avec l'empereur et les grands. La délibération fut très longue et sans doute houleuse. Les évêques revinrent enfin et leur première démarche aurait été un geste de soumission : *ad pontificis vestigia corruerunt et ad oris oscula surrexerunt;* mais les «familiers du prince» apparurent et la discussion reprit de plus belle autour du pape. L'écrit en question, disait-on, ne pouvait être sanctionné en justice. Les partisans du pape répondaient, en justifiant la renonciation des clercs à tous les soucis temporels. Dans toute cette confusion le temps passait, le jour tombait déjà que la messe n'était point commencée. Du couronnement impérial il n'était plus question, seuls les plus optimistes osaient encore proposer qu'on y procédât sur l'heure, et que l'on remît à huitaine la suite de la négociation. En fait, le pape et son entourage, gardés par les soldats, faisaient déjà figure de prisonniers. Quand la messe eut été célébrée, non sans peine, on ne permit plus au pape de rester dans sa chaire épiscopale; la nuit venue, lui et tout son monde, désormais gardés à vue, étaient enfermés dans l'*hospitium extra ecclesiæ atrium.* Ainsi se terminait la première péripétie du drame.

Le lendemain, les Romains se soulèvent et essaient de forcer la cité léonine. Peu rassurés, les Allemands l'évacuent, emmenant avec eux le pape et sa suite. La captivité du pape dans le camp germanique allait durer deux mois. On imagine aisément à quelles instances, à quelles sollicitations il fut en butte, durant ce temps. Sous ses yeux, l'armée allemande dévastait la campagne romaine; ses meilleurs amis, ses plus fidèles conseillers étaient tenus en une étroite prison. On lui parlait des souffrances des exilés, on lui faisait entrevoir la possiblité d'un schisme. A tout cela le remède était tout trouvé : que le pape concédât à l'empereur le privilège de donner l'investiture, aussitôt tout rentrerait dans l'ordre; l'Église romaine n'aurait point de protecteur plus dévoué que le nouveau César. Lassé d'une lutte sans issue, le malheureux pape dut céder : *Victus tandem miseriis filiorum,* dit la narration pontificale, *laborans gravibus suspiriis atque gemitibus et in lacrimas totus effusus : « Cogor, ait, pro Ecclesiæ liberatione ac pace hoc pati, hoc permittere quod pro vita mea nullatenus consentirem. » Ibid.*, p. 149.

Le 11 avril, au pont Mammeus, il faisait à Henri la promesse de lui accorder le droit d'investiture, promesse que confirmaient par serment quinze cardinaux qui avaient été autorisés à le rejoindre. Ce serment garantissait la promesse que Pascal n'inquiéterait pas Henri pour les actes injustes qu'il venait d'accomplir, ni pour les investitures des évêques et des abbés. Jamais il ne porterait d'anathème contre la personne du roi. Il couronnerait Henri le plus tôt possible, et l'aiderait de tout son pouvoir à conserver la royauté et l'empire. Le lendemain, toujours dans le camp, un acte en bonne forme était dressé de ce *Privilegium Paschalis,* le texte s'en est conservé. *Ibid.*, p. 144; cf. Jaffé, *Regesta*, n. 6290. Le pape commence par y rappeler les honneurs et les privilèges dont le Saint-Siège a toujours entouré la dignité impériale. Lui-même y ajoutait celui-ci : *ut regni tui episcopis vel abbatibus libere præter violentiam et simoniam electis investituram virgæ et anuli conferas. Post investitionem vero canonice consecrationem accipiant ab episcopo ad quem pertinuerint.* Interdiction dès lors était faite de consacrer un personnage élu par le clergé et le peuple en dehors de l'assentiment du souverain, à moins qu'il ne fût investi par celui-ci. La concession de ce privilège était légitimée par la munificence des souverains allemands à l'endroit du clergé, par la concession qu'ils lui avaient faite des droits régaliens : ne fallait-il pas que le royaume fût affermi par la collaboration des évêques et des abbés, et que, d'autre part, l'autorité royale intervînt pour imposer aux électeurs le respect des lois ecclésiastiques? Ce document, qui exprimait, en somme, toute la thèse impérialiste sur les investitures se terminait par la menace de l'anathème contre quiconque oserait sciemment le discuter : *Si qua persona hanc nostræ concessionis paginam sciens, contra eam temerario ausu venire tentaverit anathematis vinculo... innodetur.* On n'imagine pas plus entière capitulation. La messe fut célébrée sur l'heure par le pape; après avoir communié, il donna la communion à Henri : «Que le corps du Christ, lui dit-il, soit pour la rémission de tes péchés, pour l'affermissement de la paix et d'une véritable amitié entre toi et moi, entre le Sacerdoce et l'Empire. » Et ils échangèrent le baiser de paix. D'ordre de l'empereur, l'antipape Maginulfe, qui se trouvait dans le camp, fit sa soumission et déposa le pontificat. Jaffé, *Regesta*, p. 774.

A ce prix le pape était libre; il entrait le soir même dans la cité léonine, pour préparer le couronnement impérial. Celui-ci eut lieu le lendemain 13 avril, à Saint-Pierre. Avant la communion, le pape, à la vue de toute l'assistance, remit à l'empereur le privilège rédigé la veille. Il avait bu jusqu'à la lie le calice d'amertume! — Les portes de la ville même de Rome étaient demeurées fermées pendant toute la cérémonie; l'empereur n'y entra pas, et retourna au camp; bientôt son armée s'éloignait de Rome en direction de l'Allemagne. Le pape, lui, rentrait en sa bonne ville, au milieu de l'allégresse des Romains, heureux de le revoir, après les étranges événements qui venaient de se dérouler.

4° *Pascal II et Henri V. Les suites du pacte de 1111.* — Cette joie était loin d'être partagée par l'entourage pontifical. Les premières effusions passées, il fallut bien se rendre compte de l'énormité des concessions au prix desquelles la délivrance du pape avait été achetée. Les vrais grégoriens furent atterrés; une vive opposition ne tarda pas à se manifester. Dans Rome même, elle était menée par ceux des cardinaux qui n'avaient pas signé la promesse appuyée par serment du 11 avril. De loin, Brunon de Segni, qui était devenu abbé du Mont-Cassin, soutenait cette campagne. Dans plusieurs lettres qui semblent avoir eu une assez large diffusion, il n'hésitait pas à dénoncer l'investiture laïque comme une hérésie, et il tirait la conclusion : *Omnis qui hæresim defendit hæreticus est.* Voir *P. L.*, t. CLXV, col. 1139 sq. Quand, durant les chaleurs de l'été, le pape se fut retiré à Terracine, les deux cardinaux-évêques, Jean de Tusculum et Léon d'Ostie, prirent l'initiative de rassembler les cardinaux, et l'assemblée se déclara contre le *privilegium*, le *pravilegium*, comme on commençait déjà à dire. Cette démarche nous est connue par la lettre sévère adressée par Pascal aux deux meneurs de l'opposition. Jaffé, n. 6301. *Quod in personam nostram,* écrivait le pape, *imo in patrem vestrum, præter ipsius Ecclesiæ judicium atque præsentiam vos egistis, etsi vobis ex zelo Dei visum sit, non tamen, ut mihi videtur, canonico tramite incessistis.* En même temps, le pape ordonnait à Brunon de quitter le Mont-Cassin, et mandait aux moines de lui donner un successeur. Jaffé, n. 6302, 6303.

Ces manifestations italiennes étaient peu de chose à côté de l'agitation qui se révélait en France et dont le chef était l'archevêque de Vienne, Guy, le futur Cal-

liste II. Son voisin, l'archevêque de Lyon, Josceran, se montrait aussi fort animé, et Gérard d'Angoulême, qui, à plusieurs reprises, avait exercé les fonctions de légat pontifical, s'associait à ces deux prélats. Il fut question de rassembler à Anse (sur la Saône) un concile où se traiterait la question de l'investiture laïque et de l'attitude à prendre à l'égard du pape. Des convocations furent adressées par l'archevêque de Lyon, qui s'autorisait de concessions à lui faites par Grégoire VII pour exercer dans les Gaules une autorité primatiale. Nous avons la réponse qu'au nom des évêques de la province de Sens fit à cette proposition, Yves, évêque de Chartres. Voir *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*, t. II, p. 649 sq. Seul ou à peu près des canonistes de l'époque, celui-ci arrivait à faire le départ exact entre ce qu'il y avait d'absolu et ce qui était pure contingence dans la question des investitures en général et dans l'affaire du pape Pascal en particulier. S'il refusait d'obtempérer à la convocation de Josceran, ce n'était pas seulement par protestation contre une autorité dont les titres lui paraissaient mal assurés, c'est encore parce qu'il ne voyait aucune utilité à des assemblées, *in quibus non possumus eas personas contra quas agitur condemnare vel judicare quia nec nostro, nec ullius hominum probantur subjacere judicio.* C'est du pape évidemment qu'Yves de Chartres veut parler et il ajoute qu'après tout, l'attitude prise par celui-ci, n'est pas absolument blâmable, si le pape ne s'y est rangé que pour éviter de plus grands maux. Cette question des investitures, continue-t-il, est infiniment complexe. Parler à ce propos d'hérésie, comme on le fait en ce moment, c'est perdre de vue le sens exact des mots. A pousser les choses au pire, on peut dire seulement que l'investiture donnée par les laïques est une usurpation de pouvoir, qui pour le bien et l'honneur de l'Église doit être supprimée, *salvo pacis vinculo si fieri potest.* Là où l'on peut la supprimer sans schisme, qu'on la supprime. Où elle ne peut l'être sans amener de violentes séparations, *cum discreta reclamatione differatur.* Elle n'enlève rien aux sacrements ecclésiastiques et ne les empêche pas d'être saints.

L'attitude énergique d'Yves de Chartres, auquel faisait écho Hildebert du Mans, semble bien avoir empêché la convocation de ce concile d'Anse, qui aurait pu être fort préjudiciable aux intérêts de Pascal. Mais, étant donnée l'excitation qu'avaient causée dans tous les esprits les luttes de la période grégorienne, on comprend assez que cet appel au bon sens et aux principes de la saine théologie ait été peu entendu. Sans doute Gerhoch de Reichenberg exagère-t-il, à son habitude, quand il écrit, parlant de la concession faite par Pascal : *Pro qua re universi pene Franciæ episcopi consilium inierant quatenus excommunicarent ipsum papam Paschalem tanquam Ecclesiæ hostem et destructorem, nisi privilegium idem ipse qui dedit damnavisset. De investigat. Antichristi*, l. I, c. XXIV, dans *Mon. Germ. hist.*, *Lib. de lite*, t. III, p. 334. Mais il est bien certain que ni Josceran de Lyon, ni Guy de Vienne ne cessèrent leur violente opposition. En Lombardie, Placide de Nonantula rédigeait un traité en due forme pour établir qu'il était contraire à tous les principes d'accorder aux laïques le droit d'investiture. Texte dans *P. L.*, t. CLXIII, col. 615-690, et mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Lib. de lite*, t. II, p. 569-639. Chose curieuse, l'auteur de cet intéressant traité se faisait de la thèse même de la primauté pontificale, qu'il défendait avec beaucoup de zèle, une arme pour attaquer les concessions qui venaient d'être faites. En cette conjoncture, les plus animés contre Pascal, c'étaient précisément ceux qui croyaient davantage à l'autorité suprême du pape dans l'Église.

Devant cette opposition grandissante, le pauvre pape eut un moment de découragement; il songea à se démettre du souverain pontificat et à se retirer dans la solitude. Peut-être ce dessein reçut-il un commencement d'exécution. D'après Suger, *ad eremum solitudinis confugit, moramque ibidem perpetuam fecisset, si universalis Ecclesiæ et Romanorum violentia coactum non reduxisset. Vita Lud. Gr.*, c. IX, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1272 C. L'histoire des évêques d'Angoulême, parlant de l'évêque Gérard et de son rôle dans cette affaire, dit expressément que Pascal, *quia rem illicitam fecerat, deponere se a papatu promiserat et ad Poncianas insulas habitu religioso exul ire disposuerat. Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. XXVI, p. 823. Mais il est bien difficile de rien préciser sur ce séjour qu'aurait fait le pape à l'île de Ponza. Quoi qu'il en soit de la réalité de cette fugue et de la durée de ce séjour, il est certain qu'une décision s'imposait d'urgence, si l'on voulait éviter un schisme. Un concile réuni au Latran en février 1112 et où l'on comptait 130 évêques s'occupa longuement de la question. Les discussions durent être assez vives, si l'on en croit la notice relative à Gérard d'Angoulême, ci-dessus mentionnée. A la 5e séance, le pape se vit en assez fâcheuse posture; quelles que fussent les circonstances atténuantes qu'il avait le droit d'invoquer, il reconnut humblement qu'il avait mal agi : *Scriptum illud quod magnis necessitatibus coactus, non pro vita mea, non pro salute aut gloria mea sed pro solis Ecclesiæ necessitatibus sine fratrum consilio aut subscriptionibus feci, super quo nulla conditione, nulla promissione constringimur, prave factum confiteor et omnino corrigi, Domino præstante, desidero.* La correction, c'était le concile qui la fournissait le lendemain, 23 février. Le pape ayant déclaré la veille que, vu le serment qu'il avait prêté le 12 avril de l'année précédente, il ne se reconnaissait pas le pouvoir d'anathématiser l'empereur ou simplement de l'inquiéter au sujet des investitures, les membres de l'assemblée, se substituant au moins partiellement au pape, prononcèrent, par la bouche de Gérard d'Angoulême, la sentence suivante :

Privilegium illud, quod non est privilegium sed vere debet dici pravilegium, pro liberatione captivorum et Ecclesiæ a domno papa Paschali per violentiam Henrici regis extortum, nos omnes, in hoc sancto concilio cum eodem papa congregato, canonica censura et ecclesiastica auctoritate, judicio Sancti Spiritus damnatum et irritum esse judicamus, atque ideo cassamus, et ne quid auctoritatis et efficacitatis habeat penitus *excommunicamus.* Ideo autem damnatum est quia in eo privilegio continetur quod electus canonice a clero et populo a nemine consecretur, nisi prius a rege investiatur, quod est contra Spiritum sanctum et canonicam institutionem. Texte dans Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 370; cf. Jaffé, *Regesta*, p. 745.

Ce privilège, qui n'est point un privilège, mais qu'il faudrait plutôt appeler un sacrilège *(le jeu de mot latin ne peut être traduit que par à peu près)*, extorqué par la violence du roi Henri au pape Pascal, pour la libération des captifs et de l'Église, nous tous, dans ce saint concile rassemblé autour du pape, de par censure canonique et de par l'autorité de l'Église, nous le déclarons condamné et annulé par le jugement du Saint-Esprit. Nous le cassons donc; et pour qu'il n'ait autorité ni efficacité, nous l'excommunions complètement. Il est damnable parce qu'on y lit précisément qu'un (prélat) canoniquement élu par le clergé et le peuple ne doit être consacré qu'il n'ait reçu au préalable l'investiture du roi, ce qui est contre le Saint-Esprit et l'institution canonique.

A coup sûr la personne même de l'empereur n'est pas expressément condamnée, mais les termes employés, et en particulier cette sentence bizarre qui « excommunie le privilège », montrent bien quelle était la pensée des membres du concile, sinon celle du pape. Le bruit courut bientôt, que, parjure à son serment, Pascal avait excommunié Henri. Ce fut l'occasion de

nouvelles attaques contre le malheureux pape. Quoi qu'il fît, il excitait des colères et cela parmi ses plus fidèles partisans. A la veille du concile du Latran, les grégoriens exaltés le traitaient d'hérétique parce qu'il hésitait à reprendre sa parole; au lendemain de ce même concile, d'autres le traitaient de parjure : « Pascal, disait-on, écrivait-on, s'il excommunie Henri doit être déposé, c'est le sentiment de l'Église de France. » C'est à des énormités de ce genre que répond un *factum* anonyme, œuvre d'un des cardinaux fidèles à Pascal : *Incipit disputatio vel defensio quorundam catholicorum cardinalium contra quosdam insipientes et scismaticos imo hæreticos, qui conabantur asserere de papa Paschalem non debere papam vocari qui Henricum imperatorem excommunicaverit.* Texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Lib. de lite*, t. II, p. 685 sq.

Si l'auteur du mémoire (perdu), auquel répond cette *defensio Paschalis papæ*, croyait refléter le sentiment général de l'Église de France, il se trompait grandement. Celle-ci, la *defensio* le fait remaquer, ne demandait qu'une chose, c'était la condamnation formelle du souverain germanique. Guy de Vienne s'y employait avec plus d'ardeur que jamais. Voir deux lettres que lui adresse Pascal, Jaffé, n. 6313 et 6325. Le 16 septembre 1112, il réunissait dans sa ville épiscopale un concile que Suger nous décrit comme une représentation de l'Église gallicane, et qui prononça contre l'empereur une excommunication nominative. En transmettant à Pascal cette sentence, Guy demandait, disons plus, exigeait une approbation expresse du pape : « Si vous confirmez nos décisions, écrivait-il, vous aurez en nous des fils soumis. Mais si, ce que nous ne croyons pas, vous prenez une autre voie et si vous ne voulez point confirmer nos décisions (*si nostræ paternitatis assertiones prædictas roborare nolueritis*), que Dieu nous soit propice, c'est vous-même qui nous empêchez de vous être soumis et obéissants. » Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 76. Bref, c'était la soustraction d'obédience dont les grégoriens les plus décidés menaçaient le pape. Celui-ci n'avait plus qu'à s'incliner. Le 20 octobre, Pascal confirmait les décisions de Vienne, en termes assez généraux à la vérité, pour ne pas manquer à son serment. Mansi, *ibid.*

Non moins excité, Conon, cardinal-évêque de Préneste, multipliait contre Henri les sentences d'excommunication. Légat du pape en Palestine, il avait anathématisé l'empereur dès 1112, dans un concile tenu à Jérusalem. De retour en Europe, il tenait coup sur coup des réunions où se renouvelait cette sentence; la plus mémorable fut un concile tenu à Beauvais en décembre 1114, où parurent un très grand nombre d'évêques français, *cum omnibus Galliæ episcopis*, dit une lettre de l'archevêque de Cologne à l'évêque de Bamberg. *Codex Udalrici*, n. 167. On y prononça une fois de plus l'anathème contre Henri V et ses partisans, en particulier contre l'évêque de Munster. Même cérémonie à Reims, toujours présidée par Conon, au mois de mars de l'année suivante 1115.

Bien que se produisant hors d'Allemagne, ces manifestations ne laissaient pas d'y entretenir l'agitation. Le caractère impérieux et tyrannique d'Henri avait d'ailleurs rapidement aliéné les esprits à ce souverain. Chose étrange, alors que son père, dans sa lutte contre la papauté, avait trouvé un ferme appui surtout parmi les hauts dignitaires ecclésiastiques, c'est parmi ceux-ci que commençait maintenant la révolte. Dès 1112, l'archichancelier Albert de Mayence conspirait contre l'empereur; l'archevêque de Cologne n'allait pas tarder à refuser l'obéissance. C'est dans l'église Saint-Géréon de la grande ville rhénane que, le lundi de Pâques 1115, l'infatigable Conon prononçait à nouveau l'excommunication de l'empereur, tandis que la Saxe révoltée offrait un nouveau terrain à son activité.

Enchaîné par son serment, le pape suivait d'un œil assez inquiet le progrès de cette agitation. Officiellement, il n'avait pas rompu avec l'empereur et celui-ci se considérait toujours comme dans la communion du Saint-Siège. Mais cette situation ne pouvait durer. Une lettre de Pascal au clergé d'Espagne, convoquant celui-ci à un « concile général » qui se tiendrait à Rome, exprime l'idée qu'on en était au schisme, *tantum in Ecclesia scandalum est exortum ut ad schisma processerit* (15 août 1115), Jaffé, n. 6462. La décision, l'empereur aussi la voulait. Pendant que les évêques convoqués à Rome se mettaient en route au début de 1116, lui-même franchissait les Alpes. Ponce, abbé de Cluny, le précédait, porteur d'un message pacifique à l'adresse du pape. Henri plaignait Pascal. *Compertum habemus*, lui écrivait-il, *te propter nos gravi controversiæ et plurimis affectum molestiis. Cod. Udalr.*, n. 174. Il se flattait encore de l'idée que le pape était bien disposé pour lui. Ses partisans d'ailleurs lui mandaient que le pape, depuis longtemps, n'avait plus écrit à aucun des adversaires de l'empereur, qu'à Rome on qualifiait ouvertement de traître, le perfide Albert de Mayence, que les entreprises de Guy de Vienne et de Conon étaient désavouées par le pape, que Conon avait perdu toute faveur. *Ibid.*, n. 175. Henri savait même que, devant la confession de Pierre, le pape avait déclaré nulle toute excommunication portée contre l'empereur. *Ibid.*, n. 178.

Or, au moment même où, de la Lombardie, Henri mandait en Allemagne ces nouvelles optimistes, la situation à Rome achevait de se préciser. Au fait, il n'est pas impossible que le pape ait montré quelque ennui du zèle de ceux qui prétendaient le représenter. Mais oserait-il devant la représentation de toute l'Église latine maintenir, à l'encontre des extrémistes, la position qu'il s'était fixée en 1112 ? C'était bien difficile. Depuis quatre ans, l'indignation avait grandi contre Henri; à vouloir rester fidèle à son serment de 1111, le pape jouait un jeu bien dangereux. Après qu'eurent été ventilées devant le concile, qui s'ouvrit le 6 mars au Latran, diverses affaires ecclésiastiques d'ordre secondaire, on entra dans le vif de la question. « Avant tout, déclara l'un des évêques, il faut que nous sachions ce que le pape pense personnellement. » C'était dire clairement que la cote mal taillée de 1112 ne donnait plus satisfaction. Pascal dut s'exécuter : « Ce maudit écrit que j'ai signé dans le camp ennemi, je le condamne d'un anathème perpétuel, » déclara-t-il, aux acclamations de l'assistance. Brunon de Segni fit remarquer que l'on entendait enfin le pape « condamner de sa propre bouche ce *pravilegium*, plein de méchanceté et d'hérésie ». Ce dernier mot déchaîna le tumulte. Si le *pravilegium* était plein d'hérésie, son auteur n'était-il pas hérétique ? De vifs propos s'échangèrent entre les défenseurs du pape et ceux qui n'étaient pas fâchés de le trouver en défaut. Poussé à bout, Pascal protesta vivement que jamais l'Église romaine n'avait connu de défaillance dans sa foi. Il ne parut pas à la session du lendemain, 9 mars. Ponce de Cluny venait d'arriver, des pourparlers s'engagèrent entre lui et le pape, en présence de quelques Romains favorables à l'empereur. La séance conciliaire du 10 mars devait être décisive. Conon était décidé à emporter de haute lutte l'approbation de ses actes et l'excommunication de l'empereur. Vainement Pascal essaya-t-il de détourner la question; il fallut bien laisser la parole au terrible cardinal, et ce fut une véritable sommation qu'il adressa au pontife : « Déclarez donc devant tout ce concile, dit-il, que j'ai été vraiment votre légat; corroborez ma légation de votre autorité, afin que tous sachent que vous m'avez envoyé. » Le pape ne pouvait plus reculer : « Oui, dit-il, vous avez été réellement notre légat *a latere*, tout ce que vous et

nos autres frères les cardinaux-évêques, légats de Dieu et des apôtres Pierre et Paul, vous avez fait, approuvé, confirmé en vertu de notre autorité, moi aussi je l'approuve et le confirme; tout ce que vous avez condamné, je le condamne. » Les représentants de Guy de Vienne obtinrent une reconnaissance analogue. Sans nommer expressément l'empereur, le pape adhérait à son excommunication, 10 mars 1116. Récit de ce concile dans la *Chronique* d'Ekkehard. *P. L.*, t. CLIV, col. 1033 sq.

On aurait pu craindre qu'à la nouvelle de ces événements l'empereur ne marchât sur Rome. Sans doute se sentait-il trop faible, ou l'état de l'Allemagne lui inspirait-il trop d'inquiétude; il ne quitta pas la Lombardie, s'occupant de réchauffer le zèle de ses partisans, tentant peut-être de nouvelles négociations avec Rome. Voir *Cod. Udalr.*, n. 178. Il serait surprenant, d'ailleurs, qu'il ait été entièrement étranger aux événements qui se déroulèrent à Rome à la fin de la semaine sainte, et qui obligèrent une fois de plus Pascal à gagner le large. Ces échauffourées qui mirent aux prises les partisans du pape et ceux du préfet de la ville sont longuement décrites par Pandolfe, dans sa biographie de Pascal. Voir *Liber pontif.*, t. II, p. 301-303. Nous n'avons pas à y insister; elles montrent seulement que l'autorité du pape était mal affermie dans sa capitale même. On ne voit pas qu'il soit rentré au Latran durant la fin de cette année, c'est au château Saint-Ange, ou au Transtévère, ou dans diverses localités de la banlieue romaine qu'on le rencontre. Au mois de mars 1117, à la nouvelle que l'empereur se rapprochait de Rome, il s'empressa de gagner Bénévent. Henri put impunément entrer dans la ville, essaya de négocier avec les cardinaux qui y étaient demeurés, affirma une fois de plus qu'il lui était impossible, sans compromettre son autorité, d'abandonner le droit de remettre par la crosse et l'anneau les *regalia* aux ecclésiastiques. Cf. *Cod. Udalr.*, n. 178. Il aurait aimé se faire couronner le jour de Pâques dans Saint-Pierre, renouvellement de la cérémonie du sacre qui se pratiquait aux grandes fêtes. Aucun des cardinaux romains ne voulut s'y prêter; il fallut recourir aux bons offices de Maurice Bourdain, archevêque de Braga, que le pape, pour cette raison, ne tarda pas à excommunier. Jaffé, *Regesta*, p. 765, après le n. 6547. Incapable de rien terminer, Henri quitta la ville et remonta lentement vers le Nord, harcelé par les Normands que le pape avait lancés à ses trousses. Ni ces escarmouches qui continuèrent avec ceux, qui à Rome et dans sa banlieue, s'étaient ralliés à l'empereur, ni les luttes entre barons romains partisans de Pascal ou partisans de Henri, ne pouvaient rien terminer. Au début de 1118, les gens qui tenaient pour Pascal le persuadèrent de rentrer à Rome; il les crut, mais ne put dépasser le château Saint-Ange, où une rapide maladie l'emporta le 21 janvier 1118. — En somme, rien n'était encore résolu de la fameuse querelle des investitures, et la situation restait celle que le pape avait trouvée en montant sur le trône pontifical, peut-être était-elle moins bonne en ce qui concerne l'Allemagne.

II. PASCAL II ET LE RESTE DE L'ÉGLISE. — Par contre, en ce qui concerne les autres parties de la chrétienté, le pontificat de Pascal aboutit à des résultats plus heureux.

1° *La France.* — Sous ses prédécesseurs, les rapports avaient été médiocres avec le roi Philippe Ier. Les empiétements continus du roi dans les affaires ecclésiastiques, et plus encore sa conduite privée, avaient donné prise aux sévérités du parti réformateur. Au concile de Clermont, 1095, Urbain II avait fini par prononcer l'excommunication contre le roi adultère : *eo quod propria uxore dimissa militis sui uxorem* (Bertrade, femme de Foulques, comte d'Anjou) *sibi in conjugium sociavit.* Jaffé, *Regesta*, p. 681. Un repentir passager lui avait d'abord valu son pardon, mais il n'avait pas tardé à revenir à ses coupables amours. Pascal continua à son égard la politique d'Urbain II; le 18 novembre 1100, dans un concile nombreux tenu à Poitiers, les légats du pape, en dépit de l'opposition du comte Guillaume, prononcèrent à nouveau l'excommunication contre le roi. Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 1119 sq. C'est seulement en décembre 1104 que cette pénible affaire fut terminée. L'évêque d'Arras, Lambert, reçut de Pascal délégation pour absoudre les deux complices, étant données la satisfaction qu'ils avaient fournie et les promesses qu'ils avaient faites. Jaffé, *Regesta*, n. 5979.

Les rapports de la papauté avec la monarchie capétienne allaient d'ailleurs s'améliorer avec l'accession définitive au trône (29 juillet 1108) de Louis le Gros déjà antérieurement associé au pouvoir par son père. Prince religieux et sage, il fut pour la papauté un très ferme appui dans les difficultés qu'elle rencontra avec l'empire. Voir ci-dessus, col. 2060, les raisons données par Suger du voyage du pape Pascal II en France en 1107. Ces bons rapports ne pouvaient qu'amener une solution pacifique de la question des investitures qui n'avait d'ailleurs jamais eu en France la même acuité qu'en Allemagne. Sans que l'on puisse parler d'un accord précis, encore moins d'un traité, il semble bien que l'on arriva à faire la distinction entre la collation aux évêques des droits spirituels et la remise qui leur était faite des droits régaliens. L'investiture ancienne se remplaça par l'attribution des *regalia*, généralement après le sacre, et en échange du serment de fidélité. C'était sensiblement la formule qui triompherait au concordat de Worms en 1122. Sur tout ceci, voir B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe Ier*, Paris, 1907.

2° *L'Angleterre.* — Les choses allèrent moins bien en Angleterre, soit durant le règne de Guillaume le Roux (1087-1100), soit sous Henri Beauclerc son successeur (1100-1135). On le voit au mieux dans l'histoire d'Anselme de Cantorbéry, appelé en 1093 à succéder à Lanfranc. Depuis 1097, Anselme était exilé, il ne put remettre le pied en Angleterre qu'après la mort de Guillaume. A peine Henri est-il affermi sur le trône que les difficultés recommencent, parce que le pape lui a refusé l'autorisation de donner l'investiture aux ecclésiastiques. Jaffé, *Regesta*, n. 5868. Anselme s'étant soustrait à cette cérémonie, Pascal l'exhorte à la constance et lui rappelle la doctrine sur les investitures. *Ibid.*, n. 5908, 5909 (avril 1101). Le pape cependant veut encore ménager le roi; il est bien disposé, pense-t-il, mais mal conseillé. *Ibid.*, n. 5910. Des évêques envoyés par lui à Rome sont revenus en déclarant au souverain que, s'il se comportait bien par ailleurs, le pape ne l'empêcherait pas de donner l'investiture et ne condamnerait pas celles qui avaient été déjà données. Pascal apprend cette trahison et excommunie ces évêques courtisans. *Ibid.*, n. 5928 (décembre 1102). Quoi qu'il fasse, le roi ne pourra obtenir une telle concession. N. 5995. Trop zélé représentant de la politique du pape en Angleterre, Anselme, qui est allé à Rome à l'automne de 1103, est empêché de rentrer dans l'île. C'est le second exil. Toutefois, Pascal attend encore avant de prendre contre le roi des mesures de rigueur. C'est seulement en 1105, qu'au concile romain du mois de mars, Pascal excommunie, non pas le roi, mais ses conseillers. *Ibid.*, p. 719, après le n. 6008; n. 6028. On attendait, avant de procéder contre le roi, les explications qu'il devait fournir par ses envoyés. L'année 1106 amena un revirement dans les dispositions d'Henri et, le 23 mars, Pascal pouvait communiquer à Anselme de bonnes nouvelles : Incliné à la condescendance par la soumission relative d'Henri, le pape relevait de

l'excommunication ceux qui avaient reçu l'investiture du roi et leurs consécrateurs. L'archevêque pourrait ordonner ceux qui, sans avoir reçu proprement l'investiture, auraient fait au roi l'hommage féodal. *Si qui deinceps præter per investituras ecclesiarum prælationes assumpserint, etiamsi regi hominia fecerint, nequaquam ob hoc a benedictionis munere arceantur, donec ad hoc omittendum cor regium molliatur.* Jaffé, n. 6073. C'étaient en somme les bases de l'accord, qui, ébauché au Bec, à l'été de 1106, fut définitivement conclu à Londres en août 1107. « Aux termes de cet accord, désormais personne en Angleterre ne peut recevoir l'investiture par l'anneau et la crosse, ni du roi, ni de tout autre laïque; par contre, aucun élu à un siège ecclésiastique ne peut être sacré, s'il n'a d'abord prêté au roi le serment de vassalité. » Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. v *a*, p. 487.

Par la suite, les relations furent bonnes entre Pascal et l'Angleterre. Voir certaines concessions faites à Anselme, Jaffé, n. 6152, et au roi, n. 6210 sq. Mais Pascal entendait maintenir sur les nominations ecclésiastiques, à commencer par celle du primat de Cantorbéry, un droit de regard que la couronne avait bien de la peine à supporter. Voir Jaffé, n. 6449, 6450. La question du denier de Saint-Pierre put causer également quelques frictions. Mais la situation, dans l'ensemble, était bien clarifiée à la mort de Pascal II.

Signalons au moins une lettre importante adressée par Pascal en 1117 au roi de Danemark, souverain de toutes les régions scandinaves. Elle exhorte celui-ci à travailler de concert avec le métropolitain de Lund et les évêques du pays à la réforme de l'Église. D'après cette lettre, il paraîtrait que le roi avait demandé quelque adoucissement à la règle du célibat ecclésiastique. Le pape répond qu'il lui est impossible de faire fléchir la discipline pour ce qui concerne les prêtres et les diacres. *De presbyterorum et diaconorum castitate et illi* (les évêques) *et nos verbum mutare non possumus.* Jaffé, n. 6557.

3° *L'Espagne*, où, depuis une trentaine d'années, la conquête sur les Maures se faisait avec rapidité, donna à maintes reprises au pape Pascal des occasions d'intervenir. Il était, d'ailleurs, bien au courant de la situation, ayant rempli, en ce pays, les fonctions de légat d'Urbain II à la fin de 1089. La primatie de Tolède, devenue depuis 1085 la capitale du royaume de Léon et Castille, fut affermie; Bernard, titulaire de ce siège, fut déclaré légat du pape. Voir en particulier Jaffé, n. 5858. De nombreuses contestations ecclésiastiques, pour le rétablissement des anciens sièges et la délimitation de leurs ressorts furent soumises au jugement pontifical. Dans toutes ces affaires, c'est surtout l'évêque de Compostelle, Didace, que l'on voit au premier plan; il semble avoir eu, plus que Bernard, la pleine confiance de Pascal. C'est à lui, en particulier, que le pape confia la mission de protester contre le mariage entre Alphonse d'Aragon et Uraque, fille du roi Alphonse de Castille, sa parente à un degré prohibé. La question avait été discutée à un concile de Bénévent, en février 1113, où Pascal avait convoqué les évêques espagnols, Jaffé, n. 6331. C'est sans doute après ce concile qu'il faut placer la lettre où le pape donne ses instructions à Didace : Au cas où le mariage aurait lieu, Didace devrait excommunier les coupables et même les priver de leur autorité temporelle. *Ecclesiæ consortio et sæculari potestate privetur*, Jaffé, n. 6279; le texte est malheureusement fragmentaire. Quoi qu'il en soit de cet incident et des suites qu'il put avoir, il est incontestable que le règne de Pascal II vit s'affermir le prestige pontifical dans la péninsule.

4° *La question d'Orient.* — Au moment même où Pascal montait sur le siège de Pierre, l'armée chrétienne, qui venait de s'emparer de Jérusalem (13 juillet 1099), s'occupait d'organiser sa conquête. Ce fut Pascal qui reçut les premières nouvelles du magnifique succès qu'avait eu l'initiative d'Urbain II. Mais la nouvelle organisation ecclésiastique donnée à la Palestine et aux régions adjacentes, où la hiérarchie latine se substitua à la hiérarchie grecque, ne s'établit pas sans un certain nombre de difficultés. Il y eut d'abord des compétitions relatives au patriarcat de Jérusalem. Voir Jaffé, n. 5857, 6009, 6175. Plus tard, des discussions pénibles éclatèrent entre le patriarcat de Jérusalem et celui d'Antioche, au sujet des conquêtes nouvelles faites par Beaudoin Ier. *Ibid.*, n. 6297, 6298; voir aussi les résolutions prises sur ce sujet au synode de Bénévent (1113), p. 749, et n. 6343, 6344. Il fallait également penser à soutenir militairement les États latins et, dès ce moment, la croisade permanente s'organise. Voir les lettres 5812, à tous les évêques de France, et 5824, à Hugues de Lyon. On remarquera néanmoins que le pape insiste à plusieurs reprises pour que les chrétiens d'Espagne ne se lancent pas dans l'aventure d'outre-mer. Leur croisade, c'est sur place même qu'ils doivent la mener et d'une façon continue.

On sait que la première expédition des Latins en Orient n'avait pas laissé d'inspirer des inquiétudes à l'empereur grec, Alexis Comnène. Les entreprises de Bohémond, prince de Tarente, devenu souverain d'Antioche, avaient largement justifié ces appréhensions. L'hostilité des Grecs contre les Latins s'en était accrue. Or, Pascal avait certainement favorisé les entreprises de Bohémond. Au concile de Poitiers (26 mai 1106), son légat, Brunon de Segni, avait essayé de lui susciter des auxiliaires, et ce n'était pas seulement aux infidèles que le nouveau prince d'Antioche songeait à s'attaquer. La disparition de ce redoutable adversaire, en avril 1111, permit au basileus de respirer. D'autre part, les difficultés que créait au pape l'empereur allemand donnèrent à Comnène l'idée de tenter un rapprochement avec Pascal. Qu'espérait-il ? Pensait-il arracher à l'influence germanique tout ou partie de l'Italie? Imaginait-il pouvoir rentrer à Rome ? Toujours est-il qu'en 1112 d'étroites négociations se nouèrent entre le Saint-Siège et le basileus. L'idée affichée était de rétablir l'union des deux Églises, grecque et latine, union rompue depuis Michel Cérulaire. Mais, à coup sûr, Alexis avait aussi d'autres vues. Sur ces négociations, voir la lettre de l'abbé de Farfa à Henri V, *Cod. Udalr.*, n. 162; la *Chronique du Mont-Cassin*, l. IV, c. XLVI, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 873; la réponse de Pascal aux premières ouvertures, dans Jaffé, n. 6334. Cette réponse du pape laisse entièrement la question sur le domaine religieux : « L'union est facile, dit Pascal, si notre frère de Constantinople veut bien reconnaître la primauté du Siège apostolique, comme cela a été institué par les décisions de l'empereur Constantin (allusion à la *pseudo-Donation*) et confirmé par le consentement des saints conciles, s'il veut bien corriger son obstination passée, de la manière que vous verrez par les communications de nos légats. » La restitution à la juridiction du Saint-Siège des provinces qui lui avaient été jadis enlevées contribuerait également à la reprise des bons rapports entre l'ancienne et la nouvelle Rome. Les autres différends relatifs au dogme et aux coutumes seraient vite aplanis, si Constantinople commençait par donner au Saint-Siège un témoignage de respect. Ensuite de quoi il conviendrait de réunir une assemblée des représentants de l'un et de l'autre rite, où s'étudieraient en commun les points litigieux. Le pape prévoyait que cela ne pourrait être avant le mois d'octobre de l'année suivante, 1113, et il chargeait ses envoyés de régler à Constantinople tout le détail. Nous n'avons plus d'autre renseignement sur cette affaire. Mais il est certain que l'entente ne put s'établir : « des préoccupations plus immédiates vinrent

détourner Alexis de ses rêves ambitieux ». F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène*, p. 263.

En définitive, ce long pontificat de 18 ans laisse à qui l'étudie une impression assez mêlée. Sur plusieurs points, sans doute, Pascal est arrivé à ses fins; pour réussir plus complètement il lui a manqué la souplesse qui permettra à son deuxième successeur, le fameux Guy de Vienne, devenu Calliste II, de trouver, au moment opportun, les distinctions utiles. Un peu trop moine, peut-être, Pascal est souvent resté prisonnier de ses formules; il n'a pas toujours su, ni peut-être pu imposer ses volontés à ceux qui auraient dû en être les agents d'exécution. Sa physionomie n'en reste pas moins sympathique; quelques-unes des initiatives qu'il a prises, la renonciation, par exemple, de l'Église à sa situation temporelle, si elles ne témoignent pas chez lui d'un grand esprit politique, ne laissent pas de faire le plus grand honneur à l'élévation de son caractère.

I. Sources. — 1° *Documents émanés de la chancellerie pontificale*. — A la différence de celui de Grégoire VII, le registre de Pascal II ne s'est pas conservé; de nombreuses lettres sont dispersées en diverses collections. La plus complète est celle de *P. L.*, t. CLXIII, p. 31-418, 538 nos. Bon nombre de pièces nouvelles ont été publiées depuis. Toutes celles qui sont connues antérieurement à 1875 sont recensées et analysées dans Jaffé, *Regesta pontif. rom.*, 2e édit., t. I, p. 702-772; celles qui ont été publiées postérieurement, soit dans le *Neues Archiv*, soit dans les *Nachrichten der kön. Gesselschaft der Wissensch.*, de Gœttingue, philol.-hist. Klasse, 1898 sq., se retrouvent ou se retrouveront dans P.-F. Kehr, *Regesta pontific. rom.*, publiés sous les auspices de l'académie de Gœttingue, Berlin, 1906 et sq., classées par pays et par provinces; la plupart de ces pièces relatives à des privilèges locaux ont plus d'importance pour l'histoire que pour la théologie. — Les pièces officielles relatives aux événements de 1111 ont été éditées avec beaucoup de soin dans *Mon. Germ. hist.*, *Leg.*, sect. IV, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. I, 1893, p. 134-152; 564-574.

2° *Notices*. — Le *Liber pontificalis* dit de Pierre-Guillaume donne une biographie de Pascal que les anciens auteurs attribuent à Pierre de Pise, mais que L. Duchesne revendique pour Pandolfe. Texte dans L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 296-310. Rédigée par un contemporain, cette biographie attache beaucoup plus d'importance aux événements romains qu'à l'histoire générale. La compilation connue sous le nom d'*Annales romani*, *ibid.*, p. 338-346, incorpore des extraits importants du registre de Pascal, relatifs aux événements de 1111. Enfin, dans les vies des papes rédigées au XIIe siècle par le card. Boson, la notice relative à Pascal donne également, mais sans respecter l'ordre chronologique, plusieurs documents de la plus haute importance. Texte, *ibid.*, p. 369-376.

A côté de ces notices, il faut faire place aux chroniques générales; la principale pour cette époque est le *Chronicon Ekkehardi*, *P. L.*, t. CLIV, col. 976-1038 (reproduit *Mon. Germ. hist.*, *Script.*, t. VI); voir aussi *Chronicon Casinense*, *P. L.*, t. CLXXIII, col. 847-885 (emprunté à *M. G. H.*, *ibid.*, t. VII); *Annales Patherbrunnenses*, édit. P. Scheffer-Boichorst, Inspruck, 1870, p. 106 sq.; *Ann. Hildesheimenses*, dans *Script. rer. germ. in usum scholarum*, 1878, p. 50 sq.; Suger, *Vita Ludovici Grossi*, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 1265 sq., cf. édit. Molinier; quelques pièces de toute première importance dans le *Codex Udalrici*, publié par Ph. Jaffé, *Biblioth. rer. germ.*, t. V, Berlin, 1869. Plusieurs des textes en question sont reproduits dans J.-M. Watterich, *Pontif. rom. vitæ*, t. II, p. 1-17.

Au point de vue du mouvement des idées, renseignements intéressants dans les opuscules polémiques de l'époque; ils sont rassemblés au mieux dans *Mon. Germ. hist.*, *Libelli de lite*; voir en particulier : *Leodicensium epistola adv. Paschalem papam*, t. II, p. 449 sq.; *Placidi monachi Nonantulani liber de honore Ecclesiæ*, p. 566-639; plusieurs lettres d'Yves de Chartres, p. 640-657; la *Disputatio vel defensio Paschalis papæ*, p. 658-666, etc.

II. Travaux. — Ils sont extrêmement nombreux, et il est impossible de citer tout ce qui a paru soit dans les histoires générales de l'Église ou des papes, soit dans les monographies relatives à la querelle des investitures, soit dans les histoires d'Allemagne. Voici les travaux les plus importants ou les plus récents : W. von Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, 4e édit., t. II et III, Brunswick, 1877; W. Schum, *Die Politik Papst Paschals II. gegen Kaiser Heinrich V. im Jahre 1112*, dans les *Jahrbücher der Akad. gemeinnütziger Wissensch. zu Erfurt*, fasc. 8, 1877; G. Peifer, *Der deutsche Investiturstreit unter Kaiser Heinrich V. bis zu dem päpstlichen Privileg vom 3. April 1111*, Berlin, 1883; J. Röskens, *Heinrich V. und Paschalis II.*, Essen, 1885; C. Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII.*; A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3-4e édit., 1906, t. III, p. 881-912.

Pour les affaires de France : B. Monod, *Essai sur les rapports de Pascal II avec Philippe Ier*, Paris, 1907 (= *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, hist. et philol., fasc. 164); A. Fliche, *Le règne de Philippe Ier*, Paris, 1912. — Pour les affaires d'Angleterre voir ici art. Anselme *(saint)*, t. I, col. 1327, et art. *Anselme (saint)* du *Diction. d'histoire et de géographie ecclés.*, t. III, col. 464 sq.; et cf. M. Schmitz, *Der englische Investiturstreit*, Inspruck, 1884. Pour les affaires d'Espagne, P. Kehr, *Das Papsttum und der katalanische Prinzipat bis zur Vereinigung mit Aragon* et *Das Papsttum und die Königreiche Navarre und Aragon bis zur Mitte des XII. Jahrh.*, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, philos.-hist. Klasse, 1926, fasc. 1, 1928, fasc. 4, l'auteur annonce la publication d'un travail analogue sur les affaires de Castille et de Léon.

É. Amann.

3. PASCAL Blaise, savant, polémiste, moraliste et apologiste français, né à Clermont-Ferrand le 19 janvier 1623, mort à Paris le 15 août 1662. — I. Vie et œuvres. II. Les *Provinciales* (col. 2083). III. Les *Pensées* (col. 2111). IV. La théologie de Pascal (col. 2154). V. Sa philosophie (col. 2161). VI. Son apologétique (col. 2178). VII. La mort et les derniers sentiments de Pascal (col. 2195).

Édition citée : *Œuvres de Blaise Pascal*, publiées par Léon Brunschwicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier, 14 in-8°, Paris, 1904-1914 (collection *Les grands écrivains de France*).

Bibliographie générale citée : A. Maire, *Bibliographie des œuvres de Blaise Pascal*, 5 in-8°, Paris : t. I. *Pascal savant. Ses travaux mathématiques et physiques*, 1925; t. II. 1925, et t. III. 1926, *Pascal pamphlétaire : I. Les provinciales, II. Documents*; t. IV. *Pascal philosophe (Les pensées)*, 1926; t. V. *Opuscules, lettres, biographie et iconographie*, 1927.

I. Vie et œuvres. — *Sources principales : Vie de Blaise Pascal; Vie de Jacqueline Pascal*, par Mme Périer; *Vies d'Étienne Pascal, de Florin Périer*, par Marguerite Périer; *Mémoires sur la vie et les œuvres de M. Pascal, écrits par Mlle Marguerite Périer, sa nièce*, dans *Œuvres*, t. I, *Biographies*, p. 3 sq.; Faugère, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline, sœurs de Pascal, et de Marguerite, sa nièce*, Paris, 1845.

1° *Famille et éducation*. — Les Pascal ou Pasqual étaient d'Auvergne. Gens de judicature et de finances, ils étaient de noblesse de robe. Blaise, de la branche des Pascal de Mons, deuxième des trois enfants survivants d'Étienne Pascal, second président à la Cour des aides de Montferrand, avait deux sœurs : Gilberte, son aînée, qui épousera, le 15 juin 1641, leur cousin, Florin Périer, et Jacqueline, née le 4 octobre 1625, future sœur Jacqueline de Sainte-Euphémie, à Port-Royal; cf. Maire, t. V, n. 201 sq.; Marguerite Perroye, *Gilberte Pascal*, 1930.

Sa mère mourut en 1626. Blaise eut pour unique maître son père, qui, pour mieux conduire l'éducation de ses enfants, donnera sa démission de président et se fixera à Paris, en 1631. En matière d'éducation, Étienne Périer avait des principes arrêtés, comme le père de Montaigne, mais d'un tout autre esprit. Au dire de Mme Périer, il entendait « tenir toujours son fils au-dessus de son ouvrage » et par conséquent veiller à ce qu'il dominât toujours la matière enseignée. Il exercera sur Blaise une profonde influence, mais le génie propre de l'élève bouleversa quelque peu ses plans. Tandis qu'Étienne développe en son fils les tendances naturelles à l'observation et à la réflexion,

avant de l'initier aux sciences où lui-même brille, le fait de la géométrie découverte (version de Mme Périer), ou simplement saisie et retenue dès la première lecture (version de Tallemant des Réaux, *Historiettes*, 3e édit., 9 in-8°, Paris, 1854-1859, t. IV, p. 122, n. 188-189), l'oblige à lui enseigner les mathématiques, plus tôt qu'il n'a fixé. Il l'introduira bientôt dans les réunions scientifiques où s'ébauche l'Académie des sciences, à l'hôtel de Condé où se groupent autour de l'athée Bourdelot, Gassendi, le Pailleur, Petit..., surtout à l'hôtel des Minimes où se rencontrent Mersenne, Roberval, Desargues, Carcavi..., il le mettra en relation avec Fermat de Toulouse. Blaise eut une éducation plus scientifique que littéraire et philosophique, plus tournée vers l'observation que vers l'érudition, vers l'observation des phénomènes physiques que vers l'observation psychologique, vers la réflexion sur les faits que vers la spéculation pure; cf. Adam, *L'éducation de Pascal, 1623-1646*, dans *Revue de l'enseignement secondaire et supérieur*, août 1887 et janvier 1888. Il y eut ainsi des lacunes dans cette éducation; cf. Sainte Beuve, *Port-Royal*, t. III, 4e édit., 1878, p. 85, n. 1; Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, 3e édit., p. 137.

2° *Les premières œuvres.* — Elles sont naturellement d'ordre scientifique. Elles importent ici cependant parce qu'elles font comprendre certains caractères de l'*Apologie*. A seize ans, Pascal prépara un *Traité des coniques*, dont il ne reste qu'un *Essai sur les coniques*, qu'il publia en 1640, placard in-fol. de 60 lignes, et où se trouve le *Théorème de Pascal*, t. I, p. 252-260. Cet *Essai* sera admiré des savants contemporains, Descartes excepté, qui y verra simplement ce que Pascal « avait appris de M. des Argues ». *Œuvres de Descartes*, édit. Adam-Tannery, t. III, p. 47 et note. Vers 1642, il invente la *Machine arithmétique*, qu'il travaillera dix ans à rendre pratique et dont il sera très fier. En 1646, tandis que les choses religieuses le préoccupent déjà, il se passionne pour la question du vide. Il est à Rouen, où son père, compromis dans l'affaire des rentes sur l'hôtel de ville, 1638, puis réfugié en Auvergne et finalement réconcilié avec Richelieu, a été nommé, en 1640, « commissaire député par Sa Majesté en la Haute-Normandie pour l'impôt et la levée des tailles ». Il a appris par hasard de M. Petit, qui tient la chose de Mersenne, l'expérience de Torricelli. Cette expérience il la répète avec des liquides de toute espèce et des tuyaux de toute dimension, et il conclut « en entendant par vide un espace vide de tous les corps qui tombent sous les sens », d'abord, comme le soutenaient déjà quelques-uns, que, si la nature a horreur du vide, cette horreur n'est pas invincible, puisque le vide existe. Enfin il soupçonne — le sentiment de Torricelli est encore inconnu en France — que le principe des phénomènes observés est la pression de l'air. Venu à Paris pour sa santé en 1647, il s'entretient de cette idée avec Descartes et d'autres savants; mais, ne se fiant qu'aux faits, il organise cette expérience du Puy-de-Dôme que son beau-frère réalisera seulement le 19 septembre 1648; cf. *Lettre à M. Périer*, du 15 novembre 1647, *Lettre de Florin Périer à Blaise Pascal avec la relation de l'expérience du Puy-de-Dôme*, du 22 septembre 1648, n. XIX et XXVIII, t. II, p. 147-160 et 349-363. Il répète lui-même à Paris l'expérience. De là, il passe à cette idée que l'équilibre entre un liquide et une masse gazeuse est analogue à l'équilibre entre deux liquides et constitue ainsi un cas particulier d'une loi générale. Il prépare enfin un *Traité sur le vide*, dont il reste le *Fragment de préface du Traité sur le vide*, n. XVIII, t. II, p. 125-145.

Sur les entrefaites, un capucin de Varsovie, le P. Magni, qui a répété avec succès l'expérience de Torricelli, soutient l'existence du vide dans un travail, intitulé *Demonstratio ocularis*, juillet-septembre 1647. Pascal tient à sa gloire; dès le 8 octobre, il publie ce résumé de ses travaux et de ses conclusions : *Expériences nouvelles touchant le vide, dédié à M. Pascal, conseiller du roi, par le sieur Blaise Pascal, son fils, le tout réduit en abrégé et par avance d'un plus grand traité sur le même sujet*, Paris, 1647, n. XVI, *ibid.*, p. 53-76. Cet opuscule provoquera, entre son auteur et le jésuite Noël, recteur du collège de Clermont, défenseur de la physique traditionnelle, qui publiera au début de 1648 un livre intitulé *Le plein du vide*, une sérieuse controverse, où interviendra avec quelque rudesse Étienne Pascal, et où le futur auteur des *Provinciales* raille âprement le jésuite. Aristotélicien imbu de cartésianisme, le P. Noël soutenait l'impossibilité métaphysique du vide par des raisonnements *a priori* et faisait intervenir la théologie. Ce n'est pas là une question doctrinale, répondra Pascal, et, derrière le P. Noël atteignant quelque peu Descartes, il énoncera avec netteté les conditions de la connaissance scientifique et d'une sûre méthode; cf. *Lettres du P. Noël* et *Réponses de Pascal*, octobre-novembre 1647; *Lettres d'Étienne Pascal au P. Noël*, mars-avril 1648, n. XVI-XXII, XXV, *ibid.*, p. 77-127, 177-214, 253-282.

A la fin de 1648, il publiera le récit de l'expérience du Puy-de-Dôme, sous ce titre qui révèle ses conclusions : *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs*, n. XXIX, *ibid.*, p. 363-373. Enfin, de 1651 à 1654, il résumera les idées de son *Traité du vide*, en deux plus petits traités publiés seulement après sa mort : *Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air, par M. Pascal*, 1653, n. LIII, t. III, p. 156-293. Puis, à la suite de Galilée et de Stevin, renversant la doctrine admise que les éléments d'une masse liquide ne pèsent pas en eux-mêmes, il établit le principe de l'hydrostatique moderne et prélude aux travaux de Mariotte.

Mais Pascal n'a-t-il pas emprunté ces idées qu'il donne pour siennes? Dans l'expérience du Puy-de-Dôme, par exemple, n'a-t-il pas simplement mis en œuvre une idée de Descartes? — celui-ci le prétend; cf. Adam-Tannery, *loc. cit.*, *Correspondance*, t. V, passim, — ou de Mersenne? Cette question a provoqué, en 1906 et 1907, une controverse animée; cf. *Œuvres de Pascal*, t. I, p. XXX sq; Thirion, *Pascal. L'horreur du vide et la pression atmosphérique*, qui résume tout le débat, dans *Revue des questions scientifiques*, IIIe série, t. XII (1907); t. XIII (1908); t. XIV (1909); Pascal n'eût pas été insensible à de telles accusations. Devant une semblable, portée contre lui, sans qu'il fût nommé, dans le prologue de thèses soutenues au collège des jésuites de Montferrand, — il s'est attribué, disait-on, « une expérience dont Torricelli est l'auteur et qui a été faite en Pologne », — il protesta vivement auprès de M. Ribeyre, premier président de la Cour des Aides de Clermont-Ferrand; cf. *Correspondance de Pascal et de M. de Ribeyre*, n. XXXIX, t. II, p. 475-509.

Ainsi apparaissent clairement, avec l'attachement de Pascal à ses idées et son amour pour la science, la puissance intuitive de son esprit, la méthode et les principes dont il ne se départira jamais et qui sont de notre temps : croire « la nature toujours égale à elle-même », autrement dit, constante en ses lois, mais se soumettre aux faits, seule preuve convaincante dans les sciences de la nature et contre lesquels, en aucune matière, l'autorité ne saurait prévaloir; enfin ne tirer de l'expérience que ses conclusions nécessaires, par conséquent ne généraliser que par degrés. Qu'il est loin d'un Pierre Guiffart publiant en 1647 un *Discours sur le vide auquel sont rendues les raisons des mouvements des eaux, de la génération du feu et du tonnerre, de la violence et des effets de la poudre à canon!* Qu'il est loin de Descartes, dont il juge « trop audacieuse la tentative de chercher l'essence de la matière et de pré-

ciser la façon dont le monde est construit, avec de la figure et du mouvement », E. Picard, dans Maire, t. I, *Préface*, p. II; cf. *Pensées*, fragm. 76, 77, 78, 79. Descartes « se soumet d'avance à un système de la nature dont les expériences lui diront ensuite la valeur », tandis que lui « se soumet à la nature et tire ensuite des expériences le système dont il sait d'avance la valeur ». Fabre, *Pascal et les sciences*, dans *Revue hebdomadaire*, 14 juillet 1923, p. 248.

3° *La première conversion* (1646). — Étienne Pascal était un chrétien exact à remplir ses devoirs, instruit de sa religion. Il fit l'éducation religieuse de son fils comme son éducation scientifique ou philosophique. Il chercha donc à le rendre un chrétien éclairé, « le dirigeant dans la lecture de la Bible, des conciles, des saints Pères et de l'histoire ecclésiastique »; cf. J. Lhermet, *Pascal et la Bible*, Paris, s. d. (1931). p. 8, et ferme en ses croyances. Connaissant bien son temps et se trouvant en face d'une intelligence qui cherchait « la raison de toutes choses », il donna à son fils « pour maxime que tout ce qui est l'objet de la foi ne le saurait être de la raison, et beaucoup moins y être soumis ». Mme Périer, *Vie de Blaise Pascal*, t. I, p. 52 et 59. Par où Pascal était, non pas formé à la *sceptique chrétienne*, comme dira La Mothe le Vayer, mais mis en garde contre les *libertins*. Fort jeune, il les regardait comme des gens qui étaient « dans ce faux principe, que la raison humaine est au-dessus de toutes choses et qui ne connaissent pas la nature de la foi ». Mme Périer, *loc. cit.*, p. 60; cf. Lhermet, *loc. cit.*, p. 21 sq.; cf. fragm. 248. Les Pascal sont pieux, mais pas jansénistes : le bruit fait autour de l'*Augustinus* (1640), de la *Fréquente communion* (1643), des *Lettres spirituelles et chrétiennes* de Saint-Cyran, ne les a nullement émus. Blaise cherche la science et la renommée, lorsque, en 1646, un accident survenu à Étienne Pascal mit la famille en rapport avec deux disciples du curé de Rouville, Guillebert, lui-même disciple et ami de Jansénius. Leur charité, leurs propos, le discours de Jansénius, *De la réformation de l'homme intérieur*, provoquent en Blaise Pascal, prédisposé par son tempérament aux solutions extrêmes et, alors, par des douleurs physiques à se préoccuper davantage des questions religieuses, une véritable conversion. La religion passe au premier plan et la religion selon Jansénius. Il gagne à sa nouvelle ferveur Jacqueline, puis son père, enfin Gilberte et Florin Périer. (Selon Strowski, *Blaise Pascal, Œuvres complètes*, t. I, in-8°, Paris, 1924, *Biographie*, p. XXV-XXVI, et d'après une phrase de la *Lettre* de Blaise Pascal à Mme Périer *sur la mort de son père*, c'est Étienne Pascal qui aurait *converti* Blaise et ses sœurs.) Naturellement on a voulu expliquer ces conversions par une névrose; cf. Richet, *La suggestion religieuse et réciproque dans la famille de Pascal*, dans *Revue de l'hypnotisme*, décembre 1914.

Aussitôt il se montre militant. Un ex-capucin, Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, à qui des conférences de vulgarisation théologique et philosophique ont valu à Paris quelque réputation et aussi des difficultés et qui les publie alors dans un grand ouvrage, *Conduite du jugement naturel*, dont la troisième et dernière partie, *La troisième partie du jugement dans les sciences ou méditations théologiques sur les mystères de notre foi*, vient de paraître (1645), est alors à Rouen. Il croit à la quasi-toute-puissance de la raison, qui, bien conduite, peut s'élever seule aux mystères révélés. Il a, avec Pascal et de jeunes disciples de Guillebert, des entretiens sur ce sujet et sur la grâce; cf. *Récit de deux conférences*, 1er et 5 juillet 1647, n. XIII, t. I, p. 349-403. Ses jeunes auditeurs dénoncent alors douze de ses propositions à l'archevêque Harlay, et à son auxiliaire, l'ex-évêque de Belley, Camus, et Pascal met toute la puissance impérieuse de son tempérament et de son zèle janséniste à obtenir des deux prélats qui hésitent la condamnation de Saint-Ange; cf. Ch. Urbain, *Un épisode de la vie de J.-B. Camus et de Pascal. L'affaire Saint-Ange*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 15 janvier 1895; Ch. de Beaurepaire, *L'affaire Saint-Ange*, Rouen, 1901; E. Jovy, *Un philosophe victime de Pascal, Jacques Forton et ses écrits*, Paris, 1923, et *Pascal et Saint-Ange*, n. I des *Études pascaliennes*, 1926.

Quelques mois plus tard, venu à Paris pour sa santé, avec Jacqueline — il souffre d'une paralysie des membres inférieurs — il entrait en relations directes avec Port-Royal, sous le patronage de Guillebert. Jacqueline est conquise et veut devenir religieuse à Port-Royal. Blaise l'approuve, mais, devant l'opposition de son père, converti, mais non prêt à tous les sacrifices, elle attend.

En mars 1648, vu les difficultés du moment, Étienne Pascal donne sa démission et revient à Paris; cf. Ch. de Beaurepaire, *Blaise Pascal et sa famille à Rouen, de 1640 à 1647*, dans *Précis analytique des sciences, belles-lettres et arts de Rouen*, 1900-1902. Puis, sans doute à cause de la Fronde, il fait en Auvergne, avec Blaise et Jacqueline, un séjour de dix-sept mois. Rentré à Paris en novembre 1650, il y mourra le 24 septembre 1651. Le 17 octobre suivant, Pascal écrira sa fameuse *Lettre à M. et à Mme Périer sur la mort de leur père*, n. XLI, t. II, p. 537-561. Plutôt qu'un cri de douleur, cette lettre est un effort pour se hausser aux idées et au langage de Port-Royal. Un chrétien, dit Pascal, ne voit pas la mort avec les yeux d'un Socrate ou d'un Sénèque, « mais dans la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise et comme elle apparaît en Jésus-Christ », comme « une peine du péché ». Si l'homme a horreur de la mort, c'est l'effet de la concupiscence; vue en Jésus-Christ, elle est la joie du fidèle. Le chrétien souffre de perdre ceux qu'il aime, mais la grâce lui fournit les raisons et les moyens de se consoler. Comparer la lettre de Descartes sur la mort de son père. *Œuvres de Descartes*, éd. cit., t. III, p. 350.

4° *Vie mondaine et nouveaux travaux scientifiques* (1652-1654). — Acquis à la religion de Port-Royal, Pascal n'est pas encore absorbé par celle-ci. Après 1646, il ne s'est pas désintéressé de la science et de la gloire. En 1649, durant le voyage d'Auvergne, il mène une véritable vie mondaine : les médecins, il est vrai, lui ont ordonné de se distraire. A Paris, ensuite, il devient l'ami et quelque peu le client d'un grand seigneur, le duc de Roannez, qui a plus de goûts scientifiques que de piété. Après la mort de son père et la fuite de sa sœur à Port-Royal, — craignant la solitude et des embarras d'argent, il s'opposait alors à la vocation de Jacqueline, — privé de ces appuis, « il s'enfonce dans le monde ». Gazier, *Histoire de la langue et de la littérature française : Pascal et les écrivains de Port-Royal*, p. 500.

Par Roannez, il fréquente la société élégante de l'époque; il se lie avec Damien Miton, « le Mérimée de son temps », Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre et l'influence*, 2e édit., 1900, p. 3; surtout avec Méré, libertin lui aussi, théoricien et type de « l'honnête homme » (cf. *Œuvres complètes du chevalier de Méré*, publiées par Ch.-H. Boudhors, 3 in-12, Paris, 1930, collection *Les textes français*, introduction, *L'homme avant les œuvres*, t. I, p. II-LIII, et *Œuvres posthumes*, discours, t. III, p. 69-176; Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. III; Chamaillard, *Le chevalier de Méré*, Niort, 1921), et même avec des Barreaux, un « libertin » de qualité inférieure (cf. Lachèvre, *Le prince des libertins au XVIIe siècle. Jacques Vallée des Barreaux (1589-1673)*, in-8°. Paris, 1911; Viguié, *Pascal et les mondains*, dans *Mercure de France*, 1923, t. CLXV, p. 85 sq.).

Pascal et Méré firent ensemble un voyage en Poitou avec Roannez, gouverneur de la province. Moins caté-

goriquement dans sa lettre XIX, *A M. Pascal*, qui est de 1657 et « composée ou de plusieurs lettres ou à loisir », dit M. Boudhors, *loc. cit.*, t. II, *De l'esprit*, p. 156; cf. *Lettres de M. le chevalier de Méré*, Amsterdam, t. I, 1692, p. 38-41; catégoriquement dans le récit qu'il fait de son voyage en Poitou en 1677, *Œuvres, loc. cit.*, Méré se vante d'avoir révélé à Pascal un monde nouveau, celui où s'exerce l'esprit de finesse et même de lui avoir fait « abjurer les mathématiques ». Mais Pascal n'abjura nullement les mathématiques; ayant reçu de son père une culture philosophique et littéraire, il n'avait pas attendu Méré pour savoir la valeur de l'esprit de finesse, pour entrer en possession de sa méthode et de son génie et pour s'intéresser aux philosophes et aux moralistes, particulièrement à Montaigne, le maître de l'*honnête homme*. Méré lui fournit, dit C. Boudhors, *loc. cit.*, introd., p. XLIX, « le sujet d'expérience psychologique, le plus déconcertant, d'abord, pour son diagnostic, le plus intolérable, ensuite, pour sa conscience, le plus excitant, enfin, pour sa volonté de vaincre ». C'est « sous les traits de Méré » qu'il verra le *libertin* visé dans l'*Apologie*. Bien moins encore Méré fit-il de lui un *libertin*. Si la vie de Pascal, alors, est loin d'être austère, elle est irréprochable, et ses hautes aspirations chrétiennes sont si peu mortes qu'elles deviendront bientôt exclusives; cf. Marguerite Périer, *Mémoires*, t. I, p. 129-130.

C'est à ce moment que Pascal aurait composé l'ensemble des maximes appelé *Discours sur les passions de l'amour*, n. LII, t. III, p. 103-142, que Cousin retrouva au milieu d'écrits théologiques et lui attribua, *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1843. Le lui attribuent de même : Brunschwicg, t. III, introduction, p. 115; Lanson, *Le discours... est-il de Pascal?* dans *The French Quarterly*, janvier-mars 1920 ; Michaut, *Pascal et le problème du Discours*, dans *Revue bleue*, 1923, p. 102, 135, 171 sq. Fait des réserves : Strowski, *L'énigme de Pascal et du Discours*, dans le *Correspondant*, 25 août 1920. Refusent de le lui attribuer : Griselle, *Pascal et les pascaliens*, dans *Revue de Fribourg*, juillet 1907; Neri, *Un ritratto imaginario de Pascal*, Turin, 1921; cf. Maire, t. V, n. 81-89.

Pascal a-t-il parlé de l'amour sans l'avoir connu? Rien d'impossible. Pour J. Chevalier, *Pascal*, in-12, Paris, 1922, et d'autres critiques, il aurait eu une expérience directe de l'amour. Preuve unique : le *Discours*. Or, cela semble bien contraire au mouvement général de l'âme et de la vie de Pascal. Sur la foi des *Mémoires sur les grands jours d'Auvergne*, on a même prétendu que, durant un séjour en Auvergne (1649? 1651?), cf. Adam, *Un séjour de Pascal en Auvergne*, dans *Revue de l'enseignement*, 1887, il se serait empressé auprès d'une femme bel-esprit, la Sapho du pays. Or, le ridicule Auvergnat, précieux et amoureux dont Fléchier s'est moqué et qui s'appelait Blaise Pascal, n'était pas l'auteur des *Pensées*, mais un cousin. Strowski, *Les pensées. Étude et analyse*, in-12, s. d. (1930), p. 251. Il a aimé Mlle de Roannez, dit Faugère, *Pensées, fragments*, Paris, 1844, t. I, introduction, p. XV. Mme Jehanne d'Orliac, *Le cœur humain, inhumain, surhumain de Pascal*, Paris, 1921, vient encore d'affirmer que, par ambition et par amour, Pascal eût voulu épouser Charlotte de Roannez; la famille de celle-ci se serait opposée à cette union : de là, la conversion définitive de Pascal. Cette interprétation dépasse de beaucoup les textes et les faits; cf. A. Gazier, *Les prétendues amours de Pascal et de Mlle de Roannez*, dans *Revue bleue*, 24 novembre 1877, p. 487-491, et *Mélanges de littérature et d'histoire*, 1904. Sur toute la question, cf. Faguet, *Amours d'hommes de lettres*, Paris, 1907; Chamaillard, *Pascal mondain et amoureux*, Paris, 1923; Giraud, *Blaise Pascal. Études d'histoire morale*, Paris, 2e édit., 1911.

De retour à Paris, Pascal s'occupe de son *Traité de l'équilibre des liqueurs*, et de mathématiques : dans une *Adresse à l'académie parisienne de mathématiques*, qui se réunit chez Mersenne, il indique le vaste programme de ses travaux. Un seul, le *De numeris multiplicibus*, n. LV, t. III, p. 311-339, nous est parvenu. Il fut publié en 1665. En 1654, Pascal écrira le *Traité du triangle arithmétique avec quelques autres petits traités* sur la même matière, n. LXIV, *ibid.*, p. 433-596. Enfin, sur une question de Méré, qui aime le jeu et le lui a fait peut-être aimer, il échange avec Fermat, touchant « la règle des partis », une correspondance où sont posés les fondements du calcul des probabilités, n. LVIII-LXIII, *Questions de probabilité*, *ibid.*, p. 373-433.

5° *La conversion définitive* (1654). — Brusquement cessent vie mondaine et travaux scientifiques. Pressé par ses croyances toujours vivantes, par la maladie qui lui dicte — ou lui dictera en 1659 — la *Prière pour le bon usage des maladies*, n. CXLIX, t. IX, p. 319-340, publiée pour la première fois dans le recueil *Divers traités de piété*, Cologne, 1666, il sentit la vanité de sa vie d'*honnête homme* et que même « la mathématique est inutile en sa profondeur ». *Pensées*, fragm. 61. Une année de luttes intérieures, où il est soutenu par Jacqueline, cf. Giraud, *Sœurs de grands hommes*, in-12, Paris, 1926; Mauriac, *Blaise Pascal et sa sœur Jacqueline*, in-12, Paris, 1931; A. Beaunier. *Visages de femmes. Jacqueline Pascal. Mlle de Roannez*, in-12, Paris, 1913. Et, le lundi 23 novembre 1654, « depuis environ dix heures et demi du soir jusques environ minuit et demi », — hallucination ? non : vision ? impression et ravissement ? les deux ? qu'importe ? — il fit l'expérience « du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non des philosophes et des savants, du Dieu de Jésus-Christ », c'est-à-dire auquel on n'accède que par Jésus-Christ. Cette expérience dont Pascal porta sur lui jusqu'à sa mort le *Mémorial*, ne lui apporta ni la foi : il n'a cessé de l'avoir, ni la certitude du salut : il servira toujours Dieu avec tremblement, *Pensées*, fragm. 195 et 239, mais lui a fait goûter la délectation « du Dieu caché », *ibid.*, fragm. 242, et l'a affermi sur la véritable voie, « l'oubli du monde et de tout, hormis Dieu ». *Mémorial*, n. LXV, t. IV, p. 1-5; cf. dom Pastourel, *Le ravissement de Pascal*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1910 et février 1911; Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 314 sq.

Sa conversion ne s'explique donc point par l'*accident du pont de Neuilly* qui aurait ramené Pascal à Dieu par la crainte de l'enfer, l'impressionnant au point de lui imposer jusqu'à sa mort l'hallucination continuelle « d'un abîme ouvert à son côté gauche ». Si cet accident eut lieu et au moment voulu, (il n'est connu que par le seul témoignage de l'abbé Boileau, paru soixante-quinze ans après la mort de Pascal et de troisième main; cf. *Lettres de M. B**** (Boileau) *sur différents sujets de morale et de piété*, à Paris, 1737, in-12, lettre XXIX, p. 205-214), il n'eut qu'une influence morale très secondaire. Et les vertiges auxquels Pascal fut sujet dans ses dernières années ne supposaient ni un tel accident, ni un tel ébranlement; cf. Giraud, *Blaise Pascal*, p. 37 sq. : *L'accident du pont de Neuilly*. Naturellement Voltaire, *Œuvres*, édit. Beuchot-Garnier, t. XXXVI, IIIe de la *Correspondance*, n. 146, *Lettre à M. de S'Gravesande*, p. 62, où il se réclame de Leibnitz (à tort, démontre Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 361), t. XXXVII, n. 9932, *Lettre à Condorcet*, p. 176, et t. XXVI, p. 308, *Traduction d'une lettre de milord Bolingbrocke à milord Consubi*, répétera que, depuis cet accident, le cerveau de Pascal était dérangé. De même, Condorcet, qui appelle le *Mémorial* l' « amulette » de Pascal, le docteur Lélut, cf. Maire, t. V, p. 64, 81. Même note

chez le docteur Regnard, cité par Santenoise, *Religion et folie*, dans *Revue philosophique*, 1900, t. I, p. 151. Voir la critique de cette opinion dans *Archives de philosophie*, t. I, cahier 3, 1923, *Études sur Pascal*, p. 131 sq. : *La maladie de Pascal*. P. Valéry juge durement ces moments où Pascal « se perd à coudre des papiers dans ses poches, quand c'était l'heure de donner à la France la gloire du calcul de l'infini », et lui oppose Léonard de Vinci, pour qui « pas de révélation, pas d'abîme ouvert à sa droite ». *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, dans *Variété*, in-16, Paris, s. d. (1926), p. 183.

6° *A Port-Royal. Les dernières années* (1654-1662). — L'habile direction de Singlin achève l'œuvre de la grâce; cf. *Lettres de Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal à Mme Périer et à Blaise Pascal*, 8 décembre 1654 et 19 janvier 1655, n. LXVI. t. IV, p. 15-19; Delègue, *Étude sur la dernière conversion de Pascal*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne*, 1869, p. 419-433. Singlin le soumet à l'épreuve. « Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur », disait le *Mémorial*. Pascal se prêtera donc à tout. Il se séparera de Roannez qui, du reste, l'imitera bientôt, ainsi que Donat. un ami de Clermont; il ira vivre à Vaumurier, chez le duc de Luynes. Mais bientôt il sollicite et obtient une cellule à Port-Royal parmi les solitaires, dont il ne sera jamais cependant. Au scandale de Méré, qui lui reproche « de ne fréquenter que des malheureux », il s'occupe de « sept ou huit enfants avec des loques »; cf. Boudhors, *Œuvres de Méré*, t. III, *Discours sur le commerce du monde*, p. 152, et *Notes*, p. 224, et, au scandale de Jacqueline, il est gai : « c'est un pénitent réjoui. » *Lettre de Jacqueline à Mme Périer*, 25 janvier 1653, t. IV, p. 66.

De ce moment datent : janvier 1655, le fameux *Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, n. LXVII, *ibid.*, p. 21-57 ; probablement ces deux écrits, — M. Lhermet, *loc. cit.*, p. 109, les fait dater de la première conversion, — *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*, et *Sur la conversion du pécheur*, celui-ci attribué parfois, mais à tort, à Jacqueline Pascal, et tous deux inspirés des *Lettres spirituelles de Saint-Cyran* et de la *Fréquente communion*, n. CLXXX et CLXXXI, t. X, p. 407-418, 419-426; des *Éléments de géométrie* destinés aux Petites Écoles, qu'Arnauld utilisera dans ses *Nouveaux éléments de géométrie* et dont il reste un fragment d'une introduction purement mathématique et deux fragments d'une introduction philosophique analogue à la préface du *Traité du vide*, et intitulée *De l'esprit géométrique*. Le second fragment est plus souvent appelé *De l'art de persuader :* n. CXLIV, *Fragments de l'esprit géométrique et extrait de l'introduction à la géométrie*, t. IX, p. 229-294; cf. Adam, *Opuscules philosophiques de Pascal*, p. 71 sq.

Puis, dès janvier 1656, les *Provinciales*. La guérison de sa nièce, Gilberte Périer, « sa fille spirituelle dans le baptême », dit Mme Périer, autrement dit, le miracle de la Sainte Épine, survenu le 24 mars 1656, troisième vendredi de carême, où l'*introït* de la messe invite Dieu à faire un miracle en faveur des siens, parut à Pascal une approbation divine de Port-Royal : « Voici que Dieu choisit lui-même cette maison pour y faire éclater sa puissance... Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure que Port-Royal est dans la voie de perdition. » *Pensées*, fr. 839 et 841. Il conçut alors, semble-t-il, par reconnaissance, l'idée de l'*Apologie :* « Comme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve pas de plus reconnaissante. » *Ibid.*, fr. 856. Sur ce miracle, cf. *Lettres et fragments de lettres de Jacqueline Pascal à Mme Périer*, 29 et 31 mars 1656, n. LXXV, t. IV, p. 321-335; Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 178, qui expose ses raisons de douter; Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 in-8°, Paris, 1922, t. I, p. 108-109, qui soutient l'authenticité; Corlieu, *Une guérison miraculeuse dans la famille de Pascal*, p. 272-273, dans *France médicale*, 1923; Maire, t. III, p. 359-366.

Si l'authenticité de ce miracle prête aujourd'hui à objection, jamais elle ne fit de doute pour Pascal. Ce miracle le fixe sur Port-Royal. « Les miracles, dira-t-il, discernent aux choses douteuses. » *Pensées*, fr. 841; et quand, à la suite du miracle de la Sainte Épine, Mlle de Roannez se croit appelée à la vie religieuse mais hésite encore, c'est en port-royaliste qu'il lui explique ses hésitations : elles ne sauraient ni l'étonner : Dieu est un Dieu caché; ni la faire reculer : elles sont l'effet de la concupiscence; cf. *Fragments de lettres à Mlle de Roannez*, n. LXXXIV, t. V, p. 405-411; n. XCI, XCV, XCVII, XCIX, t. VI, p. 81-90, 156-163, 213-222, 295-301.

Vers la fin de 1659, il écrira *Trois traités sur la condition des grands*, n. CLIV, t. IX, p. 359-373, probablement pour le fils du duc de Luynes, et que Nicole publiera dans son *Traité de l'éducation d'un prince*, 1670. Peut-être Pascal s'est-il déjà proposé d'écrire « contre ceux qui approfondissent trop les sciences », *Pensées*, fr. 76, mais il n'a pas perdu contact avec les sciences, et une nuit de juin 1658, où il souffre davantage, il trouve dans un éclair la solution du problème de la *roulette* ou de la cycloïde simple qu'a proposé Mersenne. Sur l'observation de Roannez que, pour combattre les athées, — par l'*Apologie*, — il est bon de s'assurer une réputation « de raisonnement parfait », Pascal, par une circulaire anonyme, défie les savants français ou étrangers, de résoudre dans les trois mois six questions relatives au problème de la *roulette;* un jury de savants présidé par Carcavi décernera deux prix de 40 et 20 pistoles. Mais Roberval a déjà résolu quatre des six questions. Pascal, dans une seconde circulaire qu'il signe Amos Dettonville, anagramme de Louis de Montalte (voir *Provinciales*) restreint le concours aux deux questions non résolues, juillet. Clos par deux lettres de Dettonville à Carcavi, le concours n'est jugé que le 24 novembre : personne n'a satisfait aux conditions. Pascal, qui a publié le 14 octobre une *Histoire de la roulette*, n. CXXVIII, t. VIII, p. 179-224, et qui a promis de donner les solutions aussitôt après le concours, ne les fait paraître qu'en décembre, sous ce titre : *Lettre d'A. Dettonville à M. de Carcavi, suivie de traités de géométrie*, n. CXXXI, t. VIII, p. 247-288. « Ces travaux marquent une date importante dans l'histoire de la pensée humaine. Pascal a résolu un grand nombre de problèmes de calcul intégral que personne n'avait abordés avant lui. Si l'idée générale d'une théorie de l'intégration ne se trouve pas chez lui, en revanche il devance sur plus d'un point l'œuvre des créateurs officiels du calcul intégral. » P. Boutroux, t. IV, p. LXIV.

Toutefois : 1. On a relevé dans l'*Histoire de la roulette* plusieurs erreurs touchant les faits. Entre autres, contre Torricelli une accusation de plagiat qui souleva aussitôt les protestations; cf. H. Bormans, *Les premières pages de l'histoire de la roulette*, dans *Archives de philosophie*, 1923, p. 92-112; Stuyvaert, *Sur l'auteur de l'Histoire de la roulette publiée par Blaise Pascal*, dans *Bibliotheca mathematica*, III° série, t. VIII, Leipzig, 1907-1908, p. 170-172. — 2. Deux des concurrents se plaignirent du jugement rendu : le jésuite Lalouère auquel Pascal répondit de haut; l'Anglais Wallis, qui accusa même Pascal d'avoir, dans ses réponses, plagié les concurrents; cf. t. VIII, *Introd.*, p. 181-194; Hatzfeld, *Pascal*, p. 179 sq.; Jovy, *Pascal inédit*, t. I, p. 473-559 ; Tannery, *Pascal et Lalouère*, dans *Mém. de la soc. des sciences physiques*, Bordeaux, 1890, 1894.

A partir de 1660, tandis qu'il prépare l'*Apologie*, ses maux s'aggravent. Il se jette encore cependant à

corps perdu dans la question du *Formulaire*, puis il s'en retire. Il renonce complètement aux mathématiques; cf. *Lettre à Fermat*, du 10 août 1660, n. CLVIII, t. X, p. 4-6, où, d'Auvergne, il se refuse à la proposition de ce mathématicien de se rencontrer en faisant chacun la moitié du chemin. S'il s'occupe d'inventions pratiques, — non de la brouette, qu'il n'a pas imaginée, cf. Allix, *Pascal et la brouette*, dans *Journal des Débats*, 11 janvier 1923, ou du haquet, cf. Jovy, *Pascal n'a pas inventé le haquet*, Paris, 1923, — mais des carrosses à cinq sols pour les transports en commun, inaugurés le 11 mars 1662, c'est pour employer les bénéfices à soulager la misère du pays de Blois; cf. *Lettre de Mme Périer pour M. Arnauld de Pomponne*, 21 mars 1662, n. CLXXVI, t. X, p. 269-281, et l'appendice, *Les inventions de Pascal et de Roannez*, p. 281-284. Sa foi, sa charité, cf. Jovy, *La pauvresse de Pascal*, in-8°, Vitry-le-François, 1908, sa piété, sa résignation, font de ses dernières années un effort « vers la sainteté »; Giraud, *loc. cit.*, liv. IV. Le 4 juillet 1662, sa maladie s'aggravant, il appellera le curé de Saint-Étienne-du-Mont; le 17 août, il entrera en agonie; le 19, il mourra; le 21, il sera inhumé à Saint-Étienne-du-Mont. Jacqueline était morte le 4 octobre 1661.

Il mourait d'une obstruction des entrailles « à l'humeur mélancolique », dit Guénault, son médecin. « L'estomac, le foie, l'intestin étaient gangrenés », dit Noël Vaillant qui fit l'autopsie; cf. docteur Just-Navarre, *Les médecins de Pascal*, in-8°, Lyon, 1914, et *Recueil d'Utrecht*, in-12, 1740. Les médecins modernes qui ont étudié la question sont loin d'être d'accord; cf. Maire, t. V, p. 61-83.

7° *Œuvres de Pascal non encore citées et de date plus incertaine.* — 1. *Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, n. CLXXXII, t. XI, p. 1-94, d'après la *Series vitæ Jesu Christi juxta ordinem temporum*, qui sert d'appendice au *Tetrateuchus* de Jansénius; cf. Lhermet, *loc. cit.*, p. 112-119, qui propose pour date de 1646 à 1649. — 2. *Écrits et fragments sur la grâce*, n. CLXXXIII, *ibid.*, p. 95-295, où, dit Nicole, *Traité de la grâce générale*, Ire partie, *Discours qui peut servir de préface*, p. 2, « il eût voulu rendre la doctrine de la grâce efficace si plausible qu'elle soit proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits ».

II. LES PROVINCIALES (t. IV, V, VI, VII). — 1° Origine. 2° Publication. 3° Premières éditions et traductions; 4° Histoire et analyse. 5° *L'apologie des casuistes et les écrits des curés.* 6° Les *Provinciales* condamnées. 7° Questions posées par les *Provinciales*.

1° *Origine.* — Les *Provinciales* se rattachent aux luttes entre molinistes et jansénistes; plus immédiatement aux luttes de Port-Royal autour des Cinq propositions et, dans ces luttes, aux affaires de Saint-Sulpice et de Sorbonne.

La bulle *Cum occasione* du 31 mai 1653, reçue par le roi le 4 juillet, par l'Assemblée du clergé le 11, par la faculté de théologie le 1er août, a condamné les Cinq propositions. Les port-royalistes se sont réfugiés dans la distinction du droit et du fait : ils condamnent les propositions de Nicolas Cornet, mais, disent-ils, si la première est dans l'*Augustinus*, ce n'est pas au sens condamné et les quatre autres n'y sont pas. Vainement les évêques réunis à Paris, le 9 mars 1654, Innocent X, le 29 septembre, affirment-ils que les Cinq propositions sont bien dans Jansénius; les port-royalistes s'obstinent.

Le 31 janvier 1655, l'abbé Picoté de Saint-Sulpice, sous l'inspiration de M. Olier, qui n'a pas publié en 1652 la condamnation par l'archevêque de Paris du jésuite Brisacier, auteur d'un pamphlet contre les religieuses de Port-Royal, refuse l'absolution au duc de Liancourt, protecteur impénitent des jansénistes. Sa petite-fille est élevée à Port-Royal; il abrite chez lui deux jansénistes notoires, le P. Desmares, de l'Oratoire, et l'abbé de Bourzéis qui a publié en 1652 un *Saint Augustin victime de Calvin et de Molina*. Protestation d'Arnauld par la *Lettre d'un docteur de Sorbonne à une personne de condition sur ce qui est arrivé depuis peu dans une paroisse de Paris à un seigneur de la cour*, à Paris, MDCLV, datée du 24 février: fils soumis de l'Église, condamnant avec elle les Cinq propositions, les disciples de Jansénius ne doivent pas être traités en révoltés; cf. *Œuvres complètes d'Arnauld*, t. XIX, p. 311-334. Huit réponses parurent, puis celle-ci : *Réponse à quelques demandes dont l'éclaircissement est nécessaire au temps présent, par le P. François Annat, confesseur de Sa Majesté*, 55 p. in-4°, datée du 26 mai 1655 : les jansénistes sont hérétiques, dit en substance le P. Annat, puisqu'ils professent sur la grâce les théories de Calvin. En juillet, *Seconde lettre de M. Arnauld, à un duc et pair de France* (Luynes, ami de Liancourt) *pour servir de réponse à plusieurs écrits qui ont été publiés contre sa première lettre*, 254 p. in-4°; cf. *loc. cit.*, p. 335-560. Arnauld maintient la distinction du fait et du droit, mais, répondant à cette proposition d'Annat « que la grâce intérieure, nécessaire à notre volonté afin qu'elle puisse vouloir ce que Dieu exige d'elle, ne lui manque jamais dans l'occasion où elle pèche », il oppose le fait du reniement de Pierre et il conclut que la grâce indispensable au juste pour persévérer ne lui est pas toujours accordée.

Il réédite ainsi la première des Cinq propositions. A ses adversaires, cette occasion parut excellente pour en finir avec le jansénisme, « pour s'assurer par un coup de vigueur l'appui de la faculté de théologie, tribunal permanent de la doctrine ». Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 32. « L'affaire dirigée par le P. Annat, dit un admirateur de Port-Royal, fut conduite avec une rapidité inconnue. » Gazier, *loc. cit.*, t. I, p. 101. Le syndic, Claude Guyot, dénonce à la Sorbonne la *Seconde lettre;* une commission de six docteurs, dont Nicolas Cornet, en extrait, tout comme de l'*Augustinus*, cinq propositions, quatre concernant le fait, la dernière, le droit. De nombreux docteurs étant partisans d'Arnauld, quarante moines mendiants, tous antijansénistes, appelés à siéger, reçoivent *chacun*, malgré le règlement, protestera Arnauld, mais ce qui a des précédents, voix délibérative. Le 10 décembre la faculté aborde la question du fait. Arnauld ne se présente pas, mais il a envoyé un mémoire justificatif, cf. *loc. cit.*, t. XIX, n. VII-VIII; ses partisans le défendent avec ardeur, mais, le 14 janvier 1656, cent-trente docteurs, contre soixante-et-onze et quinze abstentions, le condamnent sur la question du fait et la condamnation est considérée comme acquise bien que, habituellement, l'unanimité morale fût cherchée. Cf. Gazier, *loc. cit.;* Maynard, *Les Provinciales*, t. I, p. 112.

Le même jour, la Sorbonne entame la question de droit : Arnauld a-t-il réédité une erreur doctrinale condamnée, à propos du reniement de saint Pierre? Dans un mémoire du 15 janvier, *loc. cit.*, n. XI, p. 666-667 et 668 sq., celui-ci affirme que ses termes reproduisent ceux de saint Chrysostome et de saint Augustin et que, dans sa pensée, si Pierre a été dépourvu de grâce au moment critique, ce fut, non de toute grâce actuelle, mais de la grâce qui confère le pouvoir immédiat et complet de vaincre. Malgré cela, il ne peut guère espérer. La cour veut la paix religieuse; c'est le chancelier Séguier qui présidera les débats. Le 18, pour empêcher l'obstruction que pratiqueraient volontiers les partisans d'Arnauld, Séguier fait limiter à une demi-heure le temps où chaque docteur pourra justifier son vote. Que faire? Il reste l'appel à l'opinion des *honnêtes gens;* si on la gagne, peut-être empêchera-t-elle la condamnation; en tous cas, elle en comprendra l'injustice. Mais de gagner les *honnêtes gens*, cela revient

à Pascal. Tous donc, Arnauld le premier, se tournent vers lui. De là les *Provinciales*.

2° *La publication.* — Il y en eut dix-huit. De plus, Pascal en prépara une dix-neuvième et en annonça une vingtième. Les dix-huit parurent séparément en brochures in-4° de 8 à 10 pages; la première, datée du 23 janvier 1656, parut le 27; la dix-huitième, datée du 24 mars 1657, parut deux mois après cette date; les seize autres parurent dans l'intervalle, pour la plupart assez rapprochées l'une de l'autre.

Elles furent naturellement publiées sans autorisation, par conséquent sans nom d'auteur, ni d'imprimeur, et de plus en plus secrètement, la police multipliant perquisitions et arrestations dans le monde des imprimeurs; cf. Batiffol, *L'impression clandestine des Provinciales*, dans *Revue hebdomadaire*, 17 août 1912. Ces difficultés provoquent des tirages simultanés ou successifs de la même lettre : de là, des variantes. Pascal les compose caché sous le nom de sa grand-mère de Mons, ici ou là dans Paris, et même à Vaumurier. Les jésuites le soupçonnèrent de bonne heure, si l'on en croit l'épisode du P. de Frétat et de M. Périer, tel que le raconte dom Clémencet, *Histoire générale de Port-Royal*, t. III, p. 577 ; mais E. Jovy, *Études pascaliennes*, III. *Discussions autour de Pascal*, p. 88 sq., *Pascal et le P. de Frétat*, donne une autre version d'après les *Mémoires* de Beaubrun. C'est seulement en 1659 que le P. Fabri, dans ses *Notæ in notas N. Wendrockii*, p. 255, accuse nettement Pascal. Dans l'intervalle, on soupçonna le grand Arnauld, Arnauld d'Andilly, Le Maître, Le Roi, abbé de Hautefontaine, Baudry d'Asson de Saint-Gilles, Hermant, Gomberville qui s'en défendit dans une lettre au P. Castillon, recteur du collège de Clermont; cf. Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 379.

D'après Nicole, Pascal adressant la première lettre à un ami de campagne, ce fut l'éditeur Petit qui l'intitula, ainsi que les neuf suivantes : *Lettre écrite à un provincial par un de ses amis sur les luttes présentes en Sorbonne.* Les six suivantes, adressées aux jésuites, reçurent de Pascal ce titre : *Lettre écrite par l'auteur des Lettres provinciales aux Révérends Pères jésuites.* Les deux dernières qu'il adresse au P. Annat, il les intitule : *Lettre au R. P. Annat, jésuite*, mais le nom de *Lettres provinciales* deviendra commun à toutes et l'on dira, pour abréger, *Provinciales* et *Petites Lettres.*

3° *Éditions et traductions du vivant de Pascal.* — Entre la dix-septième et la dix-huitième furent publiés des recueils factices plus ou moins complets des brochures parues. En tête un *Avertissement*, de Nicole probablement. En 1657 parurent deux éditions sous un titre identique : *Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites sur le sujet de la morale et de la politique de ces Pères.* A Cologne, chez Pierre de la Vallée (en réalité à Amsterdam, chez les Elzévier), 2 tomes en un volume in-12; t. I, *Avertissement* (des recueils factices), et *Provinciales;* t. II, pièces relatives aux *Écrits des curés* (voir plus loin).

Quand Pascal prit-il ce pseudonyme de Montalte — déjà pris par Félix Perretti qui, avant d'être Sixte-Quint, se fit appeler cardinal de Montalte, du nom d'un château voisin de son village natal? — On ne sait. Ici, le nom rappelle non Montaigne, cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 47, mais la grand'mère de Pascal, de Mons, et le mont d'où vint Pascal et où il fit sa célèbre expérience.

En 1657 également, paraît une traduction anglaise attribuée à John Evelyn, *Les Provinciales, or the mysteri of jesuitism discover'd in certain Letters written upon occasion of the present differences at Sorbonne between the jansenists and the molinists, from january 1656 to march 1657, displaying the corrupt maximes and politiks of the Society*, Londres, 1657, traduction exacte des brochures in-4°. En 1658, nouvelle édition augmentée.

En 1658 encore, Wendrock (Nicole) publiera une traduction latine des *Provinciales* avec des modifications de texte qu'aurait acceptées Pascal et que note Feugère, *Œuvres de... Pascal*, t. I, 1886, préface, p. LXXXII-C : *Ludovici Montalti litteræ provinciales de morali et politica jesuitarum disciplina a Wilhelmo Wendrockio Salisburgensi theologo, e gallica in latinam linguam translatæ et theologicis notis illustratæ, quibus tum jesuitarum adversus Montaltum criminationes repelluntur, tum præcipua theologiæ moralis capita a novorum casuistarum corruptelis vindicantur*, Coloniæ, apud Nicolaum Schouten, in-8° (en réalité à Amsterdam, chez les Elzévier); sont ajoutées aux *Provinciales* les trois *Disquisitiones* de Paul-Irénée, les brochures : les *Suffrages des consulteurs*, etc. De 1658 à 1700, cette traduction aura cinq éditions; la principale est la cinquième qui donne l'*Histoire des Provinciales*, plusieurs *Écrits des curés*, des réponses des jésuites... et qui sera traduite en français par Mlle de Joncoux, en 1699. Cf. A. Le Roy, *De litteris provincialibus in latinam linguam a Wendrockio translatis*, Paris, 1922.

En 1659, dernière édition du vivant de Pascal : *Les Provinciales ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. jésuites avec la théologie morale desdits Pères et nouveaux casuistes, représentée par leurs pratiques et par leurs livres*, Cologne, 1659, 3 tomes en 2 in-8° : I. l'*Avertissement* de 1657, modifié en vue de la *XVIII*e *lettre*, les *Provinciales* et la *Défense de la XII*e*;* II. l'histoire de toute la controverse, divisée en cinq parties; cf. Maire, *Pascal pamphlétaire*, t. I, p. 105 sq.

4° *Histoire et analyse.* — Il y a cinq *Provinciales dogmatiques*, les trois premières et les deux dernières; de la cinquième à la dix-septième ce sont les *Provinciales morales;* la quatrième sert de transition entre les *dogmatiques* et les *morales.*

1. *Les trois premières Provinciales, Provinciales dogmatiques.* Elles sont la défense directe d'Arnauld et de la grâce selon Port-Royal.

La première (n. LXX, t. IV : introduction, p. 101-118; texte, p. 119-144; appendice, p. 145-147), datée de Paris, le 23 janvier 1656, publiée le 27, traite, dit l'édition de 1659, « des disputes de Sorbonne et de l'invention du terme de *pouvoir prochain*, dont les molinistes se servent pour faire conclure la censure contre M. Arnauld ».

La Sorbonne, dit Pascal, a condamné M. Arnauld sur la question du fait, encore que, sur un fait, seule compte non l'autorité, mais l'expérience, et que personne n'ait jamais vu et, par conséquent, pu montrer les Cinq propositions dans l'*Augustinus.* Peu importe d'ailleurs; la foi n'est pas intéressée là-dessus.

La Sorbonne s'apprête à condamner M. Arnauld sur la question de droit qui « touche la foi ». Cette question relève de l'autorité, c'est vrai, mais les ennemis de M. Arnauld ne lui font ici qu'une querelle de mots. Qu'a-t-il dit? « La grâce sans laquelle on ne peut rien a manqué à saint Pierre dans sa chute », et en généralisant : « Tous les justes ont le pouvoir d'accomplir les commandements; ils ont néanmoins besoin pour les accomplir d'une grâce qui détermine leur volonté. Or des faits, comme celui de saint Pierre, prouvent que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les hommes. » Cf. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, in-8°, Paris, 1922, p. 196 sq. C'est « la pure doctrine de saint Augustin et de saint Thomas ». Les molinistes disent, il est vrai, que le juste reçoit toujours de Dieu le *pouvoir prochain* d'observer les commandements, c'est-à-dire, comme explique le P. Le Moyne, à tout le moins, le pouvoir de la prière

« impétratoire ». Mais les nouveaux thomistes — dominicains ou jacobins, disciples de Diego Alvarez, et à qui Pascal ne pardonne pas d'avoir pris parti contre Arnauld — soutiennent sur tous les points susdits les mêmes théories que M. Arnauld. Or les molinistes, qui tiennent pour hérétique M. Arnauld, tiennent ces thomistes pour orthodoxes. Pourquoi cette différence? C'est que les thomistes emploient le mot *pouvoir prochain* et M. Arnauld pas! Si donc la Sorbonne condamne M. Arnauld, c'est qu'il n'use pas du mot *prochain*.

Le 27 janvier, la condamnation d'Arnauld sur la question de droit était certaine : soixante de ses partisans abandonnaient la partie et Arnauld avait signifié à ses juges, par un acte notarié, que les irrégularités commises rendraient nulle à ses yeux leur sentence à venir. Mais la *1re Provinciale* avait eu un tel succès que Pascal écrivit la deuxième.

La deuxième (n. LXXI, *ibid.*, introd., p. 151-155; texte, p. 156-175; append., p. 176-177), datée du 29 janvier, parue le 5 février, a pour titre dans l'édition de 1659, *De la grâce suffisante*. C'est, en effet, avec le *pouvoir prochain*, l'enjeu du débat. Même argumentation que pour le *pouvoir prochain*. Sur la *grâce suffisante* jansénistes et nouveaux thomistes pensent de même, c'est-à-dire contrairement aux molinistes. Mais les thomistes emploient le vocabulaire des molinistes : ils sont orthodoxes; les jansénistes ne l'emploient pas : ils sont hérétiques et condamnés. Que l'on juge! Pascal termine par un magnifique éloge de la grâce efficace, où apparaît déjà la question morale. Cette grâce, dit-il, demande des cœurs purs et dégagés et elle-même les purifie et les dégage des intérêts du monde incompatibles avec l'Évangile. *Loc. cit.*, p. 174. — Le 31 janvier, la faculté de théologie vote la censure contre Arnauld, d'où :

La troisième (n. LXXII, *ibid.*, introd., p. 181-205; texte, p. 208-223), datée du 9 février, parue le 12, a ce sujet, d'après l'édition de 1659 : « Injustice, absurdité et nullité de la censure contre M. Arnauld. » Elle est précédée d'une soi-disant *Réponse du provincial aux deux premières lettres de son ami*, p. 206-208, où sont insérés les billets admiratifs d'un académicien (Gomberville? Chapelain?) et d'une dame (Mlle de Scudéry?); cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 66, n. 1, p. 68, n. 2; Flottes, *Nouvel éclaircissement d'un fait concernant les Provinciales*, in-8°, Montpellier, 1858.

M. Arnauld, dit la *3e Provinciale*, a été condamné. Mais c'est « sur trois lignes, tirées des propres paroles du plus grand docteur de l'Église grecque et latine ». Ce qui est hérétique, ce ne sont pas ses sentiments toujours conformes à la tradition, mais sa personne. On l'a condamné parce qu'on le voulait : à défaut de raisons, on a trouvé des moines.

2. *La 4e Provinciale, transition entre les dogmatiques et les morales.* — On peut croire la lutte terminée, mais les mesures hostiles continuent : Arnauld a été rayé du nombre des docteurs, le 15 février, Rome sollicitée de le condamner, la censure de Sorbonne criée dans les rues; puis Port-Royal est menacé. Enfin il a paru une réponse assez violente aux trois *Provinciales : Lettre écrite à un abbé par un docteur sur le sujet des trois lettres écrites à un provincial par un de ses amis*, 118 p. in-4°. Pascal continue donc.

Visiblement la *4e Provinciale* (n. LXXIII, *ibid.*, introd., p. 227-248; texte, p. 249-270), est une transition. Pascal abandonne la Sorbonne auprès de qui Arnauld continue ses plaidoyers, cf. *Œuvres*, t. XX, et se tourne vers les jésuites, ces molinistes, ennemis de Port-Royal. Il commence : « Il n'est rien de tel que les jésuites », et il met en scène ce jésuite de comédie par lequel il fera exposer désormais les doctrines qu'il combattra. D'autre part, si le sujet traité : « De la grâce actuelle toujours présente et des péchés d'omission » (1659), reste dogmatique, il est aussi d'ordre moral.

« Nous voulons, dit le jésuite interrogé, que Dieu donne *une* grâce actuelle — inspiration par laquelle il nous fait connaître sa volonté et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir — à tous les hommes à chaque tentation », autrement, « quelque péché que l'on commît, il ne saurait être imputé... Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire et le désir ou d'éviter le péché ou au moins d'implorer son assistance pour le pouvoir éviter. » On ne peut opposer aucun texte de l'Écriture. Or, répond Pascal, ce n'est pas une question de foi ou de raisonnement, mais d'expérience. « Les philosophes qui vantaient si hautement la puissance de la nature en connaissaient-ils les infirmités et le médecin? » Et les épicuriens, les idolâtres ou les athées, « comment s'imaginer qu'ils aient dans toutes leurs tentations, c'est-à-dire une infinité de fois dans leur vie, le désir de prier le véritable Dieu qu'ils ignorent, de leur donner les véritables vertus qu'ils ne connaissent pas? » Et nous-mêmes? que nous puissions pécher sans scrupules, sans avoir demandé l'aide de Dieu, « nous le voyons, nous le savons, nous le sentons ». Rien ne vaut contre de tels faits.

A quelles conséquences impies, d'ailleurs, aboutissent et cette théorie que l'*ignorance du droit* excuse du péché, — « pour pécher, dit le P. Bauny, *Somme*, p. 906, et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien », — et cette autre, plus extraordinaire encore, que le *péché philosophique* — Pascal ne le nomme pas — n'est pas une violation de la loi divine : « Celui qui ignore Dieu... dit le P. Annat, ne fait aucun péché », ni en omettant, ni en commettant. « Il est impossible qu'on pèche, disent les nouveaux casuistes, quand on ne connaît pas la justice » (au sens religieux). En vérité le P. Bauny est bien « celui qui efface les péchés du monde » et tous les casuistes comme lui. Qu'une telle morale ressemble peu à la doctrine d'un saint Augustin, pour qui *Necesse est ut peccet a quo ignoratur justitia*, et même à celle d'un Aristote!

3. *Les Provinciales morales : première partie. De la 5e à la 10e.* — *a) Sont-elles une diversion ?* « Les *Provinciales* ne devaient être, dans la pensée de leur auteur, qu'une apologie de Port-Royal, accusé d'hérésie; elles sont devenues un réquisitoire et un pamphlet contre les jésuites. » Gazier, *loc. cit.*, p. 105.

Digression, a-t-on dit. Port-Royal avait besoin de gagner la partie. Les mesures de rigueur avaient continué. Les docteurs Sainte-Beuve (26 février) et les autres (24 mars), qui n'avaient pas souscrit la censure contre Arnauld, avaient été exclus de la faculté de théologie; le 19 mars, sur un ordre du roi, Arnauld d'Andilly et les enfants avaient quitté Port-Royal. Conseillé par Méré et par un carme, le P. Hilarion, théologien écouté à Rome, et qui n'aimait pas les jésuites, Pascal, après avoir lu Escobar, aurait « compris que le meilleur moyen n'était plus de défendre Carthage dans Carthage, mais de vaincre les Romains dans Rome, je veux dire les jésuites, au cœur de leur morale ». Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 8. « Le conseil était bon : les questions de la grâce auraient vite fatigué le public; elles étaient moins familières à Pascal et convenaient moins à son génie. » *Id.*, *ibid.*, p. 97-108 et, sur ce terrain, Port-Royal, d'une austérité si marquée, a toute sa force, tandis que les jésuites ont déjà été atteints par le discrédit du *laxisme*; cf. LAXISME, t. IX, col. 37-86.

En réalité, Pascal ne sort pas du champ de bataille. Deux conceptions morales et théologiques s'affrontent dans Port-Royal et dans les jésuites : le jansénisme était une réaction à l'égard de l'humanisme qui exalte la raison et la volonté de l'homme et qui fait de lui un

libertin; les jésuites, au contraire, cherchent à ajuster le dogme et la morale aux exigences de la pensée et de la vie modernes. C'est même un rapport de cause à effet que dénonce Pascal entre la conception morale des jésuites et leur conception de la grâce : « Vous remarquerez aisément, dit-il, dans le relâchement de leur morale la cause du relâchement de leur doctrine touchant la grâce. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer. » *5e Provinciale*, p. 130.

b) Critique de la morale des jésuites. — a. Point de départ. — En 1640, les jésuites de la province de Flandre-Belgique avaient publié une apologie de la Compagnie, à propos du centenaire de ses statuts : *Imago primi sæculi Societatis Jesu*, Antverpiæ, anno societatis sæculari MDCXL, in-folio. Par la gravure et par le texte, ce livre exaltait les jésuites, « ces hommes éminents en doctrine et en sagesse..., esprits d'aigles, troupe de phénix » qui « ont changé la face de la chrétienté ». Pascal s'empare de ce dernier mot : « Vous l'allez bien voir », dit-il, et, en six lettres, il s'efforce de prouver que les doctrines morales des jésuites sont contraires à la morale traditionnelle et ne peuvent dès lors aboutir qu'à des conséquences antichrétiennes. Le procédé y est le même que dans la 4e : le Père casuiste expose la doctrine morale de la Compagnie et Pascal en fait la critique sur le ton d'une ironie légère.

b. Sommaire, d'après l'édition de 1659. — La *5e* (n. LXXIV, t. IV: introd., p. 273-296; texte, p. 297-319), datée du 20 mars : « Dessein des jésuites en établissant une nouvelle morale. Deux sortes de casuistes; parmi eux, beaucoup de relâchés et quelques-uns de sévères. Raison de cette différence. Explication de la doctrine de la probabilité. Foule d'auteurs modernes et inconnus mis à la place des saints Pères. »

La *6e* (n. LXXVI, t. V : introd., p. 3-27; texte, p. 28-51), datée du 10 avril: « Différents artifices des jésuites pour éluder l'autorité de l'Évangile, des conciles et des Pères. Quelques conséquences qui suivent de leur doctrine sur la probabilité. Leurs relâchements en faveur des bénéficiers, des prêtres, des religieux et des domestiques. Histoire de Jean d'Alba. »

La *7e* (n. LXXVII, *ibid. :* introd., p. 55-82; texte, p. 83-108), datée du 25 avril: « De la méthode de diriger l'intention selon les casuistes. De la permission qu'ils donnent de tuer pour la défense de l'honneur et des biens et qu'ils étendent jusqu'aux prêtres et aux religieux. Question curieuse posée par Caramuel, à savoir, s'il est permis aux jésuites de tuer les jansénistes. »

La *8e* (n. LXXVIII, *ibid. :* introd., p. 111-134; texte, p. 135-160), datée du 28 mai : « Maximes corrompues des casuistes touchant les juges, les ouvriers, les banqueroutiers, le contrat Mohatra, les restitutions, et diverses extravagances des casuistes. »

La *9e* (n. LXXIX, *ibid. :* introd., p. 163-190; texte, p. 191-214), datée du 3 juillet : « De la fausse dévotion que les jésuites ont introduite à l'égard de la sainte Vierge. Diverses facilités qu'ils ont inventées pour procurer aux chrétiens le moyen de se sauver sans peine parmi les douceurs et les commodités de la vie. Leurs maximes sur l'ambition, l'envie, la gourmandise, les équivoques, les restrictions mentales, les libertés qui sont permises aux filles, les habits des femmes, le jeu, le précepte d'entendre la messe. »

La *10e* (n. LXXX, *ibid. :* introd., p. 217-248; texte, p. 249-275), datée du 2 août : « Adoucissements que les jésuites ont apportés au sacrement de pénitence par leurs maximes touchant la confession, la satisfaction, l'absolution, les occasions prochaines du péché, la contrition et l'amour de Dieu. »

c. Étude de cette morale. — Le dessein. — Une telle façon de faire, et qui est de toute la Compagnie, répond « à un dessein arrêté des chefs ». Ce dessein n'est ni de corrompre, ni de réformer les âmes : tel, il serait de mauvaise politique; mais de les dominer, dans cette persuasion « qu'il est... comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout ». *5e Provinciale*, t. IV, p. 299.

Le moyen. — C'est de s'adapter à toutes les âmes. Telles âmes sont austères : ils se feront austères; telles âmes, et c'est le grand nombre, ne se plient pas aux maximes évangéliques : devant elles, ils feront fléchir les maximes évangéliques. On l'a bien vu en Chine et aux Indes; cf. CHINOIS (*Rites*), t. II, col. 2364-2391. « Comme si, gronde Pascal, la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme. » *Loc. cit.*, p. 303.

Les casuistes, instruments de cette politique. — Ce sont les casuistes qui permettent cette conduite « complaisante et accommodante », selon le mot du P. Petau. Et le jésuite fait d'eux une énumération bouffonne, à quoi Pascal, « tout effrayé », répond par l'amusante exclamation : « O mon Père... ces gens-là étaient-ils chrétiens? » *Ibid.*, p. 317.

De la *5e* à la *16e Provinciale*, ils défileront tous, Escobar en tête. Ce casuiste n'était pas de premier plan, mais il était le seul que Pascal ait lu personnellement (cf. Gazier, *Pascal et Antoine Escobar*, 76 p., in-8°, 1892); dans son *Liber theologiæ moralis*, in-8°, Lyon, 1644, il avait compilé les maximes de vingt-quatre casuistes de la Compagnie qu'il comparait aux vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse; cf. ESCOBAR, t. V, col. 520-522. Viennent ensuite les jésuites français : Bauny, dont la *Somme des péchés* avait été mise à l'Index, 1640; Annat, confesseur de Louis XIV; Caussin, confesseur du feu roi; Barry, provincial de Lyon; Binet, ex-provincial de France; Cellot, son successeur; Bille, professeur de cas de conscience à Caen; Érade, Géraud, Le Moyne, puis des jésuites allemands, espagnols, italiens. Des casuistes d'autres ordres figurent aussi, mais qui ont été maîtres ou disciples de casuistes jésuites : le cistercien espagnol Caramuel, le théatin italien Diana, qui cite, dans son *Resolutionum moralium partes*, 297 casuistes, la plupart jésuites... Des casuistes nommés, plusieurs vivaient encore.

Les procédés. — α) Le procédé principal : le probabilisme. — Les casuistes offrent à tous, à bon compte, toutes permissions, par exemple de ne pas jeûner quand on ne peut ou ne veut le faire pour des raisons peu sérieuses ou même immorales. Sur tout sujet, ils bannissent tout scrupule, grâce à la doctrine des opinions probables, « l'*a b c* de toute notre morale », dit le Père, et à quelques principes complémentaires.

L'on peut toujours suivre, en effet, expose le Père, une opinion probable même si la conscience proteste; même si d'autres casuistes opposent d'autres opinions probables ou même plus probables. Disons-le : on peut même suivre l'opinion la moins probable. « Nous voici bien au large », dit Pascal. Mais les casuistes ont-ils la même liberté dans leurs réponses? Pourquoi non? — Nous répondons aussi, réplique le Père, ce qui nous plaît ou plutôt ce qui plaît à ceux qui nous interrogent, à ce point que, d'après Laymann, un casuiste peut donner un avis qui lui semble faux — Pascal omet le mot *spéculativement* — pourvu que cet avis soit probable. Un confesseur qui juge fausse une opinion probable ne peut refuser l'absolution à qui l'a suivie : « Son refus serait un péché mortel. » Et il n'y a ni à se demander si les décisions des casuistes sont conformes à celles des Pères : les Pères ont décidé pour leur temps, les casuistes décident pour le leur; ni à craindre qu'elles se heurtent jamais aux décisions de l'Écriture, des conciles et des papes : grâce à certains principes que

l'on va voir, les casuistes font toujours concorder leurs propres décisions avec celles-là; cf. 5e et 6e *Provinciales.*

Mais comment se fait une opinion probable? Un docteur *grave*, autrement dit un casuiste, invente et expose une opinion. Un temps passe : cette opinion a mûri, s'est affermie. Un temps encore : en face de cette opinion, l'Église se tait; donc elle approuve. L'opinion est devenue probable; on peut la suivre. Cf. 6e *Provinciale*, t. v, p. 36. « La loi de Dieu, conclut Pascal, faisait des prévaricateurs, selon saint Paul; celle-ci fait qu'il n'y a presque plus que des innocents. »

β) *Les procédés complémentaires.* — Ils facilitent le jeu du principal. C'est *l'interprétation de quelques termes :* les mots sont chargés de changer les choses, — *la double probabilité du pour et du contre* ou que « l'affirmation et la négation de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité », ou que, principe quasi pyrrhonien, le oui et le non sont également sûrs, — *la remarque des circonstances favorables*, — et surtout *la direction d'intention.* « Ce dernier principe, dit le Père casuiste, a une telle importance dans notre morale que j'oserais le comparer à la doctrine de la probabilité. » Et il explique : « On ne peut jamais vouloir le mal pour le mal; cela est diabolique »; par conséquent, les casuistes ne peuvent jamais permettre le mal; mais « quand nous ne pouvons empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin ». 7e *Provinciale*, t. v, p. 86.

L'application. — Et ainsi se trouve admirablement réalisé le dessein de la Compagnie d'adapter la morale aux façons de vivre de chaque catégorie sociale, afin de lui rendre la vertu facile et de la maintenir ainsi dans la religion.

Voici les bénéficiers : la tradition les gênait. Les casuistes leur permettent aujourd'hui, grâce à la direction d'intention, d'avoir le bénéfice de la simonie et d'échapper au péché et à la peine. Grâce à la probabilité des contraires, ces mêmes casuistes permettent aux prêtres de dire la messe le jour même où ils ont commis quelque faute très grave, d'accepter plusieurs honoraires pour une seule messe, *ibid.*, p. 40-44, et dispensent de l'obéissance les religieux soit qu'ils restent dans leurs couvents, soit qu'ils en aient été chassés pour leurs désordres. *Ibid.*, p. 44-45.

Aux valets, — car les casuistes ont agi pour tous avec la même charité, — ils permettent, grâce encore à la direction d'intention, d'aider leurs maîtres dans leurs désordres et de les voler pour compléter des gages qu'ils jugent insuffisants, et cela, en toute sûreté de conscience. Ainsi fit Jean d'Alba au service des jésuites au collège de Clermont. Mais ses maîtres le dénoncèrent; un procès s'ouvrit au Châtelet. Jean d'Alba disparut le jour où le juge voulut condamner avec lui les écrits des casuistes, ses mauvais conseillers. *Ibid.*, p. 48-50.

Les gentilshommes aiment le duel, mais le duel est interdit par l'Église. « Il faudrait les exclure presque tous de nos confessionnaux, dit l'interlocuteur de Pascal, si nos Pères n'avaient un peu relâché la sévérité de la religion. » « En dirigeant bien son intention on peut accepter un duel, l'offrir quelquefois, tuer en cachette un faux accusateur et ses témoins », en prenant garde, toutefois, de ne pas « dépeupler l'État ». 7e *Provinciale*, p. 101. Et, comme les ecclésiastiques sont « ceux que l'on doit le plus respecter dans le monde », un prêtre, d'après Caramuel, a parfois le *devoir* de tuer un calomniateur. Alors les jésuites peuvent tuer les jansénistes? Non, répond le Père, car les jansénistes ne nuisent pas plus aux jésuites, « qu'un hibou à l'éclat du soleil ». Pascal reste inquiet cependant : « Un argument en forme avec la direction d'intention; il n'en faut pas davantage pour expédier un homme en sûreté de conscience. » *Ibid.*, p. 107.

Le juge — assimilé au confesseur — peut user de l'opinion probable; l'usurier n'a qu'à bien diriger son intention : il sera sans péché; car ce qui fait l'usure c'est « l'intention de prendre un profit comme usuraire »; le banqueroutier peut garder de ses biens « autant qu'il est nécessaire pour faire subsister sa famille avec honneur ». Un raisonnement permet à celui qui a fait détruire par un tiers le bien d'autrui de ne rien restituer; à celui qui garde les titres d'un ami lequel frustre ses créanciers de ne pas les lui rendre; à un complice de ne restituer que si la faute n'a pas été connue; à un juge acheté de ne restituer également que si son client était l'ayant droit; à un sorcier, de garder son salaire s'il a vraiment consulté le diable. Cf. 8e *Provinciale.*

Le P. Cellot a eu raison d'écrire : « Combien il est utile qu'il y ait un grand nombre d'auteurs qui écrivent de la théologie morale! » En beaucoup de cas, la rencontre de tel casuiste est « en Dieu l'effet de sa Providence, en l'ange gardien l'effet de sa conduite, en ceux en qui elle arrive l'effet de leur prédestination ». *Ibid.*, p. 158.

Et avec cela le ciel à bas prix et la vie sans contrainte. — Il est donc facile de se soustraire au péché. Mais pour gagner le ciel ne faut-il pas le sentiment du péché et une vie de pénitence? Erreur. Les jansénistes disent cela, mais il y a tant d'autres moyens de salut plus faciles! Écoutez le P. Le Moyne. Il sait qu'une vie sévère déplairait aux gens du monde et les détournerait de la religion; cf. *Les peintures morales*, Paris, 1648, 7e livre. Dès lors, dans son livre, *La dévotion aisée*, Paris, 1652, il établit, et le P. Barry, *Le paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu*, Rouen, 1646, avait déjà établi avant lui, que des pratiques de dévotion envers la sainte Vierge « assurent le ciel, de quelque manière qu'on ait vécu », que le soin du salut n'empêche pas de vivre dans le monde, d'y connaître l'ambition et l'amour de l'argent : « Il n'y a là que péché véniel », d'avoir une bonne opinion de soi : « C'est un don de Dieu. »

Et de ne pas dire la vérité. Car, grâce à la doctrine des équivoques et des restrictions mentales « fort commode et toujours très juste quand cela est nécessaire ou utile pour la santé, l'honneur ou le bien », qui a l'intention générale « de donner à *ses* discours le sens qu'un habile homme y donnerait », peut dire des choses fausses et échapper au mensonge.

D'autre part, ce principe que « l'on ne veut pas être privé de sa liberté », permet de se dégager de promesses gênantes. Une femme, à la condition de n'avoir pas un but impur et de n'être pas vieille, peut être coquette. Enfin, pour satisfaire au précepte de la messe, il suffit d'être présent — de corps — et à deux moitiés de messe entendues dans n'importe quel ordre et même simultanément.

Enfin, si réduit que soit le nombre des péchés, il en reste. Par « des subtilités admirables, de pieuses et saintes finesses », les casuistes sont arrivés à ce résultat que les crimes « s'expient aujourd'hui avec plus d'allégresse qu'ils ne se commettaient autrefois ». *Imago*, l. III, c. VIII, p. 372. Ils ont allégé tout ce qui rend lourd le sacrement de pénitence. C'est le sujet de la 10e *Provinciale.* Sur ce terrain, Pascal s'indigne : « Ne suffisait-il pas, dit-il aux casuistes, d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues? Fallait-il encore leur donner l'occasion de commettre les crimes mêmes que vous n'avez pu excuser, par la facilité et l'assurance de l'absolution que vous leur offrez, en détruisant à dessein la puissance des prêtres, en les obligeant d'absoudre plutôt en esclaves qu'en juges les pécheurs les plus endurcis sans aucun amour de Dieu, sans

aucun signe de regret que des promesses cent fois violées, sans pénitence *s'ils n'en veulent pas accepter*, sans quitter les occasions des vices *s'ils en reçoivent de l'incommodité*. Mais la licence se porte jusqu'au renversement de la loi de Dieu. On viole le grand commandement, et l'on va jusqu'à prétendre que la dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde », t. v, p. 273-274. Ce qui l'irrite surtout c'est la pensée que l'attrition « *conçue par la seule crainte des peines*, et sans quelque amour de Dieu... suffit avec le sacrement pour justifier les pécheurs ». « Alors, conclut-il, l'on peut être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu de sa vie? » Oui, répond le Père. Il suffit, « à la rigueur », d'observer les commandements et de ne pas haïr Dieu. La loi évangélique « a déchargé les hommes de l'obligation *pénible..., fâcheuse* d'aimer Dieu actuellement. — O mon Père, s'écrie Pascal, il n'est point de patience que vous ne lassez. » *Ibid.*, p. 272. Cf. Arnauld, *Dissertation théologique sur le commandement d'aimer Dieu, Œuvres*, t. xxix, p. 16-73.

4. *De la 11e à la 18e Provinciale.* — *a) Pascal aurait terminé là les Provinciales.* — Dès mars 1656, par crainte des représailles et du scandale, des amis de Port-Royal avaient supplié Pascal et Arnauld de cesser les *Provinciales*. Ceux-ci avaient refusé. Mais des faits nouveaux s'étaient produits : le miracle de la Sainte Épine et des merveilles de même ordre ou d'ordre spirituel avaient ému l'opinion et ralenti les rigueurs du pouvoir devenu hésitant. Puis les *Provinciales* avaient atteint leur but : l'opinion était conquise : les curés de Paris, de Rouen et d'autres villes, des évêques aussi, partaient en guerre contre les casuistes, donc contre les jésuites. Enfin, la question morale semblait épuisée comme la dogmatique. Après la *10e Provinciale*, vraisemblablement Pascal est prêt à cesser ce genre de lutte.

b) Mais les attaques de ses adversaires l'obligent à se défendre. — Presque aussitôt après les premières *Provinciales* des réponses avaient paru : les *Lettres à un abbé...* voir col. 2087, des *Considérations sur un libelle de Port-Royal..., sur la protestation de M. Arnauld et sur les lettres qu'il fait courir dans Paris, par le sieur Marandé, aumônier de Sa Majesté*, Alais, 1656, datées du 20 mars. Après la 5e *Provinciale : Réponse et remerciement d'un provincial à M. E. A. A. B. P. A. F. D. E. P.* (signature de la 3e *Provinciale* et qui signifie apparemment Blaise Pascal, Auvergnat, fils d'Étienne Pascal, et Antoine Arnauld) *sur le sujet de ses lettres et particulièrement de la cinquième*, s. l., 8 p. in-4°; *Lettres de Philarque à un de ses amis sur le sujet des plaisantes lettres écrites à un provincial*, s. l., 44 p. in-4°.

Aucune de ces pièces n'était des jésuites. « Ils ne répondaient pas, disait Philarque, parce que les *Provinciales* ne sont que la *Théologie morale* d'Arnauld tant de fois réfutée et qu'elles ne les blessent qu'à fleur de peau. » Le succès des premières *Provinciales* morales et le miracle de la Sainte Épine les firent changer de tactique. Après la *7e Provinciale*, en même temps qu'une *Lettre d'un provincial au secrétaire du Port-Royal*, du 25 avril 1656, s. l., 12 p. in-4°, parut une *Première réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 8 p. in-4° et qui était de l'un d'eux. On y lit déjà « les arguments que les défenseurs des jésuites reprendront sans cesse contre Pascal ». *Œuvres*, t. v, p. 112 : 1. Les auteurs de ces *Lettres* étant jansénistes sont hérétiques : cela devrait suffire; 2. Ce que les jésuites n'ont écrit que pour les docteurs à qui de telles choses ne sauraient nuire, on les expose en langue vulgaire... à des personnes qui ne peuvent distinguer le faux d'avec le vrai, et en les déformant; 3. Ces *Lettres* n'offrent de nouveau qu'une « narration digne d'un farceur »; elles sont « d'un rapiéceur et ravaudeur de la *Théologie morale* »; 4. « L'auteur ment souvent avec effronterie; il fait dire aux auteurs ce qu'ils n'ont jamais dit; il mutile les passages »; 5. En matière respectable, il se sert « d'un style railleur et bouffon »; 6. Ce grief sera traduit ainsi par Bourdaloue : « Ce qu'un a mal dit, on le fait dire à tous; et ce que plusieurs ont bien dit, on ne le fait dire à personne. » *Sermon sur la médisance pour le 6e dimanche après la Pentecôte.* Et la brochure concluait :« Les savants se sont moqués de ces *Lettres;* les gens de bien les ont détestées; les simples en ont été scandalisés; les hérétiques les ont applaudies; les libertins les ont louées; les bouffons y ont trouvé leur style : au reste, les jésuites ne demeureront pas sans réponse, l'Église sans censure et le magistrat sans punition. »

Après la *8e Provinciale*, 28 mai, tandis que, derrière les curés de Paris s'émeuvent ceux de Rouen, que le miracle de la Sainte Épine fait courir Paris, alors que Rome semble mieux disposée à l'égard de Port-Royal, les jésuites publient une *Seconde réponse : Lettre écrite à une personne de condition sur le sujet de celles que les jansénistes publient contre les jésuites*, 8 p. in-4°, s. l., où ils insistent sur l'inconvenance qu'il y a à ne pas parler sérieusement des choses saintes. En même temps, ils cherchent à empêcher la publication des *Provinciales* et à les faire condamner : à Rouen, le P. Brisacier demande à l'archevêque de les interdire, parce que « périlleuses pour la foi et pour les mœurs, *contenant* des propositions déjà condamnées, *proposant* la doctrine de leurs auteurs d'un biais dangereux... ridicule... et plein d'injures et de calomnies. » Peu après, l'auteur de la *Seconde réponse* publiait une nouvelle *Lettre à une personne de condition sur la conformité des reproches et des calomnies que les jansénistes publient contre les Pères de la Compagnie de Jésus avec celle que le ministre du Moulin* (ministre de la parole de Dieu en l'église de Sedan) *a publiée devant eux contre l'Église romaine dans son livre des traditions imprimé à Genève en 1612*, 12 p. in-4°, s. l. Le thème en est clair. « Cette importunité des jésuites », pour prendre le mot de Wendrock, *Troisième préface*, trad. Joncoux, cité t. vii, p. 69, provoquera les huit dernières *Provinciales*.

c) De la 11e à la 18e Provinciale, Pascal se défend. — *a. De la 11e à la 16e, il défend ses assertions concernant la morale des jésuites. Suite des Provinciales morales.* — Celles-ci sont différentes des précédentes : elles sont adressées directement aux « Révérends Pères jésuites »; le Père casuiste a disparu; et si Pascal n'abandonne pas tout à fait le ton de l'ironie, son ironie n'est plus légère, elle se fait indignée.

α) 11e Provinciale, (n. lxxxi, t. v : introd., p. 279-306; texte, p. 307-333), datée du 18 août. Il se défend vigoureusement d'avoir « tourné les choses saintes en ridicule », comme il l'a déjà fait dans la *8e Provinciale*, *loc. cit.*, p. 157. Les extravagances des casuistes sont-elles une des choses saintes? Les Pères de l'Église n'ont-ils pas raillé les erreurs ridicules? La charité, la vérité, la discrétion imposent sans doute des contraintes, mais y a-t-il manqué? « J'ai toujours pris un soin particulier, dit-il à ses adversaires, non seulement de ne rien falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage... Je n'ai pas rapporté des maximes de vos auteurs celles qui vous auraient été le plus sensibles » — celles concernant le régicide et l'avortement — « je n'ai parlé en aucune sorte contre ce qui regarde chacun en particulier. » S'il a été « obligé d'user de quelques railleries », il n'a pas « confondu erreur et chose sainte ». Enfin, il a toujours voulu « le salut de ses adversaires ». *Loc. cit.*, p. 322-323. Les jésuites peuvent-ils en dire autant? N'est-ce pas se moquer des choses saintes que d'en parler comme les Pères Binet, dans sa *Consolation des malades*, et Le

Moyne dans sa *Dévotion aisée*, ses *Peintures morales*, en particulier « dans celle du livre VII, intitulée *Éloge de la pudeur* »? *Ibid.*, p. 325-326. Et qu'y a-t-il de plus courant dans leurs écrits que la calomnie? Le P. Brisacier n'a-t-il pas si odieusement calomnié les religieuses de Port-Royal que l'archevêque de Paris a dû condamner son livre? Et n'ont-ils pas souhaité la damnation de leurs adversaires? — Il répète des choses déjà dites; mais eux profitent-ils des leçons reçues ? Condamnés, ils ont insulté « les savants chrétiens et l'Université tout entière » et, plus que jamais, ils ont imprimé « leurs méchantes maximes ». *Ibid.*, p. 330-333.

β) *12e Provinciale* (n. LXXXIII, *ibid.* : introd., p. 341-360; texte, p. 361-387), datée du 9 septembre. En *post-scriptum* à la *11e Provinciale*, Pascal annonçait qu'il répondrait « de belle façon » à un nouvel écrit où les jésuites l'accusent « d'imposture et d'intelligence avec les hérétiques ». En effet, tandis que le P. Annat contestait le miracle de la Sainte Épine dans le *Rabat-joye des jansénistes*, 16 p. in-4°, s. l., le P. Nouët, — qui avait déjà écrit contre la *Fréquente communion* et qui attribuait à Arnauld les *Provinciales*, — avait édité une *Réponse aux lettres que les jansénistes publient contre les jésuites*, 16 p. in-4°, s. l., qui comprenait d'abord un jugement sévère sur l'auteur, « calomniateur, hérétique, haineux disciple de Calvin », puis la *Première partie* d'un ouvrage qui devait en comprendre quatre, mais ne sera pas achevé et qui est désigné sous le nom de : *Les impostures, contenant les impostures et les supercheries avec lesquelles l'auteur de ces lettres a falsifié les passages des auteurs jésuites qu'il cite.* Cette *1re partie* établit six *impostures;* après chacune un *Avertissement* signale quelque maxime ou action des jansénistes en contradiction avec leurs critiques. Un moment l'opinion et Pascal lui-même attribuèrent cet écrit à Desmarets de Saint-Sorlin; cf. *15e Provinciale*, t. VI, p. 210, n. 1, et *16e*, *ibid.*, p. 293. Nouët publia ensuite une *Réponse à l'onzième lettre des jansénistes*, 8 p. in-4°, s. l.

Tandis que la *Réponse à un écrit publié sur le sujet des miracles qu'il a plu à Dieu de faire à Port-Royal depuis quelque temps par une Sainte Épine de la couronne de Notre-Seigneur*, 4-28 p. in-8°, s. l., attribuée parfois à Pascal et qui est d'Antoine Le Maître, s'en prend au *Rabat-joye*, Pascal, dans la *12e Provinciale*, s'efforce de réfuter par des textes les deux premières *Impostures :* que les jésuites dispensaient les riches de l'aumône et qu'ils favorisaient la simonie; cf. *6e* et *9e Provinciales.*

γ) *13e Provinciale* (n. LXXXVI, t. VI : introd., p. 3-18; texte, p. 19-43), datée du 30 septembre; et *14e* (n. XCIV, *ibid.* : introd., p. 117-129; texte, p. 130-156), datée du 23 octobre. — Nouët ayant publié avec une *Réponse à la douzième lettre des jansénistes*, 8 p. in-4°, s. l., la *Continuation des impostures...* 35 p. in-4°, s. l., où il énumère treize *impostures*, Pascal, dans ces deux *Lettres*, réfutera les *Impostures*, 4e, 11e, 13e, 14e, 15e, 17e et 18e, ayant toutes trait aux maximes des jésuites relatives à l'homicide; cf. *7e Provinciale.*

Entre la *13e* et la *14e Provinciale* paraîtra une *Réfutation de la Réponse à la douzième lettre*, 8 p. in-4°, s. l. qui semble de Nicole.

δ) *15e Provinciale* (n. XCVI, *ibid.* : introd., p. 167-185; texte, p. 186-211), datée du 25 novembre; et *16e* (n. XCVIII, *ibid.*, introd., p. 225-254; texte, p. 255-293), datée du 4 décembre.

Le P. Nouët a encore publié une *Réponse à la treizième lettre*, 8 p. in-4°, s. l., qui paraîtra un peu avant la *14e Provinciale;* puis la *Seconde partie des impostures*, en 2 recueils : 1° *Impostures*, 20 à 27; 2° *Impostures*, 28-29; enfin une *Réponse à la quatorzième lettre*, 8 p. in-4°, s. l. En même temps paraissait une *Réponse générale à l'auteur des lettres qui se publient depuis quelque temps contre la doctrine des jésuites, par le prieur de Sainte-Foy, prêtre théologien* (le P. Morel), Lyon, 64 p. in-4°.

Dans la *15e Provinciale*, Pascal discute ces attaques. Il prend même l'offensive. « Puisque vos impostures croissent tous les jours », dit-il à ses adversaires, « et que les lecteurs hésitent entre nous, » je ne ferai pas voir seulement que vos écrits sont remplis de calomnies, mais « que votre intention est de mentir et de calomnier » et que « vous croyez pouvoir le faire sans déchoir de l'état de grâce ». *Loc. cit.*, p. 188. Preuves : à Lyon, Puys, curé de Saint-Nizier, pour avoir rappelé à ses fidèles le devoir paroissial, fut dit par le jésuite Alby, « prêtre scandaleux et suspect d'impiété », et le même Puys, pour avoir expliqué ses paroles dans un sens favorable aux jésuites, fut exalté par le même Alby. Le P. Magni — celui du vide — pour avoir « réussi la conversion du landgrave de Darmstadt », fut calomnié par les jésuites, mais dans un vague prudent. Il leur répondit : *Mentiris impudentissime;* et il eut raison.

La *16e Provinciale* suit de près : on craint des mesures contre les impressions clandestines. Elle continue la réfutation des *Impostures* et répond au *Port-Royal et Genève d'intelligence contre le Très Saint-Sacrement de l'autel*, 113 p. in-4°, Poitiers, 1656, du P. Bernard Meynier.

d) 17e et *18e Provinciale : Nouvelles Provinciales dogmatiques.* — α) *Pourquoi ce retour en arrière ?* « Les jésuites ne savent plus où ils en sont », écrivait Gui-Patin; mais, le 23 décembre, le lieutenant-civil portait une ordonnance contre les impressions clandestines. Alors le syndic des libraires négocia une sorte de trêve entre les partis. Le P. Nouët, qui avait publié avant le 23 une *Réponse à la quinzième lettre* ne publia pas à ce moment sa *Réponse à la seizième.* Mais, à quelques jours de là, le prieur de Sainte-Foy (le P. Morel) ayant publié une *Défense de la vérité catholique touchant le miracle. Contre la réponse faite par Messieurs de Port-Royal à un écrit intitulé : Observations nécessaires*, avec privilège du roi, 44 p. in-4°, Paris, et le P. Annat, *La bonne foi des jansénistes en la citation des auteurs, reconnue dans les Lettres que le secrétaire du Port-Royal a fait courir depuis Pâques*, 9-40 p. in-4°, Paris, la guerre reprit au début de 1657.

Le P. Annat disait : « Après leurs quinze *Lettres*, il y avait de quoi se contenter, quand nous n'aurions fait que répéter quinze fois : Ce sont des hérétiques. Cette position est inexpugnable. » La question se trouvait reportée sur le terrain dogmatique où Port-Royal sentait le besoin de se défendre. En février paraissent donc les *Pauli Irenæi disquisitiones duæ*, 18 p. in-4°, s. l., de Nicole; les *Suffrages des consulteurs du Saint-Office* (sur les Cinq propositions), que Nicole réimprimera en 1658 dans Wendrock et, le 19, la *17e Provinciale*, datée du 23 janvier (n. C, *ibid.* : introd., p. 305-339; texte, p. 340-373).

Dans cette *Provinciale* et la *18e* on a voulu voir un retour de Pascal à la théologie thomiste et, par conséquent, à l'orthodoxie.

β) La *17e Provinciale* est adressée, comme aussi la *18e*, « au Révérend Père Annat, jésuite ». Pascal y proteste contre l'accusation d'hérésie : « Vous supposez que celui qui écrit les *Lettres* est de Port-Royal. Vous dites ensuite que le Port-Royal est hérétique et vous concluez que celui qui écrit les *Lettres* est déclaré hérétique. » Je n'aurai pas grand'peine à me défendre, ajoute-t-il; renvoyant le Père à ses *Lettres* antérieures, il se contente de répéter : « Je ne suis pas de Port-Royal », et de protester qu'il veut vivre et mourir dans la communion avec le pape. T. VI, p. 343.

D'ailleurs, Port-Royal n'est pas hérétique. Il n'y a pas d'hérésie dans l'Église : tous les chrétiens condamnent les Cinq propositions avec Innocent X. Et, si quelques-uns nient que ces propositions se trouvent

dans Jansénius au sens condamné, où est l'hérésie? On dira : le pape a déclaré que l'erreur des Cinq propositions est dans Jansénius. Oui, mais, du consentement de tous, jésuites compris, le pape n'est pas infaillible dans les questions de fait, *où seule décide l'expérience.* Ici, toutefois, il faudra dire, non pas : le pape s'est trompé sur ce fait, mais : les jésuites ont trompé le pape sur ce fait; « ce qui n'apporte plus de scandale, tant on les connaît maintenant », p. 358.

γ) La *18e Provinciale.* — Coup sur coup, le P. Annat riposte par une *Réponse à la plainte que les jansénistes font qu'on les appelle hérétiques* et une *Réponse à la XVIIe lettre des secrétaires de Port-Royal.* Puis, chose plus grave, la bulle *Ad sanctam,* où Alexandre VII affirme que les Cinq propositions sont condamnées au sens de Jansénius dans l'*Augustinus,* datée du 16 octobre 1656, affichée à Rome le 7 novembre, était reçue par le roi le 11 mars 1657, le 17 par l'Assemblée du clergé qui élaborait un nouveau *Formulaire* à signer par les membres du clergé et les personnes en religion. Port-Royal tâchait de faire front. Arnauld terminait le 20 mars son *Cas proposé par un docteur à M. l'évêque d'Alet touchant la signature du* Formulaire *arrêté le 17 mars 1657,* 14 p. in-4°; *Œuvres,* t. XXI, p. 18-46; le 24, Pascal sa *18e Provinciale* (n. CII, t. VII : introd., p. 3-22; texte, p. 23-38); le 26, Nicole sa *Pauli Irenæi tertia disquisitio,* 42 p. in-4°. Toutefois, ces trois brochures ne parurent qu'en mai : des négociateurs s'étaient interposés, les jansénistes offrant de garder sur le fait un *silence respectueux.* La négociation échoua, entre autres causes parce qu'à Mazarin le jansénisme servait d'arme contre Rome.

« Il ne suffit pas, pour justifier Jansénius, avait écrit le P. Annat, de dire qu'il ne tient que la grâce efficace, parce qu'on la peut tenir en deux manières, l'une hérétique selon Calvin, qui consiste à dire que la volonté mue par la grâce n'a pas le pouvoir d'y résister; l'autre orthodoxe selon les thomistes et les sorbonnistes, qui est que la grâce efficace par elle-même gouverne la volonté de telle sorte qu'on a le pouvoir d'y résister. » Pascal s'empare de cette distinction. Si, dit-il, l'erreur que les papes ont voulu condamner « sous ces termes du *sens de Jansénius* n'est autre que le sens de Calvin..., sans bulles ni brefs, tout le monde eût condamné cette erreur avec vous. » Jansénius et ses disciples ont, sur la grâce efficace, la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas et, par conséquent, des nouveaux thomistes, parce qu'ils soutiennent contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister même à la grâce efficace et, contre Molina, le pouvoir de cette grâce sur la volonté. Au fond de tout cela, il y a une question de fait. Or, «les voies naturelles pour faire croire un point de fait sont de convaincre les sens et de montrer dans un livre les mots que l'on dit y être ». Que l'on montre donc dans Jansénius les propositions condamnées et au sens condamné! Le pape s'est prononcé. Oui, mais, encore une fois, en matière de fait les papes ne sont pas infaillibles : l'histoire le prouve. Comme son prédécesseur, Alexandre VII ne s'est pas rendu compte par lui-même : sa bonne foi a été surprise. Comment s'en étonnerait qui connaît les jésuites et leurs maximes touchant la calomnie? Enfin Pascal « substitue au formulaire, dit M. Gazier qui l'approuve, *op. cit.,* p. 117, une admirable profession de foi qui vise Jansénius et Molina, Luther et Calvin, saint Augustin et saint Thomas. » Et Pascal affirme : « Catholiques sur le droit, raisonnables sur le fait, et innocents en l'un et l'autre », tels sont les jansénistes... Qui oserait s'imaginer qu'on fît dans toute l'Église tant de bruit pour rien, *pro nihilo...,* pour « un fait de nulle importance qu'on veut faire croire sans le montrer ». Tout ce mal vient des jésuites qui font croire que « tout est menacé », p. 55.

δ) *Dans la 18e Provinciale, Pascal commence-t-il à se séparer de Port-Royal?* — Entré par surprise dans le jansénisme, Pascal s'en serait évadé, sous l'impulsion naturelle de son génie : la *17e* et surtout la *18e Provinciale* indiqueraient ce progrès; cf. Giraud, Janssens, Cherulier, Maire, Bremond qui écrit : *Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. IV, p. 321 : « Il a beaucoup changé d'une *Provinciale* à l'autre; il s'est peu à peu rapproché de la pure doctrine catholique », et E. Jovy qui dit : *Pascal inédit,* t. II, *Les derniers sentiments de Blaise Pascal,* in-8°, Vitry-le-François, 1910, p. 2-4 : vers la *17e Provinciale,* «il semble s'être produit on ne sait quel revirement dans l'esprit de Pascal ». C'est « un tout autre ton, une tout autre théologie; il se rapproche du thomisme, il proteste de son attachement pour l'Église et pour le pape. » — Mais c'est dès la *11e Provinciale* qu'il a pris un autre ton et c'est en collaboration avec Nicole et Arnauld qu'il a composé la *17e Provinciale* que les jésuites ont attribuée à Arnauld, la *18e* « dont la doctrine et souvent les expressions se retrouvent dans le *Cas proposé à l'évêque d'Alet,* dans la *Seconde lettre à un duc et pair,* et enfin dans la troisième *Disquisition de Paul Irénée.* En particulier, le jugement de Montalte sur la *grâce suffisante* des thomistes, demeuré sans le moindre changement de la *2e Provinciale* à la *18e* est celui que portait Arnauld dans l'*Apologie pour les saints Pères.* Pascal s'en est toujours tenu, dans la *18e Provinciale* et dans ses autres écrits, à la théorie des deux délectations (concupiscence et grâce), interprétée dans le sens le plus strictement janséniste. » Laporte, *Le jansénisme de Pascal,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1923, p. 264-265.

5. *Pascal interrompt les Provinciales.* — « Laissez l'Église en paix, disait Pascal au P. Annat à la fin de la *18e Provinciale,* et je vous y laisserai de bon cœur; mais pendant que vous ne travaillerez qu'à y entretenir le trouble, ne doutez pas qu'il ne se trouve des enfants de la paix qui se croiront obligés d'employer tous leurs efforts pour y conserver la tranquillité. » P. 58. Une *19e Provinciale* était alors sur le métier, une *20e* en vue; d'un autre côté, le succès des *Petites Lettres* ne faisait que grandir. Or, brusquement, elles s'arrêtèrent.

D'après B. Jovy, *loc. cit.,* p. 10 sq., Pascal aurait été las des coups reçus dans la polémique et éclairé par elle, d'autant que « les deux autorités suprêmes à ses yeux, le pape et le roi, s'étaient définitivement prononcées contre le jansénisme ». Mais, d'après ce qui vient d'être dit, ce travail intérieur est invraisemblable. — D'après A. Gazier, *loc. cit.,* p. 106-107, et *Les derniers jours de Blaise Pascal,* in-12, Paris, 1911, p. 9-10, Pascal aurait cédé à des raisons de conscience : au moment de la communion pascale, Pâques tombant en 1657 le 1er avril, il aurait senti la vérité de cette observation de M. Singlin et de la Mère Angélique, « que cette façon de défendre Port-Royal n'était pas conforme au précepte divin de l'amour des ennemis »; il aurait obéi aussi à la prudence : on négociait une paix de l'Église et il ne fallait pas exaspérer les passions; obéi à la suggestion du prieur de Sainte-Foy qui, dans sa *Réponse générale,* l'avait supplié de combattre, plutôt que les jésuites, « les restes de l'hérésie, les langues impies et libertines ». — Mais, vu ce qui s'était passé et ce qui va suivre, étant donné que Pascal lutte toujours jusqu'à épuisement de l'adversaire, l'idée de cet autre travail intérieur est également inacceptable. Vraisemblablement la bulle *Ad sanctam* et la menace d'un nouveau formulaire obligeaient Port-Royal à trouver autre chose : refuser la bulle, Port-Royal y songea un moment; la *19e Provinciale* eût justifié cette attitude. On s'arrêta à cette solution moins risquée et non moins efficace : annihiler la

bulle en amenant le Parlement à en refuser l'enregistrement. Cf. G. Lanson, *Après les Provinciales*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1901 p. 4 et 5.

6. *La lettre d'un avocat.* — Dès le 19 mars, Arnauld, dans une *Lettre d'un ecclésiastique à son évêque, touchant la signature du formulaire*, 12 p. in-4°; *Œuvres*, t. XXI, p. 182 sq.. faisait cette menace : « Si ma voix ne peut être entendue de personne dans l'Église, l'on ne m'ôtera pas le moyen de remontrer au Parlement l'abus d'une procédure si singulière et si contraire aux canons de l'Église et à l'ordre de tous les jugements. » Et il envoyait au Parlement des *Mémoires* manuscrits. *Ibid.*, p. 61 sq. Puis parut la *Lettre d'un avocat au Parlement à un de ses amis touchant l'inquisition que l'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle bulle du pape Alexandre VII*, datée du 1er juin 1657 (n. C, t. VII : introd., p. 177-197; texte, p. 198-218; appendice, p. 219-222). Attribuée à Antoine Le Maître, cette lettre, d'après G. Lanson, *loc. cit.*, p. 5-12, est de Pascal, au même titre que les *Provinciales*. C'est un appel formel au gallicanisme du Parlement : la bulle ne décide pas seulement un point de doctrine; « elle est le point de départ d'une nouvelle inquisition; d'ailleurs, elle est « toute pleine de nullités essentielles » au point de vue « du droit traditionnel », p. 205 sq. C'est même un appel au gallicanisme des évêques : la lettre parle, en effet, « de la manière injurieuse » dont la bulle « a rabaissé l'ordre sacré de l'épiscopat », p. 209.

Cette *Lettre* mécontenta le nonce, amena l'arrestation de l'imprimeur et du libraire et fut brûlée le 25 juin; mais il fallut un lit de justice, le 19 décembre, pour que le Parlement enregistrât la bulle.

5° *Une suite des Provinciales : les écrits des curés et l'Apologie des casuistes.* — 1. *Avant l'Apologie* (1656-1657). — Les *Provinciales morales* avaient ému les curés de Paris. Le 13 mai 1656, sous l'impulsion de leur syndic, Rousse, curé de Saint-Roch, ils décident de poursuivre ou les casuistes s'ils ne sont pas calomniés, ou, s'ils le sont, « le secrétaire de Port-Royal ». Le 30, un curé de Rouen, du Four, abbé d'Aulnay, part en guerre à son tour; il se heurte au jésuite Brisacier; les curés de Rouen prennent parti pour leur collègue, vérifient les textes, les jugent probants, et demandent, on l'a vu, à leur archevêque de condamner officiellement les casuistes. Jugeant la question d'intérêt général, l'archevêque la renvoie à l'Assemblée du clergé. Un *Avis de messieurs les curés de Paris à messieurs les curés des autres diocèses de France sur les mauvaises maximes de quelques casuistes*, avec la *Requête de messieurs les curés de Rouen à Monseigneur leur archevêque* et un *Extrait des plus dangereuses propositions de la morale des nouveaux casuistes*, in-4°, attribués à tort à Pascal, avertissent toute la France, ainsi qu'une *Lettre des curés de Rouen sur leur procès contre les nouveaux casuistes*, 16 p. in-8°. Après avoir vérifié les citations des *Provinciales*, les curés adressent un *Second avis à Messieurs les curés de France*, et dénoncent aux grands vicaires de Paris (Retz est en exil) et à l'Assemblée du clergé trente-huit propositions des casuistes. Cette assemblée se contentera d'ordonner, le 1er février 1657, la réimpression des *Instructions pour les confesseurs* de saint Charles et condamnera la nouvelle morale dans une *Lettre aux évêques de tout le royaume*.

2. *L'Apologie pour les casuistes.* — Mais alors parut ce livre, 196 p. in-4°, s. l., que l'on sut être du P. Pirot, du collège de Clermont, un ami du P. Annat. Résumant en cinquante-quatre objections tout ce que reprochaient aux casuistes les *Provinciales* et les *Écrits des curés*, Pirot leur répondait, soutenant formellement que les casuistes étaient dans le vrai sur chacun des points attaqués.

3. *Après l'Apologie : les Écrits des curés et l'intervention de Pascal.* — Ce livre était maladroit. Il créa un scandale. Des évêques qui n'étaient rien moins que jansénistes, tel le vénérable Alain de Solminihac qui l'appelle « monstre d'abomination », le condamnent comme exposant « la plus pernicieuse doctrine qui ait jamais paru dans l'Église ». Cf. L. Sol, *Alain de Solminihac. Lettres et documents*, in-8°, Cahors, 1930, p. 620, 623, 626-631. Les curés de Paris crient plus haut que tous. Le 7 janvier 1658, en synode, ils nomment une commission de huit membres chargés de poursuivre la condamnation de l'*Apologie* devant le Parlement, la Faculté de théologie et les vicaires généraux. Avant d'agir, les huit jugèrent utile de publier un *Factum* sur la question; ils s'adressèrent à Port-Royal et, le 25 janvier, Pascal terminait, dans les mêmes conditions que les *Provinciales*, un *Factum pour les curés de Paris* (n. CX, t. VII : introd., p. 259-277; texte, p. 278-299). Revu par les commissaires, cet écrit parut en février.

« Ce qu'il y a de plus pernicieux dans ces nouvelles morales, disait-il, c'est qu'elles ne vont pas seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs. » Cf. *Pensées*, fr. 894. « Ils substituent à la vérité morale qui ne doit avoir pour principe que l'autorité divine et pour fin que la charité, une morale toute humaine qui n'a pour principe que la raison et pour fin que la concupiscence et les passions de la nature », et cela « avec une hardiesse incroyable. Une action, disent-ils, est probable et sûre en conscience dès quelle est appuyée sur une raison raisonnable, *ratione rationali*, ou sur l'autorité de quelques auteurs graves ou même d'un seul, ou si elle a pour fin un objet honnête. » Et, dans une énumération qui rappelle les *Provinciales*, l'auteur cite quelques applications de ces principes. Cette morale a été condamnée. Mais, alors que, jusqu'ici, les défenseurs des casuistes les disaient calomniés, l'*Apologie*, « avec un scandale et une témérité incroyables, avoue ces principes et les soutient comme sûrs en conscience ».

Ce *Factum* fut le premier de quinze. Les jésuites l'ayant réfuté, les curés, à qui Mazarin interdisait de porter la question devant le Parlement, la maintenaient devant la Faculté de théologie et les vicaires généraux, et publiaient un *Second factum des curés de Paris pour maintenir le Factum par eux présenté à messieurs les vicaires généraux pour demander la censure de l'Apologie des casuistes contre un écrit intitulé « Réfutation »*, daté du 2 avril, et qui semble de Pascal (n. CXI, *ibid.* : introd., p. 303-307; texte, p. 308-327). Paraissent également de Pascal : le 5e du 11 juin, *Factum sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des jésuites* (n. CXIV, *ibid.* : introd., p. 351-354; texte, p. 355-373) et le 6e, daté du 24 juillet, *Factum où l'on fait voir par la dernière publication des jésuites* (*Le sentiment des jésuites sur l'Apologie*, 8 p. in-4°, s. l., qui est du P. de Lingendes ou du P. Annat), *que leur société entière est résolue à ne point condamner l'Apologie et où l'on démontre par plusieurs exemples que c'est un principe des plus fermes de la doctrine de ces Pères de défendre en corps les sentiments de leurs docteurs particuliers* (n. CXX, t. VIII : ntrod., p. 35-41; texte, p. 42-63).

De ce moment date aussi un *Projet de mandement contre l'Apologie*, trouvé dans les papiers de Pascal (n. CXV, t. VII : introd., p. 377-379; texte, p. 380-391). On attribue aussi à Pascal un *Factum* par où les curés de Nevers, à la fin de juillet, demandent à leur évêque la censure de l'*Apologie* et le texte même de la censure épiscopale du 8 novembre (n, CXXI, t. VIII : introd., p. 67-68; texte du *Factum*, p. 69-76, de la censure, p. 77-80; appendice, p. 81-112).

La Sorbonne condamnera, d'avril à juin 1658, plu-

sieurs propositions et, le 16 juillet, l'ensemble de l'*Apologie*, mais cette condamnation ne fut publiée que le 19 octobre et avec cette adjonction : « Cette censure ne signifie pas une approbation des *Provinciales.* » Le 27 novembre, censure de l'*Apologie* par les vicaires généraux de Paris. Le 21 août 1659, un décret du Saint-Office, signé d'Alexandre VII, la condamne à son tour. Le général des jésuites n'avait pas attendu ce moment pour interdire à ses Pères de défendre le livre incriminé. Cf. *Septième écrit des curés de Paris ou journal de ce qui s'est passé tant à Paris que dans les provinces sur le sujet de la morale et de l'Apologie...*, 1659. Voir les extraits du 7e *Factum*, n. CXXI, *Appendice aux écrits contre l'Apologie des casuistes*, t. VIII, p. 85-112; et l'art. LAXISME, col. 13-34.

6° *Les Provinciales condamnées*, 1657-1660. — Dans le même moment les *Provinciales* elles aussi étaient condamnées.

Le 9 février 1657, le parlement d'Aix condamnait « à être brûlé s » dix-sept *Lettres*, « imprimées sans nom d'auteur, ni d'imprimeur, remplies de calomnies, faussetés, suppositions et diffamations contre la faculté de la Sorbonne, les dominicains et jésuites pour les jeter dans le mépris ». Ce sont les 16 premières *Provinciales* et une *Lettre au P. Annat sur son écrit qui a pour titre : La bonne foi des jansénistes*, du P. Fronteau, génovéfain. Cet arrêt fut connu à Paris en mars. N. CI, t. VI, p. 375-378.

Le 6 septembre, l'Index condamnait les 18 *Provinciales* « en langue française », la *Lettre d'un avocat* et les ouvrages d'Arnauld depuis la *Lettre à une personne de condition*, — la dernière était : *Écrit sur la faillibilité des papes et des conciles touchant les faits non révélés*, août, *Œuvres*, t. X, p. 705-718, — et défendait d'ajouter foi à la brochure *Avis des consulteurs.* N. CVII, t. VII, p. 231. Ce décret ne fut connu à Paris qu'en décembre.

Pourquoi les *Provinciales* furent-elles condamnées? Arnauld, *Difficultés proposées à M. Steyaert*, 1691, diff. 94, 3e ex., *Œuvres*, t. IX, p. 286, juge que ce fut parce qu'elles parurent sans nom d'auteur, sans approbation, ni indication d'aucune sorte, écrites en langue vulgaire et par là diminuant pour tous un ordre religieux. Mais les *Écrits des curés* rééditant en langue vulgaire les *Provinciales* ne furent pas mis à l'index. Ne serait-ce pas d'abord en raison du fond dogmatique des *Provinciales?* Il est vrai que la traduction latine de Wendrock n'était pas atteinte.

Enfin, en septembre 1659, au passage du roi à Bordeaux, le parlement de cette ville, sollicité de condamner Wendrock qui avait du succès, demanda l'avis de la faculté de théologie qui déclara le livre exempt d'hérésie, 6 juin 1660. Le parlement se récusa donc, mais une commission de quatre évêques et de neuf théologiens désignés par le roi ayant jugé au contraire le *livre*, les *notes* et les *disquisitions* qui l'accompagnaient infectés de l'hérésie janséniste, le 23 septembre, le conseil du roi condamna le livre à être brûlé. N. CLX, t. X : introd., p. 15-18; texte, p. 19-21; appendice, p. 22-25.

7° *Questions posées par les Provinciales.* — 1. *Pascal peut-il en être dit l'auteur?* — « Étant seul contre un si grand corps », disait Pascal aux jésuites, *12e Provinciale*, t. V, p. 362; le P. Annat s'était moqué de cette plainte : autour du *Secrétaire du Port-Royal*, il voyait quarante solitaires au travail; cf. t. VII, p. 7. Étant donnés la quantité des matériaux mis en œuvre, les problèmes soulevés, les nuances théologiques à préciser, la rapidité avec laquelle se succédèrent les *Provinciales*, de toute nécessité, quelle qu'ait été la puissance d'assimilation de Pascal, il eut des collaborateurs. « Pascal n'est guère, dit J. Laporte, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*, avertissement, p. XII, comme les jésuites ne se sont pas privés de le lui dire, qu'un *secrétaire* génial à la vérité : pour chaque lettre, l'idée directrice, le plan, les arguments, les citations et souvent les traits même ou les métaphores lui sont fournis par le cénacle dont il défend la cause, que tout le monde, en dépit de ses précautions, devine derrière lui, et qui, précisément en raison de cela. n'aurait garde de laisser passer dans des écrits si universellement répandus la plus petite phrase de nature à déformer et, par suite, à compromettre la vérité. » Ses principaux collaborateurs et guides furent Nicole et Arnauld, dont la *Théologie morale des jésuites, extraite fidèlement de leurs œuvres*, 1643, 2e édit., 1644, *Œuvres*, t. XXIX, p. 74-172, lui fournit, en citations et en références, la plus grande partie de la matière des *Provinciales.* « Pascal n'eut à ajouter que des passages de casuistes édités après 1644, Diana, Caramuel, Lessius, que ses amis dépouillèrent et Escobar qu'il lut lui-même deux fois. » Lanson, *Grande encyclopédie*, art. *Pascal*; cf. pour le détail, Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*, 2e édit., in-8°, Paris, 1902, p. 128, n. 1, et Brunschvicg, *Introduction* à chaque *Provinciale :* les *Sources.*

Pascal peut cependant être dit l'auteur des *Provinciales*, car, si les matières lui sont fournies, s'il est guidé, soutenu, contrôlé, il a mis en tout sa marque personnelle. « De quatre réflexions éparses, dit G. Lanson, il a fait une cinquième lettre et d'une ligne et demie, il a tiré trois pages foudroyantes de la dixième. » *Ibid.*

2. *Pascal a-t-il usé de la restriction mentale?* — Il a dit : « Je ne suis pas de Port-Royal », *16e Provinciale*, p. 258-259, *17e*, p. 342. « Si toutes les *Provinciales*, dit Sainte-Beuve, étaient vraies comme cette assertion, il ne faudrait pas s'étonner que de Maistre ait mis à côté du *Menteur* de Corneille ce qu'il appelle les *Menteuses* de Pascal. Et Brunetière, *Provinciales, Lettres I, IV, XIII et extraits*, in-16, Paris, 11e édit., 1918, p. XIV : « Quand c'est Voltaire qui retourne ainsi leurs propres armes contre ses adversaires, on peut, si l'on veut, n'y voir qu'une feinte habile; mais jamais je ne m'habituerai à pallier d'une semblable façon l'équivoque où Pascal a eu le tort de se jouer. » Semblablement Havet, *Les Provinciales*, 2 in-8°, Paris, 1887, p. 212 : « Si Pascal n'est pas à la lettre et absolument de Port-Royal, il l'est par bien des points; il l'est surtout par le cœur. S'abaisser à une telle équivoque doit affaiblir la force de son réquisitoire contre les restrictions mentales. »

Diverses explications ont été tentées dont aucune n'est satisfaisante : — Pascal se sentait tellement différent de Port-Royal qu'il pouvait dire en toute sincérité n'en être pas. Ainsi : Stapfer, *Une contribution à l'histoire religieuse de Port-Royal*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1908, p. 321; Jovy, *loc. cit.*, p. 7 et 8. M. Blondel, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 144, dira encore : « Est-ce chez lui sentiment profond d'être autre que ses amis? » Mais cette explication se heurte à ce fait que Pascal *voulait* être de Port-Royal et, qu'en fait, dans les *Provinciales*, il n'était guère que le *secrétaire* de Port-Royal.

C'est l'énoncé littéral d'un simple fait, disent quelques-uns, et non subterfuge. Ainsi A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. I, p. 74, fait sienne l'explication de Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. IV, p. 158 : « On était de Port-Royal sans en être; on en était étant d'ailleurs. Ce n'était qu'une confraternité de personnes dispersées, lesquelles ne se connaissaient même pas. » M. Brunschvicg, *Œuvres*, t. IV, p. XXXIII, n. 4, donne cette traduction qu'approuve J. Laporte : « Je ne suis pas de ceux auxquels on pense, amis ou ennemis, lorsque l'on parle de Port-

Royal. » Mais il ne faut pas oublier que Pascal fait précéder le : « Je ne suis pas de Port-Royal » du mot : « Je suis seul », qui est contraire aux faits.

Enfin G. Lanson, *Après les Provinciales*, *loc. cit.*, p. 11, écrit : « Par la force de son imagination esthétique, il pouvait se croire de bonne foi dans un personnage fictif et il pouvait écrire sans mensonge, parce qu'il le dit au nom de son imaginaire Montalte, hors de nom par définition et sans nul engagement, ce qui, dit en son propre nom, serait mensonge ou escobarderie. »

M. Spoerri, *A propos de la sincérité de Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1923, p. 311, explique, d'après le contexte dans la *17e Provinciale* : « Du moment que la vérité est en cause, je me détache ici de ma propre personnalité; c'est la vérité qui parle, ce n'est pas moi et la vérité n'est pas attachée à Port-Royal. »

3. *La théologie des Provinciales.* — *a) Dogmatique.* — Elle exprime fidèlement la pensée de Port-Royal sur la grâce et sur l'obéissance au pape. Voir col. 2155 sq.

b) Morale. — La critique pascalienne de la casuistique contemporaine procède de la doctrine morale de Port-Royal, « un rigorisme géométrique », a dit Remy de Gourmont, *Le chemin de velours*, in-8°, Paris, 1902, XIV, *Le probabilisme*.

Elle est « le contraire d'une morale indépendante », Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre*, in-12, Paris, 1922, p. 187, et même d'une morale rationnelle. Étant donnée la corruption de la nature, c'est un renversement des choses, d'interroger sur la morale, comme sur la théologie, la raison humaine. Il n'y a pas de morale naturelle. La morale est positive. Ses principes sont ceux de l'Écriture, des Pères, surtout saint Augustin, en un mot, de la Tradition. Elle est donc absolue dans ses applications comme dans ses principes. Celui qui devait représenter l'humanité comme un seul homme allant de lumière en lumière n'admet, en morale, ni évolution, ni progrès. La morale d'aujourd'hui doit être celle des chrétiens des premiers temps. Cf. *Comparaison* et *Pensées*, fr. 904 : « Les anciens ont-ils donné l'absolution avant la pénitence? »

Le caractère de cette morale est un ascétisme rigide. Aucune distinction entre conseils et préceptes. Un seul idéal, ou plutôt une seule règle pour tous les chrétiens. Étant donnés le dérèglement de ses appétits spirituels et sensibles et le mystère de l'élection divine, le chrétien doit vivre dans le sentiment du péché et dans une réaction permanente contre la concupiscence, c'est-à-dire contre l'attirance de son bien particulier : il doit détruire en lui-même ambition, amour, attachement aux jouissances terrestres et sentiment humain de l'honneur, ne tenir aucun compte des exigences de la vie économique et presque de la vie sociale, empêcher les affections légitimes d'être prédominantes.

Une action est bonne quand, en elle-même, elle est conforme à la règle posée par la Tradition; mais il faut encore qu'elle soit accomplie avec une intention déterminée. C'est là une condition essentielle de la bonne action morale. Or, étant donné *l'aversio mentis a Deo* qui suit dans l'humanité déchue le péché originel, l'homme qui veut faire le bien ne peut avoir une autre fin que *l'amour de Dieu*. Mais cela suppose un renversement de la volonté par la grâce. Sans ce renversement, il ne peut y avoir ni amour actuel de Dieu, ni véritable observation des commandements, — sans la grâce, cette observation ne serait que pharisaïsme, — ni amour affectif des mystiques.

Il faut donc ne parler de l'influence de *l'intention*, qu'en ce sens seulement que l'homme agit ou sous l'impulsion de l'amour de Dieu, autrement dit de la grâce, ou sous l'impulsion de la concupiscence, autrement dit de la nature déchue. Pas de nuances. En face *d'un cas de conscience*, — pour savoir quel devoir choisir et non quelle licence prendre, — le chrétien n'a que faire des raisonnements de la casuistique; il n'a qu'à suivre l'impulsion de la charité, autrement dit de la grâce, parce que la charité est la condition du bon exercice de l'intelligence. Or, cette charité est propre à chacun : ses solutions n'ont rien d'une solution pour tous : Pascal supprime ainsi en fait la casuistique. L'on comprend aussi dès lors qu'il n'y ait pas de conciliation possible entre *l'aversio mentis a Deo* et la *conversio ad Deum;* que *l'ignorance du droit ou de la loi*, conséquence de la concupiscence, n'excuse pas de la faute; que l'*attrition* ne suffise pas pour le pardon des péchés, pas plus que pour le salut ne suffisent les *pratiques dévotes* sans un actuel amour de Dieu et sans pénitence.

4. *Pascal et la morale des casuistes et des jésuites.* — *a) Du point de vue janséniste Pascal ne pouvait, à priori, accepter leur morale.* — « Des pécheurs justifiés sans pénitence, des justes justifiés sans charité, tous les chrétiens sans la grâce de Jésus-Christ, Dieu sans pouvoir sur la volonté des hommes, une prédestination sans mystère, une rédemption sans certitude. » *Pensées*, fr. 884. Pascal ne pouvait porter un autre jugement sur l'œuvre de théologiens partant de cette idée que, si la morale chrétienne est immuable en ses principes, elle doit, étant donnée l'évolution des sociétés, *adapter ses applications* aux conditions nouvelles des sociétés. Autrement dit, que les choses prennent, en face des principes, une autre valeur pratique; de théologiens ayant de l'homme cette idée que la *raison naturelle*, en dehors de toute action de la grâce, est une lumière et que, dans l'appréciation morale des choses, elle a sa valeur, et aussi que l'homme est libre de son choix moral, d'une véritable liberté et qu'ainsi son *intention* immédiate, intrinsèque à l'acte, variable à son gré, peut faire varier, dans une certaine mesure, la moralité de ses actes, cf. *Pensées*, fr. 907; de théologiens jugeant enfin qu'étant donnée la rédemption, les conditions du salut doivent être plus faciles au chrétien, les sacrements ayant leur effet propre *ex opere operato*, et qu'ainsi il n'est pas nécessaire d'avoir expié ses péchés pour que l'absolution produise ses effets et que l'*attrition* suffit, cf. *Pensées*, fr. 923, et, qu'en dépit de la *Neuvième Provinciale*, « d'une ironie si intellectuelle et si féroce », Bellessort, *Nos missionnaires...*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1931, p. 365, les *dévotions* ont leur valeur.

b) D'autre part, il était inévitable que, dans ce travail d'adaptation et de renouvellement, dans le jugement sur la valeur morale des actes, des choses, les casuistes dépassent la mesure. — « On peut voir, dans les *Provinciales*, une arme de combat, dit le P. Mandonnet, O. P., *La position du probabilisme dans l'Église catholique*, dans *Revue thomiste*, mars 1902, p. 5 sq., mais on doit y reconnaître une protestation indignée du sens chrétien. » Et le P. Mandonnet rappelle les condamnations portées contre le probabilisme par Alexandre VII et Innocent XI. Il faut bien reconnaître, d'ailleurs, que la conscience et la théologie modernes approuvent le principe général de la casuistique en question. Ce qui a été condamné, ce sont les excès inévitables de la première application. En pareille matière il était impossible que tous les esprits trouvassent du premier coup la juste mesure. Tout particulièrement, avec l'attention que les casuistes portent aux conditions intérieures de l'acte humain, à l'intention spécialement et à son influence sur la moralité de l'acte, ils furent plus ou moins amenés à négliger la valeur morale des actes en eux-mêmes.

c) Mais Pascal n'a-t-il pas calomnié? — a. Les jésuites qu'il cite? — Avant Nouët, les jésuites avaient accusé Pascal de citations fausses; cf. *Réponses aux*

Lettres provinciales publiées par le secrétaire de Port-Royal contre les RR. PP. de la Compagnie de Jésus sur le sujet de la morale desdits Pères, in-12, Liège, 1658, recueil de toutes leurs réponses avant 1658. Dans son arrêt contre les *Provinciales*, le parlement de Provence parle de « calomnies contre les jésuites ». Dans les *Entretiens de Clitandre et d'Eudoxe sur les lettres du provincial*, le jésuite Daniel soutient la même thèse. J. de Maistre, *Œuvres complètes*, 14 in-8°, Lyon, 1884-1886, t. III, p. 61 sq., juge avec la plus extrême sévérité « *les belles menteuses* ». Chateaubriand dira : « Pascal n'est qu'un calomniateur de génie; il nous a laissé un mensonge immortel », *Études ou discours historiques*, t. IV, v *ter* des *Œuvres complètes*, édit. de 1831, p. 448: il est vrai qu'en 1829, *Lettre du 23 mars*, il écrira : « Je suis obligé de reconnaître qu'il n'a rien exagéré », *Revue des revues*, t. XVI, p. 118. Dans son livre, *Les Provinciales publiées sur la dernière édition revue par Pascal avec les variantes des éditions précédentes et leur réfutation consistant en introduction et nombreuses notes historiques, littéraires, philosophiques et théologiques*, 2 in-8°, Paris, 1851, Maynard, textes en main, soutient que Pascal a calomnié les jésuites qu'il a cités. Rendant compte du livre *Le chemin de velours*, où Remy de Gourmont prend le parti des jésuites, P. Lasserre conclut, *Pascal et les jésuites*, dans *Mercure de France*, 1903, t. XLVI, p. 651 : « Comment ne pas présumer que toutes les maximes ineptes ou cyniques mises sur le compte des casuistes sont, pour plus que moitié, l'invention de Port-Royal? Nicole et Arnauld font plaider un grand avocat sur des pièces truquées. Le grand avocat n'y regarde pas de trop près. Il renchérit de toute son insolence. » Cf. A. Feugère, *Bourdaloue*, in-12, 1874, p. 322.

Mais Pascal affirme solennellement : « Je puis dire devant Dieu qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité, que j'ai toujours pris un soin très particulier, non seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage. » *11e Provinciale*, t. V, p. 322. Cette attitude était prudente; d'ailleurs, au début de la *12e Provinciale*, après avoir relevé les accusations dont le chargent ses adversaires, il dit : « Il n'est pas vraisemblable que, n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité, je me sois exposé à tout perdre, en m'exposant à être convaincu d'imposture. »

Tous acceptent « la bonne foi de Pascal... en ce qui concerne l'exactitude et la fidélité de ses citations ». Chevalier, *Pascal*, p. 125. « On lui fournit des passages faux et tronqués qu'il employa sans vérification et sans contrôle », dit Maynard, *loc. cit.*, t. I, p. 42. Il eût été ainsi calomniateur sans le savoir. — Mais il n'y a pas à tenir compte d'une historiette, bien connue : Mme de Sablé ayant demandé à Pascal s'il était bien sûr de tout ce qu'il disait dans ses *Lettres*, ce dernier aurait répondu : « C'est à ceux qui me fournissent des mémoires de prendre garde. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. III, p. 142, et t. V, p. 78. Elle est racontée par le jésuite Daniel dans ses *Entretiens*, ce qui permet à Voltaire d'écrire : « Pascal n'avait lu aucun des livres dont il se moque. » *Éd. cit.*, t. XXVI, p. 302. Pascal, au fait, s'est privé de cette excuse quand il affirme : « On me demande si j'ai lu au moins tous les livres que je cite, je réponds que non..., mais j'ai lu deux fois Escobar tout entier...; pour les autres, je les ai fait lire par de mes amis, mais je n'ai pas employé un seul passage sans l'avoir lu moi-même dans le livre cité, et sans avoir examiné la matière sur laquelle il est avancé, et sans avoir lu ce qui précède et ce qui suit, pour ne pas m'exposer à des erreurs reprochables et injustes. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 144.

C'est une question de textes. Des « falsifications » que cite Maynard, voici les principales. Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 125, n. 1 :

4e Provinciale, p. 253; Maynard, t. I, p. 163, n. 1; citation de Bauny sur ce que l'*ignorance du droit* excuse du péché, arrêtée à une virgule, alors que la suite précisait « d'une manière fort raisonnable », dit Maynard, en quels cas cette ignorance peut exister. Mais les jansénistes n'acceptent pas qu'en aucun cas l'*ignorance du droit* soit une excuse et Pascal veut simplement montrer qu'en cela ils sont d'accord avec Aristote. *5e Provinciale*, p. 307; Maynard, *ibid.*, p. 233, n. 1 ; la fatigue née du crime dispense-t-elle du jeûne? Oui, fait dire simplement Pascal à Filiutius, alors que Filiutius dit qu'un tel homme aurait péché, « par la mauvaise fin qu'il s'est proposé ». « Pour le coup, s'écrie Maynard, voilà Pascal pris en flagrant délit de falsification. » Est-ce bien exact ? La réserve de Filiutius importe peu dans la question posée : facilité avec laquelle les casuistes dispensent du jeûne. — *Ibid.*, p. 313; Maynard, *ibid.*, p. 243, n. 1 : d'après Pascal, Laymann autorise un docteur à donner à un cas de conscience une solution qu'il juge fausse, mais plus agréable à celui qui le consulte. Or, Laymann dit *spéculativement* fausse. Mais Pascal n'admet en aucun cas cette distinction de la spéculation à la pratique. Cf. *13e Provinciale*, p. 32, où il s'appuie pour nier la distinction sur ce passage d'Escobar : « On peut en sûreté de conscience suivre dans la pratique les opinions probables dans la spéculation. » — *6e Provinciale*, t. V, p. 34; Maynard, *loc. cit.*, p. 268, n. 1 : Pascal fait dire à Diana qu'il lui est loisible de soutenir comme probable telle opinion contraire aux décisions de trois papes, parce que la négative d'une opinion probable est probable elle-même. Or, Pascal commence la phrase à une virgule, omettant cette proposition : « ou ces réponses des papes ne sont pas authentiques », « omission coupable », dit Maynard. Mais cette omission ne change rien au sens général. — *7e Provinciale*, *ibid.*, p. 90; Maynard, *ibid.*, p. 322, n. 1 : Pascal affirme que Hurtado autorise, en telles circonstances, le duel. Or, si Hurtado dit cette opinion probable, c'est *speculative*. On a vu plus haut pourquoi Pascal juge nul ce correctif. — *9e Provinciale*, *ibid.*, p. 197; Maynard, *ibid.*, p. 416, n. 1 : Pascal groupe des membres de phrases exacts, tirés de la *Dévotion aisée* et des *Peintures morales* du P. Le Moyne, de façon à rendre grotesque le dévot qui s'en tient à ces livres. — *Ibid.*, p. 207-208; Maynard, *ibid.*, p. 428, n. 1 et 430, n. 1 : Pascal insinue, d'une part, que le P. Bauny excuse de toute faute « certaines petites privautés », pourvu qu'il y ait honnête direction d'intention, alors que Bauny est beaucoup moins large; d'autre part, l'accuse de soutenir que les filles ont le droit de disposer de leur virginité sans l'aveu de leurs parents, alors que Bauny discute cette question : Les parents ont-ils le droit d'exiger une compensation en argent, quand leur fille s'est livrée? — *10e Provinciale*, *ibid.*, p. 256-257; Maynard, t. II, p. 48 sq., n. 1 : d'une parole de Filiutius, Pascal conclut à propos des dispositions requises pour l'absolution : « ainsi les confesseurs n'auront plus le pouvoir de se rendre juges de la disposition de leurs pénitents, puisqu'ils sont obligés de les croire sur leur parole, lors même qu'ils ne donnent aucun signe suffisant de douleur ». Il ne tient pas compte de deux propositions qui précèdent, d'après lesquelles l'attitude passive du confesseur ne saurait être qu'exceptionnelle. Mais, avec les principes de Port-Royal sur le sacrement de pénitence, Pascal devait trouver criminel que, même une seule fois, fût autorisée une telle attitude du confesseur. — *10e Provinciale*, *ibid.*, p. 270; Maynard, *ibid.*, p. 36, n. 1 : « La doctrine du P. A. Sirmond — sur l'obligation qu'il y a d'aimer Dieu — dit Maynard, bien que certainement fausse, a été dénaturée par Pascal. » Suivant un

procédé qui a ses inconvénients, Pascal se contente, en effet, de citer quelques phrases détachées, sans résumer la doctrine de Sirmond sur la question. — *Ibid.*, p. 363; Maynard, *ibid.*, p. 40, n. 1 et 2 : il s'agit de la théorie de Vasquez sur l'aumône qu'a exposée la *6e Provinciale loc. cit.*, p. 30 (cf. Maynard, t. I, p. 255, n. 1), et où Nouët a relevé la *Ire Imposture.* « Je n'ai fait, répond Pascal à Nouët, que tirer du texte de Vasquez les conclusions qu'en tire Diana. Mais vous approuvez Diana, parce qu'il traite Vasquez de *phénix* et vous me condamnez parce que je ne professe pas la même admiration. » Or, il fait dire à Diana : « Si les riches sont obligés de donner l'aumône de leur superflu, il n'arrive jamais ou presque jamais qu'ils s'y voient obligés dans la pratique, sentiment très commode pour les riches.» Maynard fait remarquer, d'une part, que Diana a écrit « sentiment très commode pour les confesseurs des riches », et, d'autre part, que Diana ne parle que des nécessités communes. Mais ces correctifs ne changent rien à l'idée générale.

On pourrait ergoter encore contre Pascal; mais ces inexactitudes, peu nombreuses, étant donnée la quantité des citations, — le seul Escobar est cité 67 fois, — ne sont pas telles « qu'elles altèrent la portée de l'argumentation », Chevalier, *loc. cit.*, et « si Pascal eût voulu faire ses *Provinciales* plus fortes, dit Brunetière, *loc. cit.*, p. XI, Escobar et les autres lui en eussent fourni de toutes les façons. »

Où se montre surtout sa volonté de pamphlétaire, c'est que « il tire légèrement à lui; il dégage l'opinion de l'adversaire plus nettement qu'elle ne se lirait dans le texte complet;...il aide volontiers à la lettre » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 125. En d'autres termes, il fait rendre aux textes tout ce qu'ils peuvent rendre contre leurs auteurs; consciemment il présente les opinions des casuistes dans un raccourci où elles apparaissent dans leurs derniers excès et non dans leur progrès lent et insensible. Cf. *15e Provinciale*, p. 33. Enfin, il met une certaine malice à citer les casuistes, Lessius, par exemple, non d'après son propre texte, mais d'après l'exposé qu'en fait Escobar qui n'est pas toujours exact. Il se fait même de cette pratique une arme contre les jésuites. « Vous m'accusez d'imposture, dit-il dans la *12e Provinciale*, à propos de Lessius que j'ai cité. Mais je l'ai cité textuellement d'après Escobar. Je ne suis donc responsable en rien. S'il y a un imposteur, c'est celui de vos Pères qui m'attaque, ou bien c'est Escobar. » *12e Provinciale*, p. 383.

b. Pascal a-t-il calomnié la Compagnie de Jésus ? — α) « Le livre portait sur un fondement faux. On attribuait à toute la société les opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols ou flamands », a dit Voltaire, reprenant à sa façon un grief de la première heure exposé déjà par Nouët, par Bourdaloue et par le Père Daniel. Cf. *Siècle de Louis XIV*, c. XXXVII. Ainsi pense également J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, l. I, c. IX. Pour le P. Brucker, les errements que condamne Pascal sont le fait « d'une demi-douzaine de docteurs, justement censurés parmi des centaines d'autres qui sont sans reproche et même en honneur dans l'Église ». Donc injustice envers l'ensemble. Cf. *La Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1919. Brunetière n'accepte pas cette accusation : « Il y a plus de cinq ou six jésuites compromis dans les *Provinciales*, et plusieurs sont des lumières de l'ordre », dit-il. *Loc. cit.*, p. XIV. Dans le mouvement général qui entraîne les casuistes, il est inévitable que tous soient plus ou moins entraînés.

Pascal, il faut le reconnaître, cite plus volontiers les casuistes déconsidérés comme Bauny, ou « incomplets et infidèles » comme Escobar. Cf. Maynard, *loc. cit.* t. I, p. 261, n. 1. Mais il se justifie de rendre la Compagnie responsable de tels personnages, en affirmant qu'une société est responsable des membres qu'elle n'a pas désavoués, surtout celle-là. « Un si grand corps, dit-il, *5e Provinciale*, p. 299, cf. *9e*, p. 195-196, ne subsisterait pas sans une âme qui règle tous ses mouvements, outre que tous ses membres ont un ordre particulier de ne rien imprimer sans l'aveu de leurs supérieurs. »

β) Si Voltaire exagère quand il dit : « On tâchait dans ces *Lettres* de prouver qu'il y avait, dans la Compagnie de Jésus, un dessein ferme de corrompre les mœurs; dessein qu'aucune secte, aucune société n'a jamais eu et ne peut avoir », car Pascal a dit tout le contraire, *5e Provinciale*, p. 298, Pascal est injuste quand il prête à la Compagnie « l'unique but de gouverner les consciences », autrement dit, de l'ambition et de l'intérêt. *Ibid.*, p. 299. Comme on l'a vu, la Compagnie poursuivait un dessein tout autre : adapter le catholicisme aux hommes du temps. « La pensée très juste de Molina, était que, si la religion a été donnée aux hommes pour les sauver, il faut la rendre hospitalière... » Stapfer, *loc. cit.*, p. 313. « Dans leur va-et-vient empressé et conciliateur entre les désirs de l'individu et la règle des mœurs, dit P. Lasserre, *loc. cit.*, p. 657, pourquoi supposer que les casuistes, prêtres et religieux, aient été surtout mus de complaisance envers l'individu? Celui-ci s'égayerait bien sans leur permission; c'est du côté des mœurs de la société, de la religion qu'est tourné leur sens. Seulement, ils ne se donnent pas le ridicule de systématiser des principes pour une humanité idéale, abstraite. Ils acceptent l'immense moyenne des hommes, telle qu'elle est. » Pascal « a beau jeu, avait-il dit, p. 645. Il spécule dans la solitude comme Kant : Agis toujours de manière que la maxime de ton action puisse être érigée en règle universelle. C'est se donner à bon compte un air de vertu rigide. Je défie qu'il n'y ait pas tout de suite de distinction à faire », comme si, par exemple, l'intention n'avait aucune influence sur la moralité.

γ) Il est injuste encore de ramener l'idéal et le rôle des jésuites à être des casuistes relâchés, ou même simplement des casuistes. « Les jésuites ont eu, comme tous les autres ordres, des casuistes, dit Voltaire, répétant le P. Daniel ...; mais, de bonne foi, est-ce par la satire ingénieuse des *Lettres provinciales* que l'on doit juger de leur morale? C'est assurément par le P. Bourdaloue, par le P. Chaminade, par leurs missionnaires. Rien de plus contradictoire que d'accuser de morale relâchée des hommes qui mènent en Europe la vie la plus dure et qui vont chercher la mort au bout de l'Asie et de l'Amérique. » *Lettre au P. Latour*, du 7 février 1746. *Œuvres*, édit. Beuchot-Garnier, t. XXVI, p. 428-429.

Peut-on d'ailleurs, a-t-on dit aussi, juger de la doctrine d'un auteur, à plus forte raison, d'un nombre considérable d'auteurs sur quelques citations choisies à dessein : « Quelle tête un peu réfléchie, dit P. Lasserre, à propos du traité *De jure et justitia* de Molina cité par Pascal, se croira en droit d'apprécier l'esprit, la méthode et les dessous d'un in-folio de deux mille pages, à deux colonnes, texte serré, sur huit à dix fragments dont le total ne fait pas même la moitié d'un alinéa de l'auteur? Qui voudra juger une doctrine qui embrasse tout le droit, toute la morale, sur une douzaine de courtes formules, choisies par des adversaires passionnés. » *Loc. cit.*, p. 644. L'on peut répondre cependant que, s'il faut vérifier les dires d'adversaires passionnés et s'il est injuste de conclure sans raison de quelques-uns à tous, il ne l'est pas de juger d'une doctrine morale par certaines conclusions auxquelles elle aboutit.

δ) Injustice encore, a-t-on dit, de laisser croire que les excès de la casuistique fussent des seuls jésuites. C'est cependant logique, réplique Brunetière. Reprenant à son compte la pensée du Père casuiste à qui

Pascal fait dire : « Les casuistes des autres ordres sont les disciples de nos Pères », tel Diana, un théatin qui appelle notre Vasquez le *Phénix des esprits*, *5e Provinciale*, p. 318, il écrit : « Qu'importe qu'il y ait des casuistes de toutes les robes, si nul ordre n'en a compté de plus nombreux, de plus accommodants, de plus justement fameux que les jésuites. » *Loc. cit.*, p. XV. Toutefois, Voltaire remarque avec raison des opinions condamnables : « On les aurait discernées aussi bien chez des casuistes dominicains et franciscains, mais c'est aux seuls jésuites qu'on en voulait. » *Siècle de Louis XIV*, *loc. cit.*

5. *Pascal a-t-il eu tort d'exposer en français les problèmes de la théologie morale?* — Oui, a-t-on dit, car c'est soumettre ces questions à des incompétents et faire prendre des discussions d'école pour de réelles manières de penser. Arnauld attribue en partie à ce fait la mise à l'index des *Provinciales*.

Mais, disait Pascal, dès la *3e Provinciale*, p. 219, cf. *ibid.*, n. 1, 2, 3, ce sont les jésuites qui ont les premiers porté les questions théologiques devant le public : en des dialogues d'enfants, dans une tragédie, en décembre 1653 dans un almanach, le lundi gras à Mâcon en une procession bouffonne, ils ont fait rire de la grâce efficace et de Jansénius. Ce n'étaient pas là des questions morales, fait-on remarquer, et le P. Bauny exposait en latin ses théories sur les droits des valets, « crainte, disait-il, que sues et connues du même peuple, elles ne lui baillassent sujet de quelques libertés non louables ». *Somme*, p. 47. Le latin cependant n'était pas alors réservé aux gens de métier et ce n'est pas pour rien que Nicole traduisait en latin les *Provinciales*. Si le *Liber theologiæ moralis* d'Escobar eut — avant 1656 — quarante-et-une éditions, « à qui fera-t-on croire, demande Brunetière, *loc. cit.*, p. XII, qu'elles ont été consommées par les seuls confesseurs? » Puis, dit le même défenseur de Pascal, il y a dans les livres des casuistes plus que des exercices d'école, cela ressort de leur allure et de leur contenu et, d'ailleurs, « on ne saurait réserver à personne le privilège de traiter la morale. » *Ibid.*, p. XXVIII.

6. *Les résultats des Provinciales.* — *a)* Entreprises pour défendre Arnauld et Port-Royal, elles ne les ont pas sauvés.

b) Continuées pour perdre les jésuites, elles leur ont rendu le service d'arrêter leurs casuistes sur une pente malheureuse, mais elles leur ont fait un tort immense. Si elles n'ont pas fourni au XVIIIe siècle toutes ses armes contre eux, cf. *Démonstration des crimes et attentats des soi-disant jésuites*, 2 in-8°, Paris, 1763, et l'article *Jésuites* de l'*Encyclopédie*, ni au XIXe siècle tous les éléments de la *légende du jésuite*, telle que l'ont faite les Eugène Sue et les Paul Bert, elles ont du moins commencé la déformation de l'idée de jésuite dans l'opinion. Cf. A. Brou, S. J., *Les jésuites de la légende. Première partie. Les origines jusqu'à Pascal*, in-12, Paris, 1906, c. X et XI.

c) « Sans faire des *Provinciales* quelque chose d'analogue au Tartufe et de leur auteur une sorte de précurseur de Voltaire », Brunetière, *loc. cit.*, p. XXVI, on peut dire que les *Provinciales* ont nui à la religion et à l'Église. Elles ont montré quelles armes étaient puissantes dans la polémique religieuse; sur ce point « Diderot et Voltaire sont les disciples de Pascal ». Lanson, *loc. cit.*, p. 27. Il a été facile d'étendre à toute l'Église ses attaques contre les jésuites. D'autre part, en appelant des théologiens à la religion, les *Provinciales* ont grandi l'importance de la raison. Surtout, vu le mouvement libertin qu'a créé, pour des causes sociales, politiques et religieuses, et avec le progrès de la raison, l'humanisme littéraire et philosophique, les *Provinciales*, en combattant le *molinisme* qui sauvegardait le libre arbitre et le mérite humain et, réduisant au minimum le rôle de la grâce, pouvait s'accorder avec les doctrines d'un Lamothe le Vayer, ...en combattant la *casuistique* qui, « tournant la loi par la considération des espèces, a l'avantage de laisser théoriquement entier l'idéal chrétien », et qui, se préoccupant d'adapter la morale aux changements survenus dans les mœurs, tenant compte aussi, dans l'appréciation morale de l'acte humain, de tous ses éléments intérieurs et extérieurs, permettait une discipline qui pouvait convenir à l'*honnête homme*, les *Provinciales* mettaient les âmes en demeure de choisir entre deux contraires, entre le monde condamné et une Église où on ne peut vivre. Cf. Blanchet, *L'attitude religieuse des jésuites*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, p. 477 sq, 617 sq.

d) « En s'adressant au monde et sur le ton du monde, a dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 260, Pascal a hâté l'établissement de ce que j'appelle la *morale des honnêtes gens.* » Mais, si les *Provinciales* ont hâté cet établissement, c'est contre la volonté de leur auteur et bien indirectement. Au contraire, en insistant sur cette idée que « la religion n'est rien, si elle n'est pas le fondement de la vie morale et un principe actif d'amélioration intérieure », Lanson, *loc. cit.*, p. 26, et en dénonçant le péril que courait la conscience chrétienne de sombrer dans le relâchement de l'hypocrisie dévote, non seulement, elles amèneront en France l'abandon de la casuistique en vigueur, mais « elles provoqueront l'apparition de tout un nouveau système de théologie morale dont l'autorité s'imposera à peu près exclusivement pendant deux siècles ». Degert, *Réaction des Provinciales sur la théologie morale en France*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, novembre 1913.

Les principales éditions des Provinciales après Pascal. — Cf. Maire, *loc. cit.*, t. II, p. 190 sq. Il faut signaler : l'édition en quatre langues : *Les Provinciales traduites en latin par Guillaume Wendrock, en espagnol par le sieur Gratien Cordero de Burgos et en italien par le sieur Cosimo Brunetti, gentilhomme florentin*, à Cologne, MDCLXXXIV, in-8°. *Les Provinciales avec les notes de Wendrock traduites en français sur la seconde édition de 1660 (1679)*, s. l., MDCXCIX (par Mlle de Joncoux), en réponse aux *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe;* — la première traduction allemande : *Die Sitten Lehre und Politique der Jesuiten.* Erster Theil, *Verfassend Die Provinciales oder achtzen Briefe des Herrn Blaise Pascal, aus dem französischen übersetzt*, s. l. Zweiter Theil, *verfassend die geheime Instructiones der Jesuiten zur Beförderung ihres zeitlichen Interesse getreulich in deutsch übersetzt*, s. l., in-8°, 1740; cf. L. Weber-Silvain, *Les Provinciales en Allemagne*, *Bulletin historique et scientifique de l'Auvergne*, 1912.

Les principales réfutations des Provinciales après Pascal. — 1° Les jésuites, dit-on, pensèrent d'abord confier la tâche de réfuter Pascal à Bussy-Rabutin, cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 221. Enfin, en 1694, l'un d'eux, le P. Daniel, provoqué par l'éloge littéraire des *Provinciales* qu'avait fait Charles Perrault dans son *Parallèle des anciens et des modernes*, publia sept *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*, in-8°, Cologne (Rouen), dont voici la table des matières. Il y en a sept : 1er Entretien : Le sujet et l'occasion de ces *Entretiens*. Histoire des *Provinciales*, p. 1-22; 2e Examen de la politique des jésuites, selon le système qu'en a fait Pascal, p. 22-56; 3e De la doctrine des opinions probables, p. 56-100; 4e Sur le même sujet, p. 100-142; 5e Examen de la *4e* et de la *5e Provinciale*, p. 142-196; 6e Examen de la *1re Provinciale*, sur la pureté du langage, le style, les règles du dialogue. Examen de la *6e Provinciale*, p. 196-282; 7e Examen de la *10e Provinciale*, touchant le reproche que Pascal y fait aux jésuites d'enseigner que l'amour de Dieu n'est point nécessaire au salut, p. 282-319; examen de la distinction du probable en pratique et du probable en spéculation, par rapport à la *7e* et à la *13e Provinciale*, p. 319-334; examen de la doctrine de la direction d'intention, par rapport à la *7e Provinciale*, p. 334-342; examen de la doctrine des équivoques et des restrictions mentales, par rapport à la *9e Provinciale*. — C'était trop tard : l'effet des *Provinciales* était produit; cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 222. Le livre à peine paru fut retiré, puis supprimé : il attaquait Nicole-Wendrock, vieillard alors respecté de tous, et l'arche-

vêque Harlay, d'accord avec le P. de La Chaise, avait voulu empêcher le retour des polémiques. Les *Entretiens* reparurent cependant sous le titre de *Réponse aux lettres provinciales. Entretiens*, qui eurent neuf éditions avant 1699 et furent traduits dans plusieurs langues. Le P. Petit-Didier, bénédictin, y répondit par une *Apologie des Provinciales*, 1697. Le P. Daniel riposta par ses *Lettres de M. l'abbé X... à Eudoxe;* Du Cereeau lui fit écho dans ses *Lettres d'Eudoxe*. Cette polémique amena Mlle de Joncoux à traduire Wendrock et... les *Provinciales* furent relues! Cf. Sainte-Beuve, *ibid.* Sur les *Entretiens*, cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. *Pascal*, et *Lettres choisies*, 2 in-12, Rotterdam, 1714, t. II, lettre CXXI, p. 469-472.

Pour complaire à Fleury et au lieutenant de police, Hénault, Voltaire émit le projet de réfuter les *Provinciales;* il se contenta d'en faire les critiques que l'on a vues; cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 141, n. 1.

Au XIXe siècle, l'abbé Maynard a tenté une réfutation définitive des *Provinciales*. Il a repris, en l'élargissant, le plan des *Impostures*. Son édition est précédée d'une introduction contenant l'historique de la polémique et les principes généraux de la discussion et, au bas de chaque page, « des notes *relèvent* toutes les erreurs et toutes les falsifications de détail ».

Remy de Gourmont, dans son *Chemin de velours*, Ire partie, *Pascal et les jésuites* : 8° *Les casuistes et la morale expérimentale*, 12° *Le probabilisme*, fait à sa manière, uniquement rationnelle et philosophique, une réfutation des *Provinciales*.

III. L'APOLOGIE OU LES PENSÉES, (t. XII, XIII et XIV des *Œuvres*, = I, II, III, de la IIIe série). — 1° Origine; 2° Publication et établissement du texte; 3° Les problèmes du plan et de l'inspiration générale; 4° Les sources; 5° Analyse; 6° Questions posées.

1° *Origine. Quand et comment Pascal fut-il amené à cette Apologie?* — En 1648, à Port-Royal, après sa première conversion, Pascal manifestait à M. Le Rebours sa confiance « dans le raisonnement bien conduit », pour démontrer ce qu'il faut d'ailleurs croire sans l'aide du raisonnement. Ayant mal saisi la pensée de Pascal, M. Le Rebours ne l'aurait pas encouragée, *Œuvres*, n. XX, *Fragment d'une lettre à Mme Périer*, du 24 janvier 1648, t. II, p. 174. D'après M. Giraud, *Pascal, l'homme...*, p. 110, ce serait ici l'idée première de l'*Apologie*. Plus généralement, on fait de cette idée la conséquence de la seconde conversion, — l'*Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne*, de janvier (?) 1655, n. LXVII, t. IV : introd., p. 23-25, texte, p. 25-57, serait une manifestation de cette idée, — ou, certainement, du miracle de la Sainte Épine : par reconnaissance, Pascal voudra exalter la religion qui court des dangers; par conviction aussi, car la valeur démonstrative du miracle lui est apparue. Il travailla dès lors à l'*Apologie* dans la mesure où le lui permirent ses luttes pour Port-Royal et sa santé. Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 312-313; Brunetière, *Manuel*, p. 160. En 1658, à Port-Royal, Pascal exposera le plan qu'il conçoit alors pour cette *Apologie*. Cf. la *Préface de Port-Royal*, t. XII, p. CLXXX-CXCVIII, et le *Discours sur les Pensées* de Filleau de la Chaise, *ibid.*, p. CXCIX-CCXXXVIII.

2° *Publication et établissement du texte*. — N'ayant pas eu, loin de là, « les dix années de santé » qu'il réclamait pour terminer son œuvre, Pascal laissa son *Apologie* à l'état de matériaux : des fragments sans ordre, sur des papiers en liasse. Cf. *Original des Pensées. Phototypie... Texte imprimé en regard et notes par Léon Brunschvicg*, in-fol., Paris, 1905, et *Introduction aux Pensées*, IIe partie, *Le manuscrit original*, *Œuvres*, t. XII, p. XLI, sq. Sur les manuscrits des *Pensées*, cf. Maire, t. IV, p. 93-94.

Dès 1662, la famille et les amis de Pascal envisagèrent la publication de l'*Apologie*, mais les Périer entendirent publier les fragments tels que trouvés : devant les résultats, ils reculèrent. Roannez et les amis de Pascal reprirent l'idée de la publier, mais entendirent la publier telle que Pascal l'eût donnée, (d'après la conférence de 1658, évidemment), devant les difficultés ils reculèrent également. Le moment d'ailleurs eût été déplorable : on était au plus fort de la persécution contre Port-Royal, le silence s'imposait. De ces tentatives, il reste deux copies manuscrites plus ou moins ordonnées et plus ou moins complètes des *Pensées*.

En 1668, paix de l'Église. Arnauld, et Nicole, assistés de trois amis de Port-Royal, Filleau de la Chaise qui a entendu la conférence de 1658, Du Bois de la Cour, un académicien, de Tréville, un bel esprit, tentent de réaliser l'idée de Roannez. Mais, en face de l'attitude des Périer qui tiennent à la publication intégrale, le comité se contente de grouper les fragments sous quelques rubriques très simples : pour début, *Exhortation aux athées;* puis, *Pensées sur la religion*, ses marques, les rapports de la foi et de la raison, l'argument du pari et les preuves historiques : les Juifs, Jésus-Christ, Mahomet; ensuite, *Pensées sur l'homme*, ses grandeurs et ses misères, présentées « comme le complément de la doctrine religieuse et qui tirent leur force de cette vue et non comme une introduction »; *Pensées sur les miracles*, bien mises en lumière, et, pour finir, des fragments sans lien, sous ces titres : *Pensées chrétiennes*, *Pensées morales*, *Pensées diverses*. Prudents, les éditeurs supprimèrent les fragments ou expressions qui rappelaient les luttes antérieures; hantés de l'idéal littéraire très gris de Port-Royal, pas entièrement pénétrés de l'exceptionnelle personnalité qu'était Pascal, cf. *Lettre de Nicole à M. le marquis de Sévigné*, t. XII. *Pièces justificatives*, IV, p. CCLI, et Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 384, n. 1, ils modifièrent certaines expressions, certaines constructions et certaines images. Cf. Maurice Souriau, *Pascal*, collection des *Classiques populaires*, 1897, p. 132 sq. A la préface rédigée par Filleau de la Chaise et peut-être Du Bois, les Périer exigèrent que fut substituée une préface écrite par Étienne Périer, la *Préface de Port-Royal* qui vient d'être citée.

Telle est l'*édition de Port-Royal*. Elle est intitulée : *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers, avec privilège et approbation*, in-12. Elle fut achevée d'imprimer le 2 janvier 1670; c'est l'édition *princeps*. De cette édition des exemplaires portent la date de 1669, mais ils sont incomplets : des pièces annexes manquent. Avec la *Préface de Port-Royal* et le texte des *Pensées*, les exemplaires de 1670 donnent, en effet, les approbations des censeurs, les évêques de Comminges, d'Aulonne, suffragant de Clermont, d'Amiens et des six docteurs désignés. Cf. t. XII, *Pièces justificatives*, II, *Texte des approbations*, p. CLIV-CLXI, ainsi qu'une table des chapitres. Ils offrent aussi, avec les exemplaires datés de 1669, quelques différences de texte, d'ailleurs peu importantes, traces « des derniers sacrifices exigés par les approbateurs », t. XII, *Pièces justif.* : II *L'édition de 1669*, p. CLXXIII sq., qui donne le texte de ces corrections. Des exemplaires, datés de 1670, portent l'indication *Seconde édition*. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 7. Pendant qu'on achevait de les imprimer, en effet, l'archevêque de Paris, Péréfixe, manifesta le désir, odieux aux Périer et à Port-Royal, de voir insérer en tête de la seconde édition la rétractation (?) de Pascal mourant; l'éditeur et Arnauld pressèrent alors la publication des exemplaires en voie d'impression et les qualifièrent de *seconde édition*, afin de mettre l'archevêque en présence d'un fait accompli. Cf. *loc. cit.*, *L'édition de 1669 et les éditions de 1670*, p. CLXXIV sq.; Gazier, *Les derniers jours de Blaise Pascal*, in-12, 1911, p. 39 sq.; Maire, t. IV, p. 25.

En 1672, paraîtra, en une brochure à part, la *Préface* écrite par Filleau de la Chaise, attribuée alors au seul Du Bois et où l'auteur rappelle la fameuse conférence

de 1658 avec un *Discours*, écho de Pascal également, *sur les preuves des livres de Moïse*, mais attribué, lui, à Filleau, sous ce titre : *Discours sur les Pensées de M. Pascal, où l'on essaye de faire voir quel était son dessein. Avec un autre discours sur les preuves des livres de Moïse*, in-12, Paris, 1672. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 9. Ces deux discours et un troisième, attribué aussi à Filleau et vraisemblablement aussi écho de Pascal, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie* — réédité dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 215 sq. — furent ajoutés dès 1678, à la plupart des éditions des *Pensées*. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 19. Ces trois discours ont été édités sous le nom de Filleau de la Chaise, par V. Giraud, en 1922, dans la collection des *Chefs-d'œuvre méconnus*.

L'*édition de Port-Royal* demeura l'unique pendant plus d'un siècle. En route, elle s'augmenta, à partir de 1678 où, en même temps que des trois traités de Filleau, elle s'accroît « de plusieurs pensées nouvelles ». Cf. Maire, *ibid.* En 1684, à Amsterdam, elle paraîtra *augmentée de beaucoup de pensées et de la vie du même auteur.* Il s'agit de la *Vie* écrite par Mme Périer. Un privilège avait été demandé pour cette publication en 1678, mais jusque-là les éditeurs n'avaient pas osé en user. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 30. En 1711, le bénédictin Touttée entreprit un travail de revision qui n'aboutit pas. En 1728, le P. Desmolets, bibliothécaire de l'Oratoire, inséra au t. v de la *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, comme suite aux *Pensées*, l'*Entretien avec M. de Saci*, l'*Art de persuader*, les *Réflexions sur l'amour-propre et ses effets* et des *Pensées choisies*. Vers le même temps, Colbert de Croissy, évêque de Montpellier, janséniste notoire, publiait dans une *Troisième lettre à M. de Soissons*, 5 février 1727, *à l'occasion du miracle opéré à Paris sur la paroisse Sainte-Marguerite*, des « *Pensées* sur les miracles, en particulier sur ceux de Port-Royal ». Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 638. Sur le miracle de Sainte-Marguerite voir Gazier, *Histoire du mouvement janséniste*, t. I, p. 276 sq.

Dès 1776 on commence à s'écarter de l'édition de Port-Royal. Cette année-là, Condorcet publie, en les faisant précéder de l'*Éloge de Pascal*, ses *Pensées de Pascal, nouvelle édition, corrigée et augmentée*, in-8°, Londres, s. l. n. d. Il a eu sans doute entre les mains une copie primitive des *Pensées*, et il y a fait un choix en vue de ramener l'œuvre de Pascal à la philosophie; il retranche ainsi à l'édition de Port-Royal, mais il y ajoute aussi; aux pages 502 et 503, par exemple, se trouve inséré le *Mémorial*, qui est pour lui l'*Amulette* de Pascal. Il groupe les *Pensées* suivant un plan à lui et il les accompagne de notes, dont beaucoup sont les *Remarques sur les Pensées de Pascal*, publiées par Voltaire à la suite des *Lettres philosophiques*. En 1778, Voltaire donnera à Genève, avec de nouvelles *Remarques*, l'édition de Condorcet, sous ce titre : *Éloge et Pensées de Pascal. Nouvelle édition, commentée, corrigée et augmentée par M. de ****, in-8°. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 64 et 65. Surtout en 1779, dans la première édition complète des *Œuvres de Blaise Pascal*, 5 in-8°, La Haye (Paris), t. II, l'abbé Bossut, qui avait consulté un des manuscrits primitifs, donnait une nouvelle édition des *Pensées*, avec des fragments inédits et dans un ordre personnel, où il s'inspirait à la fois de Port-Royal et de Condorcet. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 67.

En 1835, paraîtra à Dijon, une édition conçue dans le sens de Roannez, qui n'a jamais été totalement perdu de vue : *Pensées de Blaise Pascal, rétablies suivant le plan de l'auteur. Publiées par l'auteur des Annales du Moyen Age* (Frantin), in-8°, Dijon. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 101. Or, en 1842, dans son *Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal, lu les 1er avril, 1er mai, 1er juin, 1er août*, paru la même année au *Journal des savants* (cf. *Œuvres de Victor Cousin. Quatrième série. Littérature*, nouvelle édition, 1849, 3 in-12, t. I, p. 103 sq.). Cousin signalait les multiples insuffisances des éditions antérieures et la nécessité d'une édition authentique des *Pensées*, dont subsistait le manuscrit autographe. Ce fut Prosper Faugère qui donna cette édition : *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiées pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits*, 2 in-8°, 1844. Le t. Ier comprend la *Série des opuscules et Pensées diverses;* le t. II, les *Pensées* constituant l'*Apologie* et que Faugère tenta de grouper « comme l'eût fait Pascal ». Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 120. Havet, en 1852, dans le cadre de l'abbé Bossut, donnait les *Pensées... dans leur texte authentique, avec un commentaire suivi d'une étude littéraire*, in-8°, mais dont la 3e édition, « revue et corrigée », 1881, *Pensées de Pascal..., avec une introduction, des notes et des remarques*, est rendue précieuse par son commentaire, auquel on ne peut reprocher que de s'inspirer trop d'un esprit opposé à celui de Pascal, et par ses tables. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 127 et 151. En 1877-1879, Molinier a recensé dans son édition « paléographique » la version de Faugère. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 155. Enfin, en 1896, G. Michaut a donné une édition critique des *Pensées* avec les variantes des manuscrits et des éditions antérieures et dans le désordre même du manuscrit autographe : *Les Pensées de Pascal disposées suivant l'ordre du cahier autographe. Texte critique établi d'après le manuscrit original et les deux copies de la Bibliothèque nationale avec les variantes des principales éditions...*, in-8°, Fribourg (Suisse). Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 166. Depuis la grande édition des *Œuvres de Pascal*, par L. Brunschvicg, où les *Pensées* constituent une *Troisième série*, les dernières éditions françaises publiées sont celles de H. Massis, t. III et IV des *Œuvres complètes*, 6 in-16, Paris, 1926-1927, et celle de F. Strowski, t. III, des *Œuvres complètes*, 2 in-12, Paris, 1927-1930. Mais ces éditions ne diffèrent pas essentiellement des précédentes.

3° *Le problème du plan.* — 1. *Les documents sur la question.* — En dehors des *Pensées* on en compte cinq : le *Discours sur les Pensées*, de Filleau de la Chaise; la *Préface de Port-Royal;* un résumé donné par Nicole dans son *Traité de l'éducation d'un prince ;* un plan de l'*Apologie* donné par Mme Périer dans le manuscrit de sa *Vie de Blaise Pascal*, non publié par elle, mais conservé par Besoigne, *Histoire de Port-Royal*, t. IV, p. 469, cf. *Œuvres*, t. XII, *Pièces justificatives*, t. III, p. CLXXX sq.; et enfin l'*Entretien avec M. de Saci.*

Mais l'*Entretien*, « clef des *Pensées* », selon Havet, ne donne en réalité aucune lumière sur le plan d'ensemble. Il est l'exemple typique d'une méthode chère au Pascal des *Pensées*, la conciliation des contraires sur un plan supérieur, et offre quelques indications utiles : c'est tout. Mme Périer expose la façon dont Pascal entendait l'argument du miracle et donne un aperçu de sa méthode : ce ne sont là non plus que des indications. Quant aux plans de Filleau, d'Étienne Périer et de Nicole, ils ne concordent pas entièrement et de chacun l'on a contesté la valeur.

De ces trois documents, le *Discours* de Filleau est le plus important, non seulement parce qu'il est le plus étendu, mais parce que les port-royalistes du comité de publication, dont plusieurs avaient entendu l'exposé de 1658, l'avaient accepté comme préface aux *Pensées*. Mais L. Brunschvicg, qui n'accepte sur la question du plan aucun document extrinsèque, fait au *Discours* ces critiques : le plan s'y déroule à travers une série de complications; Filleau l'a écrit huit ans après avoir entendu Pascal; inévitablement, la pensée de Pascal a évolué de 1658 à sa mort : il a donc modifié le plan formulé en 1658. A ces critiques l'on répond :

sous les complications de Filleau, il est possible de retrouver les lignes générales d'un plan ; « la parole de Pascal — tous les témoignages contemporains sont d'accord là-dessus — avait pour caractère de s'imprimer fortement et impérieusement dans la mémoire; c'est ainsi qu'on a pu nous conserver les *Trois discours sur la condition des grands* », rédigés par Nicole, neuf ou dix ans après qu'ils furent prononcés, « et le célèbre *Entretien avec M. de Saci* ». Giraud, *Filleau de la Chaise, Discours sur les Pensées*, p. 202. *Notes*, p. 15 (3). Enfin, si un travail intérieur s'est produit en Pascal, les lignes générales indiquées par Filleau paraissent avoir été bien arrêtées en son esprit, d'autant plus que « les *Pensées* indiquent la marche de la méditation dans le sens même » de ces lignes générales. Cf. Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, in-16, Paris, 1908, p. 94. « Le *Discours...*, écrit J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 165, n. 1, est un document de premier ordre », et V. Giraud, *Revue bleue*, 12 janvier 1922, p. 44, le dit, au témoignage de tous les pascalisants, « un document capital et celui peut-être qui nous offre la restitution la plus précise, la plus intelligente et la plus complète du dessein qu'avait conçu l'auteur des *Pensées* ».

Quant aux *Pensées*, elles offrent quelques indications, les unes générales : fr. 187, *Ordre ;* fr. 60, *Première partie*, Misère de l'homme sans Dieu ; *Seconde partie*, Félicité de l'homme avec Dieu... ; fr. 62, *Préface de la première partie ;* fr. 242, *Préface de la seconde partie ;* fr. 425, *Seconde partie*, Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice ; les autres particulières : fr. 74, 291, 423, 433. Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 169, n. 2. Mais ce ne sont pas là des précisions suffisantes.

De l'ensemble des fragments, pour qu'une conclusion certaine pût être tirée, il faudrait être bien certain que tel fragment est de telle date, était destiné à l'*Apologie* et non aux *Provinciales*, ou n'est pas une simple note de lecture, tâche évidemment impossible, ne serait-ce que par ce fait, que certains fragments ne sont qu'ébauchés.

2. *Les solutions au problème du plan.* — Sur les traces de Roannez, néanmoins, et d'après ces données, à la suite de Frantin et surtout de Faugère, plusieurs ont prétendu, avec plus ou moins de certitude et dans un détail plus ou moins grand, retrouver le plan même de Pascal : critiques, comme Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 418 sq.; Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, 4e édit., in-12, Paris, 1912, I, *Du plan attribué à Pascal;* Maynard, *Pascal, sa vie, son œuvre, son caractère, ses écrits*, 2 in-8°, Paris, 1850; Nourrisson, *Pascal physicien et philosophe*, 2e édit., in-12, Paris, 1888 ; Hatzfeld, *Pascal*, collection des *Grands philosophes*, in-8°, Paris, 1901 ; Laporte, *loc. cit.*, p. 267 ; éditeurs comme Astié, dans l'édition dite « protestante » des *Pensées*, 2 in-16, Paris et Lausanne, 1857 ; Rocher (chanoine), *Pensées publiées d'après le seul vrai plan de l'auteur*, in-8°, Tours, 1873 ; Molinier, *loc. cit. ;* Jeannin, *Pensées...*, in-12, Paris, 1883 ; Vialard (abbé), *Pensées*, in-16, Paris, 1886 ; Guthlin (abbé), *Les Pensées disposées selon le plan primitif*, in-8°, Paris, s. d. (1896). Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 144, 155, 158, 163, 164.

D'autres estiment vaine la tentative. « On ne restitue pas, disent-ils, ce qui n'a jamais existé, qu'à l'état de ruines », comme dit Chateaubriand ; les divergences entre les éditeurs « selon le plan de Pascal » le prouvent bien. Dès lors, les uns jugent possible de grouper les *Pensées* d'après le plan logique d'une *Apologie* religieuse au XVIIe siècle, ainsi : Brunetière, *Études critiques*, Paris, 1885, *Pascal, du problème des Pensées ;* Boutroux, *Pascal*, 1900 ; Lanson, *loc. cit. ;* Droz, *Études sur le scepticisme de Pascal*, Paris, 1886 ; Giraud, *Pascal, l'homme*, et *La vie héroïque de Blaise Pascal ;* Janssens, *loc. cit. ;* Rauh, *La philosophie de Pascal*, dans *Annales de la Faculté de Bordeaux*, 1892, n. 2, et *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1923.

D'autres ne tentent même pas cela. Plusieurs, comme Havet, jugeant « arbitraire » toute classification suivie des *Pensées*, s'en sont tenus au groupement artificiel de Port-Royal et de Bossut : ainsi, Gazier, *Pensées, édition de Port-Royal, corrigée et complétée*, Paris, 1907 ; Margival (abbé), *Pensées*, Paris, 1897. Cf. Maire, *loc. cit.*, n. 173 et 167. G. Michaut, on l'a vu, qui donne, p. 88, un tableau comparatif des principaux plans proposés, a repris purement et simplement l'idée des Périer.

4° *Le problème de l'inspiration générale.* — Sur ce point aussi, bien des divergences. Les *Pensées* sont « cette ébauche énigmatique sur laquelle les penseurs de tous les temps se sont penchés pour lui arracher un secret qu'elle a bien gardé ». Latreille, *Joseph de Maistre et le jansénisme*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1908, p. 421.

1. *Les Pensées sont-elles l'expression d'un doute angoissé qui se fuit? Un Pascal romantique.* — Les *Pensées* montrent une volonté passionnée, angoissée même, de convaincre. Ce caractère, sensible surtout après la publication intégrale du texte, joint à la légende du pont de Neuilly, a fait imaginer un Pascal tragique, incrédule, torturé par le besoin de croire, mais incapable de se convaincre, croyant ensuite par l'imposition formelle de sa volonté, mais hanté par un doute épuisant. Les *Pensées* seraient son effort suprême pour sortir du doute.

C'est Chateaubriand qui a créé la légende d'un Pascal « qui douta sans cesse et qui ne se tira de son malheur qu'en se précipitant dans la foi ». *Vie de Rancé*, 1856, p. 400. Cf. Sainte-Beuve, *Portraits contemporains*, t. v, p. 214, qui rappelle ces mots de Chateaubriand sur Pascal : « Il s'est fait chrétien en enrageant ; il est mort à la peine. Lutte du cœur et de l'intelligence. Son cœur parlait plus haut et faisait taire l'autre. C'est là sa vraie grandeur. » Mais c'est vraiment Cousin qui l'a répandue. « Sa raison, dit-il de Pascal, *Des Pensées de Pascal*, Paris, 1843, p. 158-161, ne peut pas croire, mais son cœur a besoin de croire. Le fond même de son âme est un scepticisme universel, contre lequel il ne trouve d'asile que dans une foi volontairement aveugle. Mais sa religion n'est pas le christianisme des Fénelon et des Bossuet, fruit solide et doux de l'alliance de la raison et du cœur.... C'est un fruit amer éclos dans la région désolée du doute, dans le souffle aride du désespoir. » Comme dit G. Brunet, *Mercure de France*, 15 juin 1923, *Pascal poète*, p. 591, tout le romantisme « se complut dans la propre image d'un Pascal assiégé par le doute, meurtrissant sa chair et son esprit rebelles pour les asservir à la foi » et ne trouvant pas le repos dans la foi.

Vainement, Vinet, *loc. cit.*, c. VII, *Du pyrrhonisme de Pascal*, et appendice, *Du livre de M. Cousin sur les Pensées de Pascal*, Flottes, *Études sur Pascal*, *Étude sur l'esprit de la foi de Pascal*, in-8°, Montpellier, 1844, et surtout Droz, *loc. cit.*, ont démontré que « le romantisme s'est trompé », comme dit G. Brunet, *ibid.* — Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Pascal*, Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 1868, c. XIV, *Sur le pyrrhonisme de Pascal*, Saisset, *Le scepticisme : Œnésidème, Pascal, Kant*, 1865, ont repris avec plus ou moins d'atténuation la thèse de Cousin. Et en 1880, Lemaître, dans le sonnet connu de ses *Médaillons*, fait encore de Pascal un sceptique assoiffé de croyance et qui s'affaisse épuisé au pied de la croix ; en 1890, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. v, p. 761-795, Sully-Prudhomme, *Le pyrrhonisme, le dogmatisme et la foi dans Pascal*, dit la même chose ; en 1908, J. Latreille, *loc. cit.*, p. 421, se demande : « A quel prix cette âme a-t-elle conquis la foi ? Dans

cette agonie où se débat une intelligence sceptique, comment la foi a-t-elle vaincu? » En 1923, dans la *Revue de métaphysique et de morale* déjà citée, M. de Unamuno étudiant *La foi pascalienne* fait de Pascal « un pyrrhonien » qui ne se résignait pas, « ...qui avait besoin du dogme et le cherchait en s'abêtissant, qui a voulu se soumettre et qui n'a trouvé le repos qu'après la mort et par la mort », p. 348-349.

Or, fait remarquer G. Brunet, *loc. cit.*, p. 577, s'il y a une certitude, c'est que Pascal croit sans la moindre hésitation. Déjà Havet, *Pensées*, t. I, *Études sur les Pensées*, p. VIII, avait dit : « La vie de Pascal appartient à la foi tout entière. On ne saurait trouver dans cette existence si suivie un intervalle où on puisse supposer que la foi se fût retirée de lui. » Vinet, *loc. cit.*, p. 77, après avoir parlé de l'édition Faugère, écrivait : « Mieux que jamais vous pouvez juger si Pascal avait de bonnes raisons d'être chrétien, mais à présent plus que jamais vous pouvez juger s'il l'était. » Et Remy de Gourmont, *loc. cit.*, qui va se demander ce qu'eût été Pascal « si, au lieu de se retirer à Port-Royal, il eût été rejoindre Descartes en Hollande », reconnaît qu'en fait, Pascal « n'est pas un homme qui se construit des preuves en rempart contre les assauts du doute. Il est assuré; il a la foi ». *Loc. cit.*, p. 152-154.

Mais alors comment expliquer le ton angoissé de Pascal ?

En 1910, Barrès dans un livre sur l'*Angoisse de Pascal*, p. 82, disait : « L'effroi de Pascal, c'est le silence éternel de ces espaces infinis », c'est le sentiment de la disproportion entre son intelligence « qui cherche la vérité totale » et les choses. « Cet éternel *ignorabimus* qui fait encore aujourd'hui souffrir les hommes prédisposés à la grande curiosité, c'est proprement le mal de Pascal. » Le *Mémorial* est la réponse du ciel à son angoisse. C'est la vision qui commandera sa vie.

P. Valéry, *Variation sur une Pensée*, dans *Revue hebdomadaire* du 14 juillet 1923, p. 163-165, et dans *Variété*, p. 142-144, ne peut « s'empêcher de penser qu'il y a du système et du travail dans cette attitude parfaitement triste ». Il ne croit pas à l'entière sincérité « d'une détresse qui écrit si bien ». Sur l'attitude de P. Valéry à l'égard de Pascal, cf. J. Milon, *Deux opinions sur Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, janvier-mars, 1928, p. 1-22.

Mais Pascal ne parle jamais « par système », fr. 27, et il sait que « la vraie éloquence se moque de l'éloquence », fr. 4. Son langage lui est dicté uniquement par son tempérament fait d'imagination, de sensibilité et de passion, par sa foi et sa charité, « par les ressorts *aussi* qui font mouvoir le cœur de l'homme », fr. 15. Ici l'impression est plus forte, parce que dans l'*Apologie* les fragments sont isolés et non fondus. Mais, jusque dans les discussions mathématiques, il apporte une sensibilité passionnée. « Dans cette intelligence fougueuse... connaître, c'est aimer. » Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, Paris, 1908, p. 266. Et dans l'*Apologie*, de quoi s'agit-il ? D'une chose où sa foi, son inspiration janséniste, son amour du Christ, centre de sa vie, lui donnent le désir passionné du succès et l'angoisse de l'échec. Il ne faut pas que le sang du Christ — telle goutte de ce sang — ait été versé inutilement pour telle âme. « Une idée de Pascal, dit M. Brunet, *loc. cit.*, p. 598-599, ne se propose pas seulement de faire naître des attitudes intellectuelles, mais d'obtenir des retournements de sensibilité, le retournement de tout l'homme. Dans chacune de ses idées, il semble que tout de lui palpite et saigne. » C'est ainsi que « ses *Pensées* sont le poème du cruel voyage humain dans l'ombre et l'affliction ». *loc. cit.*, p. 590. Cf. P. Bourget, *Études et portraits*, t. I, 1889, p. 14-21.

2. *Les Pensées sont-elles d'inspiration protestante ?* — « Rien n'est plus faux, dit l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, art. *Pascal*, p. 245, que de peindre Pascal en proie à l'incertitude absolue, se jetant par désespoir et les yeux fermés dans les bras de la religion, mais ne parvenant pas, même au prix de ce suicide intellectuel, à y trouver la paix. » Mais il ne lui semble pas faux de lire, dans les *Pensées*, les tendances fondamentales du protestantisme moderne. Pascal n'eût-il pas d'ailleurs un grand-père protestant?

Vinet, tout en reconnaissant que Pascal est séparé du protestantisme par sa croyance à une Église visible et aux sacrements, par certaines aussi de ses *Pensées*, « où il est chrétien selon la norme de son Église et de son parti », juge qu'en d'autres fragments, il est « chrétien à sa manière », donc, dans la ligne du protestantisme : L'Église — autorité — n'est-elle pas « un hors-d'œuvre dans le système de Pascal ? » Et la doctrine, fondamentale pour Pascal, de « la foi du cœur » n'est-elle pas la doctrine protestante de la foi par le Saint-Esprit? Pascal, « né dans la secte romaine et dans une secte de cette secte, y mourra. Mais, sans se séparer de la secte à laquelle on peut dire qu'il appartenait s'il la surpasse, le fond, chez lui, l'emporte sur la forme; l'esprit distance le corps ». *Loc. cit.*, t. v, *De la théologie du livre des Pensées*. Cf. C. Sequestra, *D'un dualisme dans la pensée religieuse de Pascal*, Montauban, 1895. Disciple de Vinet, Astié publiait, on l'a vu, en 1857, une édition des *Pensées*, où, suivant un de ses coreligionnaires, Rambert, qui étudiait cette édition dans la *Bibliothèque universelle* de Genève, mars, avril et mai 1858, il fait de Pascal, « bon gré, mal gré, un apologiste de sa façon et selon l'esprit de son école » et où le christianisme était démontré divin, « par la conscience humaine éclairée et consolée qui le déclare tel ». Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 616. Dans le *Lien* des 29 janvier et 12 février 1859, Frédéric Chavannes soutenait que, par leur jansénisme, les *Pensées* se rattachaient vraiment au protestantisme. Cf. Sainte-Beuve, *ibid.*, p. 619. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897, tire également Pascal au protestantisme libéral. De même avait fait M. Gory : *Des Pensées de Pascal, considérées comme apologie du christianisme et des conditions actuelles de l'apologétique*, Laigle, 1883. M. Sourian, *Pascal*, p. 153, faisait écho à Sabatier : « Son interprétation du christianisme, disait-il de Pasca , est si personnelle comme forme, qu'elle paraît bien se confondre avec l'individualisme en matière religieuse, c'est-à-dire avec le protestantisme. » En 1923, dans *Foi et vie*, 1er-16 août 1923, P. Doumergue parlait de *Jean Calvin prédécesseur de Pascal*, et dans *Évangile et liberté* du 4 juillet de la même année, le pasteur Bertrand, par un détour, tirait Pascal à lui : « Pascal, disait-il, ne conduit à aucune Église en particulier, mais seulement à Celui qui est la raison d'être de toutes les Églises. »

Pascal se fût indigné de cette annexion. Mais en pareille occasion, comme le dit Saint-Beuve, *loc. cit.*, p. 619, « repoussés du centre (Rome), attirés et invités par-delà la frontière, la situation des jansénistes apparaît dans toute sa fausseté ». Toutefois si « entre Port-Royal et Genève », la distance paraît parfois courte à franchir, c'est « une illusion ». Sabatier, *Esquisse*, p. 247, et, comme le dit avec beaucoup de justesse un autre protestant, « il est vain d'essayer d'arracher Pascal au catholicisme ».

3. *Les Pensées sont-elles une suite des Provinciales, autrement dit une apologie du jansénisme contre les adversaires de Port-Royal?* — C'est la thèse de M. Souriau : « L'esprit des *Provinciales* souffle plus fort que jamais dans les *Pensées* », dit-il, *loc. cit.*, p. 185, cet esprit qu'il avait acquis « sous la triple pression du milieu où il s'était transformé, du pamphlet qu'il avait composé et où s'étaient développées les tendances agressives de sa nature, des circonstances, enfin, qui

avaient développé en son esprit le germe de rancunes fécondes ». *Ibid.*, p. 142. « S'il avait eu le temps de terminer son livre, Pascal, dans la partie dogmatique, aurait tenté de montrer dans les jansénistes les seuls vrais disciples de Jésus; dans une partie agressive, il se serait acharné à convaincre le grand public, que les adversaires de Port-Royal n'étaient pas de véritables chrétiens. » *Loc. cit.*, c. I, *L'Apologie*, § 2, *Le jansénisme des Pensées*, p. 142. Pourquoi? C'est que « les *Provinciales* n'avaient pas produit, sur les jésuites, l'effet qu'il en attendait ». *Ibid.*, c. II, *La polémique*, § 1, *Les jésuites*, p. 184. « Il s'est *même* fait un jansénisme à l'image de son esprit absolu », dépassant le jansénisme de Port-Royal. *Ibid.*, p. 175. Cf. J. de Maistre, *De l'Église gallicane*, l. I, c. IX : le Pascal « scandalisant même les jansénistes par ses exagérations », serait le Pascal des *Pensées*.

G. Allais a réfuté M. Souriau : *Sur une nouvelle interprétation des Pensées de Pascal*, dans *Revue internationale de l'enseignement*, 15 mars 1897, et il conclut, p. 7 : « Je demande s'il est bien équitable de réduire Pascal à ce rôle étroit et si peu sympathique de sectaire, d'ennemi systématique des jésuites, de fanatique haineux et militant? »

4. *Les Pensées, apologie du catholicisme selon Port-Royal.* — Reste donc cette solution à laquelle s'arrêtent la plupart des critiques : les *Pensées* sont une apologie du catholicisme, et ceux à qui s'adresse Pascal, ce sont d'abord les *libertins*, ou, comme dit Étienne Périer, *Préface de Port-Royal, loc. cit.*, p. 14, « ceux qui refusent de soumettre les fausses lumières de leur raison à la foi », puis les catholiques, qui ne vivent pas selon la pureté des maximes de l'Évangile. Mais la vraie foi n'est-elle pas celle de Port-Royal? et parmi les mauvais catholiques auxquels s'adresse l'*Apologie* ne faut-il pas compter les adversaires de Port-Royal, les molinistes et les jésuites en particulier? Sur cette question, les critiques se divisent.

a) Les uns, MM. Blanchet, Blondel, Bremond, Chevalier, Giraud, Jovy, Maire, Strowski, soutiennent que l'*Apologie* pascalienne, dans son inspiration fondamentale, est affranchie de l'influence port-royaliste. « Janséniste, dit M. Blondel, *Revue de métaphysique et de morale, loc. cit.*, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, Pascal l'a été plus qu'aucun autre », car « nul n'a plus senti que lui les raisons morales et les prétextes historiques du jansénisme. Mais antijanséniste, Pascal l'a été plus qu'aucun autre, si l'on considère le fond secret de la doctrine, les méthodes de pensée, le style même, les dispositions et les orientations ultimes de l'âme. » Son jansénisme « est superficiel, emprunté, occasionnel »;... son antijansénisme « inconscient d'abord et longtemps, est profond, personnel ». Si des formules ont parfois « la résonance janséniste », ces mêmes formules expriment « les vues les plus antijansénistes qui soient ». C'est déjà ce qu'a dit Vinet, pour faire des *Pensées* une apologie du protestantisme.

En donnera-t-on comme preuves la très orthodoxe édition de Port-Royal? Non. Sans dire, comme M. Souriau, *loc. cit.*, p. 142 : « Il y a une telle falsification du livre de Pascal, que l'édition tendancieuse des jansénistes pourrait fort bien s'appeler *Pensées de Pascal revues, corrigées et notablement affaiblies*, ou encore *édition expurgée* », il faut convenir que Port-Royal a voulu, à tout prix, des *Pensées* doctrinalement irréprochables. Ce passage, par exemple, d'après lequel un des approbateurs, l'évêque d'Aulonne, vante l'orthodoxie de l'*Apologie* : « Le corps n'est non plus vivant, sans le chef, que le chef sans le corps; ...toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église et de la communion du chef de l'Église », t. XII, p. CLVI, est bien de Pascal, mais extrait d'une *Lettre au duc de Roannez*, t. VI, p. 216. Pourquoi l'a-t-on inséré dans les *Pensées*, sinon pour en accentuer l'orthodoxie. « Le procédé est plus adroit que franc. » Souriau, *loc. cit.*, p. 136.

Mais Pascal n'a pu vouloir que l'apologie du catholicisme qui était alors le sien. Or, au moment où il écrit ses *Pensées*, Pascal, insensiblement, par l'invisible travail de sa pensée, est arrivé au catholicisme pur et simple. C'est « une *troisième conversion*, suite et achèvement des autres ». De janséniste il est devenu lui-même et ainsi, dans les *Pensées*, pascalisme s'oppose à jansénisme.

La mort très catholique de Pascal prouvera cette conversion.

« L'idée même d'une *Apologie*, la recherche d'une science et d'un art de la conversion n'est pas issue du jansénisme. Elle y échappe. Elle y remédie. » Blondel, *loc. cit.*, p. 150-151.

« Dans le détail de sa dialectique », Pascal, partant de thèses qui, prises littéralement, sont jansénistes, « s'élève à chaque moment et par chaque degré à une doctrine littéralement opposée ». Ainsi, thèses que celles-ci : « avant comme après la chute, la nature humaine est gouvernée par une concupiscence ou bonne, ou mauvaise », *ibid.*, p. 151; « l'homme déchu est frappé de cécité sur sa propre fin et sur les vérités les plus essentielles », p. 152; « le vouloir humain est enchaîné à la concupiscence », p. 153... C'est que « la tendance du jansénisme, c'est de transposer en *notionnel* tout ce qu'il y a de plus *réel*, même dans la vie intérieure, dans la tradition historique et religieuse, dans l'expérience ascétique et mystique. La tendance de Pascal, tout au contraire, c'est de briser les cadres artificiels de toute idéologie, c'est d'atteindre au vif, au simple, à l'un », p. 150. Voir p. 159-161. Cf. Chevalier, *Des rapports de la vie et de la pensée chez Pascal*, dans *Revue hebdomadaire*, juillet 1923, p. 205-219.

b) D'autres critiques, au contraire, estiment que pascalisme et port-royalisme sont synonymes et que l'*Apologie* s'inspire de la même doctrine que les *Provinciales* auxquelles tout Port-Royal avait collaboré. Sainte-Beuve montre Pascal animé jusqu'au bout du même esprit que Saint-Cyran et Jansénius, « trois en tout et pour tout », constituant la vraie valeur de Port-Royal. Cf. *loc. cit.*, p. 94 sq. C'est l'idée de Gazier, Brunschvicg, Laporte.

Pourquoi, demande J. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal, loc. cit.*, p. 265-266, un port-royaliste n'aurait-il pas écrit une apologie de la religion? On ne peut dire que Pascal, écrivant son *Apologie*, aurait oublié son port-royalisme; mais ses doctrines, en bonne logique, ne pouvaient le détourner de son œuvre, pas plus que ces mêmes doctrines n'empêchaient des prêtres de confesser et de prêcher. Comme la confession et la prédication, une *Apologie* pouvait être un moyen de la grâce efficace. « La preuve est souvent l'instrument de la foi. *Fides ex auditu* », dira Pascal lui-même, fr. 248. On peut ajouter : son expérience personnelle instruisait Pascal de cette puissance mystérieuse du livre. Cf. *La première conversion*. Un travail de cette sorte est même un devoir pour le croyant. « Quelque méchants et mauvais que soient les hommes, nul ne peut dire qu'ils sont du nombre des réprouvés ou des élus : c'est le secret impénétrable de Dieu. Ce qui oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut. » *Premier écrit sur la grâce*, t. XI, p. 137-138.

Dans son ensemble d'ailleurs, « l'argumentation de l'*Apologie* paraît bien être appuyée sur des principes qui, non seulement, ne répugnent pas au jansénisme, mais qui en sont tirés. Il serait aisé de multiplier les rapprochements entre telle ou telle vue de Pascal et certains textes de Nicole, d'Arnauld et de Saint-Cyran». Laporte, *ibid.*, p. 267-290. « Mais, outre cela, au-dessus

de tout cela, il y aurait lieu de considérer quelque chose de beaucoup plus important encore, qui est l'*esprit* même de Pascal. » *Ibid.*, p. 290. De certaines idées communes à lui et à Saint-Cyran ou à Arnauld, Pascal fait sans doute « une application beaucoup plus étendue et plus profonde ». N'importe, « entre Port-Royal et Pascal, on peut discerner plus qu'une communauté d'opinion : une certaine parenté quant à la manière de penser ». P. 291.

Enfin, ce que l'on appelle la troisième conversion de Pascal repose sur une fausse interprétation des textes et des faits.

Et J. Laporte conclut, p. 304 : « Pascal ne se laisse pas séparer de Port-Royal. »

Et il semble bien qu'il ait raison. Voir plus loin, *La théologie* et *La philosophie de Pascal*.

5° *Les sources des Pensées.* — Pascal tire moins des livres que de son expérience, de sa connaissance des âmes et de la vie. « On n'ôtera jamais à Pascal cette maîtrise en la science de l'homme, qui est un privilège dans la famille des grands esprits, ce sens admirable des conditions concrètes de notre nature et des options qu'elles exigent. » Maritain, *Pascal apologiste*, dans *Revue hebdomadaire*, juillet 1923, p. 187.

Toutefois, les *Pensées* supposent un fond de connaissances acquises. On a vu quelles avaient été la première éducation de Pascal et la première orientation de ses travaux. Mais depuis, et en la compagnie de Méré, et dans le milieu de Port-Royal, et en face des tâches qu'il acceptait ou s'imposait : *Provinciales*, *Écrits sur la grâce*, il s'était appliqué à acquérir; en face de l'*Apologie*, il s'y applique plus encore et avec ce but précis. Les *Pensées* révèlent en lui une connaissance approfondie de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, cf. J. Lhermet, *loc. cit.* Mais connaît-il les Pères? Évidemment il connaît à fond l'*Augustinus* et, dans son enfance et sa jeunesse, Étienne Pascal lui a fait connaître les Pères, comme on peut les connaître à cet âge. Mais a-t-il lu saint Augustin dans ses œuvres et a-t-il approfondi cette première connaissance des Pères? M. de Saci, dans l'*Entretien*, l'admire de ce que, n'ayant point lu les Pères, il a trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées et de ce qu'il se rencontre avec saint Augustin. Mais l'*Entretien* est de 1655 et l'on a vu l'importance exclusive que le jansénisme donne à la Tradition. Jusqu'à quel point donc a-t-il comblé cette lacune?

Il est d'autant plus difficile de le savoir qu'il a pu s'aider « de répertoires comme celui de M. de Luynes, cet ami de Port-Royal, *Sentences tirées de l'Écriture et des Pères, par M. de Laval*, cf. É. Baudin, *Revue des sciences religieuses*, janvier 1924, *Chronique d'histoire de la philosophie moderne*, p. 106. « Rien ne donne à penser qu'il ait lu, ni saint Thomas, ni Duns Scot, ni Suarez, ni même aucun des anciens docteurs augustiniens vers lesquels aurait dû l'orienter son propre augustinisme. » *Id.*, *ibid.*, p. 105. Il n'aime pas en effet la scolastique, comme savant; cf. Caillat, *loc. cit.*, VI, *Pascal adversaire des péripatéticiens*, et il partage l'animosité de Port-Royal contre son intellectualisme, sa confiance en la raison, sa méthode rationnelle et ses synthèses théologiques; comme Port-Royal, à la théologie rationnelle, il préfère la théologie positive qui fait connaître la Tradition. « J'ai déjà bien reconnu deux ou trois fois que vous n'êtes pas bon scolastique », lui dit le Père casuiste, 5e *Provinciale*, p. 315. Est-il au courant de tout ce travail religieux de son temps qu'ont exposé H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III et IV, et P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV, *Les temps modernes*, car il y a alors en France d'autres écoles que Port-Royal et l'école adverse? Il connaît, cela est certain, le *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales et les ouvrages où Bérulle et quelques-uns de ses disciples, fidèles à l'augustinisme, combattent le molinisme et l'humanisme dévot. Des apologies de son temps, il a lu le *Pugio fidei christianorum ad impiorum perfidiam jugulandam et maxime judæorum*, de Raymond Martin, dont Joseph de Voisin vient de donner une édition, Paris, 1651, le *De veritate religionis christianæ liber*, de Grotius, 1636, dont Mézeray, 1649, et Beauvois, 1659, ont donné des traductions; sans doute des apologies secondaires qui s'inspirent de ces critiques. Cf. fr. 715. Mais il est difficile d'admettre, quoi qu'on en ait dit, qu'il ait connu les apologies de peu de valeur que publiaient, en 1666, Jean Belin et Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont. Cf. Vulliaud, *Du nouveau sur Pascal*, dans *Mercure de France*, 15 novembre 1923, p. 106-129, et Maire, t. IV, p. 9-10.

Des philosophes anciens, en dehors d'Épictète, il ne paraît avoir qu'une connaissance superficielle ou vague. « Il fait d'Épictète et de Montaigne les représentants et les porte-parole de toute la spéculation antique, réduite elle-même, non moins sommairement, aux débats du dogmatisme et du pyrrhonisme. » Baudin, *loc. cit.*, p. 104. Il possède en revanche Montaigne, le maître de ces *libertins* qu'il combat et, par lui, l'*Apologie* de Raymond Sebond, si opposée à celle qu'il rêve. Il connaît Pierre Charron, Hobbes et son *De cive;* enfin rien ne lui échappe de la pensée cartésienne.

Peut-être enfin connaît-il plus d'auteurs profanes que l'on ne dit ordinairement. Cf. R. Harmand, *Les Pensées de Pascal et le De contemptu mundi de Pétrarque*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1904, p. 104-108.

6° *Analyse.* — *Remarque préliminaire.* — Toute apologie dépend de ceux auxquels elle s'adresse. Celle-ci dépend donc des *libertins*.

Dans la première moitié du XVIIe siècle, en effet, malgré le triomphe officiel de la réforme catholique, se constate un courant de libre pensée, né de l'humanisme d'abord littéraire, puis philosophique des XVe et XVIe siècles, et favorisé par les guerres de religion. « Pendant tout le XVIe siècle, dit M. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931, p. 151, on voit la pensée osciller entre deux partis opposés : un rationalisme antichrétien et une foi chrétienne antirationaliste. D'un côté, les Padouans; de l'autre, Montaigne; ...l'un et l'autre parti s'accordant à séparer complètement la pensée philosophique de la religion; l'un qui aboutit à une construction rationnelle incompatible avec la religion; l'autre qui ne peut voir dans une raison débile un adversaire sérieux. » Pascal qui a vécu dans l'intimité de Méré, les connaît bien, les *libertins* de son temps, ces hommes du monde qui sont, en philosophie ou en religion, les disciples des Padouans, Pomponazzi, Cremonini, Cardan, Vanini, Giordano Bruno, Campanella, et qui ont appris d'eux à mettre en doute les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, le miracle et donc la divinité de Jésus-Christ et à faire de leur raison la mesure des choses, ou des Français comme Rabelais, Bodin, Charron, dont la *Sagesse*, 1601, détruit l'apologie des *Trois vérités*, 1597, et surtout Montaigne. Cf. Strowski, *Pascal et son temps*, 3 vol. Paris. 1910-1913, t. I, *De Montaigne à Pascal;* Charbonnel, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*. Paris, 1919; Busson, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1922, et *L'influence du De incantationibus de Pomponazzi sur la pensée française*, dans *Revue de littérature comparée*, 1929, p. 308-347. A ces influences, se sont ajoutées celle de Descartes, qui a fait tout ce qu'il pouvait pour donner à sa philosophie un caractère chrétien, mais qui a exalté la puissance et l'indépendance de la raison, rendu quasi inutile le Créateur et

totalement sa Providence, celles aussi de la critique historique qui s'établit, de la critique biblique qui s'inaugure et aussi des découvertes géographiques qui font voir autrement les religions et l'humanité.

Ces libertins, *honnêtes hommes*, sont bien différents des incrédules vulgaires et vicieux dont Fr. Lachèvre a étudié les œuvres et la vie et qui publiaient les *Quatrains du déiste*, 1622. Mais ils sont loin encore des philosophes du XVIIIe siècle; non seulement ils n'ont pas de ceux-ci l'esprit agressif contre le catholicisme, mais on ne saurait, à proprement parler, leur attribuer un système philosophique nettement déterminé. Ils sont sortis des croyances traditionnelles et la plupart éprouvent la plus tranquille indifférence à l'égard de ces croyances qui n'ont plus pour eux ni valeur ni intérêt. Comment accepteraient-ils encore la déchéance originelle et l'impuissance morale de l'homme, quand ils savent la hauteur morale de l'âme antique, telle que l'a faite la sagesse stoïcienne, ou la nécessité d'une révélation, quand ils voient de leurs yeux la puissance créatrice de l'homme et son savoir? Vraiment l'homme n'a que faire du surnaturel : il se suffit à lui-même. Sa raison lui fournit l'explication du monde sans création et lui fixe un idéal moral qui n'a pas besoin d'un au-delà mystique pour être très haut; dans sa volonté, il trouve, sans la grâce, la force de cet idéal. S'ils ont une religion, ce n'est que le déisme.

Or, Pascal veut non seulement convaincre ces libertins de leur erreur, mais les ramener à la foi, les jeter aux pieds de ce Jésus-Christ dont ils croient n'avoir pas besoin; ou plutôt, il en est certain, il ne peut vraiment les convaincre que par le retour à la foi, et ce retour dépend de Dieu : « Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature, Dieu seul peut les mettre dans l'âme. » *Art de persuader*, t. IX, p. 271. Mais la grâce a ses instruments : une apologie peut être un de ces instruments. Mais la grâce a sa voie : « Dieu a voulu que les vérités divines entrent du cœur dans l'esprit et non de l'esprit dans le cœur », *ibid.*, p. 272 : l'apologiste s'efforcera donc d'abord de provoquer dans les âmes une bonne volonté que seule la grâce y établira d'une manière efficace, puis passera à la démonstration. Pourquoi s'en étonner? Dans les sciences humaines qui intéressent l'ordre moral, il faut certaines dispositions morales pour que ces dispositions apportent la certitude. Cf. Filleau, *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*.

De là, cette pression passionnée que Pascal va faire non seulement sur l'intelligence du libertin, mais sur son âme tout entière qu'il connaît à fond. De là aussi, et parce que sa charité l'éclaire, il prendra pour point de départ, non pas Dieu : Dieu n'intéresse pas cet incrédule, mais l'homme lui-même : de l'homme il s'élèvera à Dieu.

PREMIÈRE PARTIE. — PRÉPARATION DE L'AME A RECEVOIR LA DÉMONSTRATION DE LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE.

1° *Introduction. — Il faut être insensé pour n'examiner pas la question de la religion.*

« Il n'y a que trois sortes de personnes : les unes, qui suivent Dieu, l'ayant trouvé; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé; les autres qui vivent sans le chercher, ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux (cf. *Mémorial*, « Joie, joie... »); les derniers sont fous et malheureux; ceux du milieu sont malheureux et raisonnables. » Fr. 257. Pascal écrit moins pour ceux-ci : la lumière n'est pas loin d'eux (cf., fr. 553, *Le mystère de Jésus*. « Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé »), que pour « ces fous et malheureux », les libertins qui ne cherchent même pas Dieu. Ils sont irritants à la fin. « Sur toutes les autres choses », ils s'inquiètent; sur cette seule question, « où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout » : y a-t-il un Dieu et avons-nous une âme immortelle? ils demeurent indifférents. Et ils se vantent de l'être : c'est « monstrueux ». — Nous avons interrogé notre raison; elle ne nous a pas éclairés. — Étudiez la religion, elle vous donnera des réponses précises.

De ces indifférents, les uns affectent leur indifférence, mais ils ne l'éprouvent pas; on leur a dit « qu'elle était dans les belles manières du monde et ils l'ont cru ». Qu'ils y réfléchissent : leur attitude est « opposée à la simple honnêteté » et en réalité « éloignée de ce bon ton qu'ils cherchent ». Qu'ils renoncent donc à cette attitude et cherchent Dieu de tout leur cœur, à travers ces pages qui sont écrites pour eux. Les autres sont de véritables impies. Qu'ils lisent du moins ce qui suit : « quelque aversion qu'ils y apportent, peut-être rencontreront-ils quelque chose. » Fr. 194 et 195.

2° *Il y a un problème de l'homme que seule résout la religion de Jésus-Christ. — 1. Le problème de l'homme. L'homme se résume en contradictions. — a) L'homme est loin de se suffire à lui-même. Sa misère sans Dieu.* — L'homme se suffit à lui-même et la vie à elle-même. L'homme trouve dans sa raison la lumière nécessaire, dans sa volonté, la force morale utile; ses instincts lui sont une loi sûre de vie individuelle et sociale et son savoir, toujours en progrès, lui permettra d'améliorer toutes choses indéfiniment. Voilà ce que disent les libertins. — Tout cela n'est qu'illusion, répond Pascal.

a. L'homme dans la nature. Effrayante disproportion. — Que l'homme se considère d'abord au milieu des choses, dans l'univers. Comme Pascal l'a déjà dit dans l'*Esprit géométrique*, t. IX, p. 270, l'homme se verra entre l'infiniment grand où « *son* imagination se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir », et par lequel il se sentira écrasé, et l'infiniment petit, au terme duquel un esprit travaillant « sans fin, sans repos », ne peut arriver; dans ce « raccourci d'atome », il trouvera toujours « une immensité », tandis qu'en face il se verra « un colosse, un monde », et il sera dérouté. Gardera-t-il alors sa belle assurance et ne sera-t-il pas « effrayé de lui-même »? Fr. 72.

b. Combien sa puissance de connaître est insuffisante! — Il ne connaît le tout de rien. Qui comprend, domine. Pour supprimer l'effroi, il n'y a qu'à comprendre. Oui, mais vous n'y pouvez prétendre. Comment arriveriez-vous à comprendre les principes des choses, autrement dit, « leur double infinité », et dès lors « à connaître le tout »? « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. » Nous sommes « incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument ». C'est tout. *Ibid.*

Et, parce qu'il ne peut connaître le tout, l'homme ne peut même connaître « les parties avec lesquelles il a proportion ». Tout se tient, en effet, « toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes »; la loi de continuité empêche « de connaître la partie sans connaître le tout ». Si l'homme d'aujourd'hui connaît plus que ses ancêtres, qu'il ne s'enorgueillisse pas : « il est toujours infiniment éloigné de tout », comme sa vie, durât-elle « dix ans davantage », n'en est pas moins « infiniment éloignée de l'éternité ». *Ibid.*

D'ailleurs, l'homme trouve en lui-même un obstacle à connaître vraiment. Les choses « sont simples en elles-mêmes et lui composé de deux natures. Au lieu de recevoir les idées de ces choses pures, nous les teignons de nos qualités ». C'est ainsi que les philosophes « confondent les idées des choses et parlent des choses

corporelles spirituellement et des choses spirituelles corporellement ». *Ibid.*

Et lui-même moins que le reste. Lui qui aurait tant besoin de se connaître, car « quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela sert à régler la vie », fr. 66, « il est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ». Il ne sait « ce que c'est qu'un corps et encore moins ce que c'est qu'un esprit, et, moins qu'aucune chose, comme un corps peut être uni à un esprit ». Fr. 72. Même dans « les choses de sa force » et « où son intérêt propre » est le plus engagé, fr. 73, à quoi arrive-t-il? Voici la question du souverain bien, du bonheur par conséquent, question primordiale : « L'un dit que le souverain bien est en la vertu, l'autre... en la volupté; l'un en la science de la nature, l'autre en la vérité... l'autre en l'ignorance totale, ...les vrais pyrrhoniens en leur ataraxie, d'autres plus sages pensent trouver un peu mieux. Nous voilà bien payés. » Fr. 73.

Enfin, dans la connaissance, l'homme est le sujet de puissances trompeuses, comme le libertin doit le savoir de son maître Montaigne :

de la coutume : « ces principes naturels », à qui nous attribuons « une nécessité naturelle, » sur lesquels nous édifions notre connaissance et réglons notre vie, que sont-ils sinon « nos principes accoutumés »? Ils expriment des rapports habituellement perçus. Nécessaires? Qu'en sait-on? « La nature nous dément » bien des fois. « Une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience. » La coutume, la coutume héréditaire a la même puissance que la nature. Fr. 91 et 92. « L'homme est proprement *omne animal.* » Fr. 94. La coutume se fixe en lui « comme la chasse dans les animaux ». Fr. 92. On a dit : « La coutume est une seconde nature. » Ne serait-il pas aussi juste de dire : Ce que nous appelons nature est « une première coutume ». Fr. 93. Il en est de même des notions « de nombre, d'étendue, de mouvement » et des propositions de la géométrie : notre âme les perçoit dans notre corps, dans les choses et, comme elle ne voit rien qui y contredise, « elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité et ne peut croire autre chose ». Fr. 89, 95, 233.

de l'action réciproque des sens et de la raison. « Ces deux principes de vérité mentent et se trompent à l'envi. Les sens abusent la raison par de fausses apparences », et « cette même piperie qu'ils apportent à la raison, ils la reçoivent d'elle à leur tour. Les passions de l'âme abusent les sens et leur font des impressions fausses. » Fr. 83.

de l'imagination plus encore. Pour Pascal « cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours », dicte tous nos jugements de valeur. Elle « dispense la réputation, donne le respect et la réputation aux personnes, aux lois, aux grands »; elle assure l'autorité du magistrat, du roi. « Elle fait la beauté, la justice, le bonheur qui est le tout du monde. » Fr. 82, 84.

de la volonté surtout, c'est-à-dire des inclinations de l'âme dont l'amour-propre est le fond. Encore si la volonté de l'homme était saine! et Pascal entend par là, les inclinations de l'âme. La volonté est, en effet, « un des principaux organes de la créance ». Fr. 99. Disposant de l'attention, elle détermine, à son gré, les jugements d'une raison « ployable à tous sens ». Fr. 274. Or, elle est sous la domination de l'amour de soi dont les trois concupiscences sont les trois formes. « Les choses sont ainsi vraies ou fausses », suivant qu'elles flattent ou non nos inclinations. Fr. 99. « Notre propre intérêt est ainsi un merveilleux instrument pour se crever les yeux agréablement. » Fr. 82. Conséquences : « Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge en sa cause. » Fr. 82. « L'homme conçoit une haine invincible contre la vérité qui le reprend et le convainc de ses défauts. » Fr. 100. « Personne ne parle de nous en notre présence comme il en parle en notre absence. On nous traite comme nous voulons être traités; nous haïssons la vérité, on nous la cache; nous voulons être flattés, on nous flatte. » Et plus nous sommes puissants, plus il en est ainsi : « Un prince sera la fable de toute l'Europe; lui seul n'en saura rien... L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie et en soi-même et à l'égard des autres », par amour-propre. *Ibid.*

Faussent également nos jugements : nos *préjugés,* c'est-à-dire « nos impressions anciennes et les charmes de la nouveauté » et non les faits, on l'a vu à propos du vide, fr. 82 et 98; les *jugements d'autrui :* « il est difficile de proposer une chose au jugement d'autrui sans corrompre son jugement par la manière de le lui présenter. » Fr. 105.

Conclusion. « Nous souhaitons la vérité ». Or, « l'homme est si heureusement fabriqué qu'il n'a aucun principe du vrai et plusieurs excellents du faux. » Après cela, que l'on parle encore de la puissance de la raison! que l'on dise encore que science et philosophie suffisent! « Une lettre *de la folie de la science humaine et de la philosophie.* » Fr. 74. « Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. » Fr. 76. « Descartes inutile et incertain. » Fr. 78.

c. *Ordonné au bonheur, l'homme est incapable de le trouver.* — « Tous recherchent d'être heureux. C'est le motif de toutes les actions des hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre. » Or, « tous se plaignent : princes, sujets, nobles, roturiers, vieux, jeunes... de tous les pays, de tous les temps, de tous les âges, de toutes les conditions. » Fr. 425. Cf. fr. 437.

C'est que d'abord l'homme est incapable de déterminer le souverain bien, son vrai bien. C'est la conséquence de son impuissance de connaître. Que l'on n'objecte pas les solutions du sens commun : elles ne tiennent pas devant la critique philosophique : « *Recherche du vrai bien.* Le commun des hommes voit le bien dans sa fortune et dans les biens du dehors ou au moins dans le divertissement. Les philosophes ont prouvé la vanité de tout cela. » Fr. 462. Mais qu'ont trouvé les philosophes ? « 280 souverains biens ! » Des philosophes l'ont même placé dans le suicide, fr. 361, et en réalité « tous n'ont fait que suivre une des trois concupiscences ». Fr. 461.

C'est ensuite que l'homme est travaillé par la contradiction intérieure. « C'est un sujet merveilleusement vain et ondoyant que l'homme », disent les *Essais*, I, I. « On croit toucher des orgues ordinaires en touchant l'homme, dit Pascal; ce sont des orgues à la vérité, mais bizarres, variables, changeantes. » Fr. 111. C'est que « rien n'est simple de ce qui s'offre à l'âme et l'âme ne s'offre jamais simple à aucun sujet ». Fr. 112. Et « que de natures en celles de l'homme »! Fr. 116. Aussi aspirons-nous toujours à un autre état « que nos désirs nous figurent heureux, parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes, les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas ». Mais, « dans ces plaisirs, nous ne serions pas plus heureux, parce que nous aurions d'autres désirs ». Fr. 109. Un homme se plaint de l'agitation de sa vie; « qu'on le mette au repos », fr. 130, il sera encore plus malheureux. Le vainqueur regrette le combat; « ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche de la vérité. » Fr. 135, cf. fr. 375.

La science même ne saurait satisfaire l'homme : « J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites, dit Pascal; le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. » Il se mit ensuite à l'étude de l'homme et il vit « qu'il y en a encore moins qui l'étudient que la géométrie... N'est-ce pas que ce n'est pas encore là la science que l'homme doit avoir

et qu'il lui est meilleur de s'ignorer pour être heureux? » Fr. 144.

Une preuve frappante de cette impuissance, c'est le besoin de divertissement. « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos. Il sent alors ...son abandon, son vide. Incontinent, il sortira du fond de son âme, l'ennui. » Fr. 131. D'autre part, notre condition, « lorsque nous y regardons de près », nous apparaît « si misérable que rien ne peut nous consoler ». Se divertir est un moyen de sortir de soi-même. Mais « l'homme est si vain, qu'étant plein de mille causes essentielles d'ennui, la moindre chose, comme un billard et une balle qu'il pousse, suffisent pour le divertir. » Fr. 139. « Cet homme si affligé de la mort de sa femme et de son fils, d'où vient qu'à ce moment il n'est pas triste? On vient de lui servir une balle, et il faut qu'il la rejette à son compagnon. » Fr. 140. Il en est « qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre », mais ceux-là ne connaissent guère notre nature. « Les hommes ne cherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi. » Fr. 139.

d. L'homme aspire au bien et à la justice, mais il est incapable d'y atteindre. — Ce désir du bien universel est « naturel à l'homme puisqu'il est nécessairement dans tous et qu'il ne peut pas ne le pas avoir ». Fr. 425.

Mais il est incapable de savoir comment il doit vivre. Car ce bien universel, ce souverain bien d'où dépendent morale et justice, autant que bonheur, il ne saurait le déterminer, on vient de le voir.

Et, quand bien même il l'aurait déterminé et connaîtrait ainsi la loi de sa vie, il serait encore *incapable de vertu*, ne pouvant agir que pour l'amour de soi : « La nature de ce « moi » humain est de n'aimer que soi. » Fr. 100. Ainsi « tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie ». Fr. 458. Que l'on n'objecte pas la *vertu des païens* qu'exaltent Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer; ni que « des philosophes ont dompté leurs passions », fr. 349 : « ce que peut la vertu d'un homme, ne se doit pas mesurer par ses efforts, mais par son ordinaire », fr. 352, car, quoi qu'en aient dit les stoïques, « on ne peut pas toujours, ce qu'on peut quelquefois », fr. 350; « ces grands efforts d'esprit, où l'âme touche quelquefois, sont choses où elle ne tient pas », fr. 351; « ce sont des mouvements fiévreux que la santé ne peut imiter. » D'ailleurs toute la sagesse antique ne peut être qu'une contrefaçon; elle est corrompue par le *moi* « qui se fait le centre de tout ». Fr. 455. Et même, « le lieu propre à la superbe est la sagesse ». Fr. 460.

Mais l'*honnête homme* prétend bien commander à sa superbe et dominer son moi. Illusion. « Le moi est haïssable; vous, Miton, vous le couvrez; nous ne l'ôtez pas pour cela. » Il y a à distinguer : « le moi est injuste en soi, en ce qu'il se fait le centre de tout, et il se fait incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir ». Vous, l'*honnête homme*, « nous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice ». Fr. 455.

Qu'est-ce en réalité que la vertu humaine? « Le contre-poids de deux vices opposés. » Nous sommes vertueux, « comme nous demeurons debout entre deux vents contraires; ôtez un de ces vices, nous tombons dans l'autre ».

Il n'y a donc pas à se flatter : « Si l'on ne se connaît plein de superbe, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle. » Fr. 450.

L'homme est également incapable d'organiser la société selon la justice. Certes il y a un *droit naturel*, une *justice éternelle*, d'après laquelle les sociétés devraient être organisées : « Il y a une justice, selon que Dieu nous l'a voulu révéler. » Fr. 375. Cf. fr. 294 : « Il y a, sans nul doute, des lois naturelles. » Et « le peuple, qui a des opinions très saines », fr. 324, sait qu'il faut des lois et une autorité, « car le plus grand des maux est les guerres civiles », fr. 313; et « il ne veut être assujetti qu'à la raison et à la justice ». Fr. 325.

En fait, *ce n'est point cette justice naturelle qui régit les sociétés et fournit aux lois leurs fondements.* « On s'est servi, comme on a pu, de la concupiscence pour la faire servir au bien public; mais ce n'est que *feinte*, qu'une fausse image de la charité, car au fond, ce n'est que haine. » Fr. 451. Car, si l'on a « tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, de justice, ce vilain fond de l'homme n'est que couvert, il n'est pas ôté ». Fr. 453. Qui dit justice naturelle, en effet, dit universelle. Or, « on ne voit rien de juste ni d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Plaisante justice, qu'une rivière borne. Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà. » Fr. 294. « C'est que cette belle raison a tout corrompu. » *Ibid.* Si donc, le peuple, quels que soient ses sentiments fondamentaux, obéit à des lois et à des chefs que n'imposent ni la raison, ni la justice, à quelles forces cède-t-il?

Ce qui assure l'obéissance aux lois et aux magistrats et fait leur autorité, ce sont, en partie, les mêmes puissances trompeuses qui faussent nos jugements : la coutume. « La coutume fait toute l'équité, pour cette raison qu'elle est reçue. Qui la ramène à son principe, l'anéantit. » Fr. 294. « Qui obéit aux lois parce qu'elles sont justes obéit à la justice qu'il imagine et non pas à l'essence de la loi : elle est loi et rien davantage. » *Ibid.* « La justice est ce qui est établi et ainsi toutes les lois établies sont tenues pour justes sans être examinées, puisqu'elles sont établies. » Fr. 312. Aussi « l'art de bouleverser les États est-il d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source. C'est un jeu sûr pour tout perdre. » Fr. 294. Cf. Retz, *Mémoires*, édit. Feillet, t. I, p. 29.

C'est la coutume aussi qui impose « le respect et la terreur » à l'égard des rois et de ceux qui détiennent l'autorité, par des associations d'images. « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, ...de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans accompagnement, imprime dans leurs sujets, le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare pas, dans la pensée, leur personne d'avec leur suite. » Fr. 308.

La force ensuite qui est « la reine du monde ». Fr. 303. En effet, dans un État, « la paix *étant* le souverain bien », fr. 299, pour assurer la paix dans la justice, sa véritable base, il eût fallu que « le fort et le juste fussent ensemble ». Mais « on n'a pu donner la force à la justice, parce que la force a contredit la justice, et dit qu'elle était injuste et a dit que c'était elle qui était juste ». Et, comme « il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi, ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ». Fr. 298.

Puis l'imagination. Sans elle on n'aurait pas toute « la raison des effets ». Elle achève l'œuvre de la force et facilite l'œuvre de la coutume. La force est à l'origine des gouvernements : « tous les hommes veulent dominer, et ne le pouvant pas, et quelques-uns le pouvant. » Ceux-ci, devenus les maîtres, ordonnèrent vraisemblablement « que la force qui était entre leurs mains succédera comme il leur plaît ». Fr. 304. Cf. Hobbes, *Léviathan*. « C'est là que l'imagination commence à jouer son rôle », en préparant la coutume. « Les cordes, qui attachent le respect à tel ou tel particulier, sont des cordes d'imagination. » Fr. 304.

Enfin, *la concupiscence* ou l'amour de soi. L'ordre

social assure à l'homme des avantages personnels, c'est pourquoi il l'accepte, car il accepte toujours ce qui sert ses intérêts. Ceux qui gouvernent doivent s'en souvenir. « Sachez que vous n'êtes qu'un roi de concupiscence et prenez les voies de la concupiscence. » Fr. 314. Cf. fr. 335.

Et chose qui montre bien ce que vaut la raison : de tels principes ont des résultats plus heureux que les principes les mieux établis par la raison. Il peut bien n'être pas très conforme à la raison de « distinguer les hommes par le dehors, comme par la noblesse ou par le bien », fr. 324, d'accepter pour roi « le premier fils d'une reine », fr. 320, voire « un sot qui succède par droit de naissance », fr. 313, comme si l'on choisissait « pour gouverner un vaisseau, celui des voyageurs qui est de la meilleure maison ». Fr. 320. Mais, « à cause du dérèglement des hommes, les choses les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables. » *Ibid.* « Ce qui est fondé sur la raison n'atteint pas son but social, la paix. » Cf. fr. 319 et 320. « Si Platon et Aristote ont écrit de politique », c'était « comme pour régler un hôpital de fous ». Fr. 331. Tout cela est « l'ordre de Dieu qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies ». Fr. 338.

Conclusion. « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet et l'homme sans lumière, j'entre en effroi; comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable et qui s'éveillerait sans connaître où il est et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. » Fr. 693.

b) L'homme ne peut nier sa misère; il a cependant une vraie grandeur. — Cette misère est réelle. Mais « l'homme passe infiniment l'homme ». Fr. 434. L'univers l'écrase, mais par le fait qu'il pense, l'homme se place à un ordre infiniment supérieur. Il y a, en effet, « une distance infinie des corps aux esprits » et « tous les corps ne valent pas le moindre des esprits ». Fr. 793. « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends. » Fr. 348. « L'homme n'est qu'un roseau... mais c'est un roseau pensant. » Fr. 347.

« Sa grandeur se conclut même de sa misère. » S'il a ces trois besoins profonds de vérité, de bonheur, de justice qu'il n'arrive pas à satisfaire, si ses facultés n'atteignent jamais complètement les choses, et si tout cela est misère, du moins il a ces besoins, ces facultés, et cela est grandeur. D'autre part, l'homme a conscience de sa misère et cela implique le souvenir d'une grandeur passée. « Ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme, par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure. » Fr. 409. « C'est être grand que de connaître que l'on est misérable. » Fr. 397. « Misère de l'homme, misère d'un roi dépossédé. » Fr. 398. Cf. fr. 416.

Enfin, de sa misère même, l'homme a su tirer des effets qui ne sont pas sans grandeur. « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice », fr. 453; c'est « comme un tableau de la charité », fr. 402; « les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre. » Fr. 403. Cf. Nicole, *Traité de la grandeur*, c. IV.

c) L'homme se résume donc en contradictions. Comment expliquer et concilier ces contradictions? Tel est le problème de l'homme. — « Deux choses avertissent l'homme de toute sa nature, l'instinct et l'expérience », fr. 390, autrement dit, les aspirations et la réalité. Mais quel contraste! « La nature de l'homme se considère de deux manières : l'une selon sa fin et alors il est grand; l'autre selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien, d'y voir la course, et alors, il est abject et vil. » Fr. 415. Nous ne pouvons ni égaler nos forces à nos aspirations, ni réduire nos aspirations à nos forces, on l'a vu. « S'il n'y avait que la raison sans passions. S'il n'y avait que les passions sans raison. Mais ayant l'un et l'autre, il est toujours divisé et contraire à lui-même. » Fr. 412. Cf. fr. 417, 418, 423.

« Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction! » Fr. 434. Cf. fr. 437.

2. *Seule la religion chrétienne résout l'énigme de l'homme.* — L'homme est donc plus qu'imparfait, « un monstre incompréhensible ». Fr. 420. « Qui démêlera cet embrouillement? » fr. 434, car il le faut débrouiller. « Se divertir » d'une telle question ne se comprendrait pas. Fr. 421.

On ne peut interroger que les philosophies ou les religions.

a) Les philosophies sont incapables de le résoudre. — Expressions de la sagesse humaine, limitée comme on l'a vu, il est au-dessus des philosophies de résoudre un tel problème. En fait, elles se montrent incapables de concilier dans le même sujet les contrariétés si visibles de l'homme; elles se contentent de supprimer l'une d'elles et de ramener à l'autre, la nature humaine. Elles ne donnent pas ainsi la raison des effets et n'expliquent pas les faits. Cela se vérifie facilement.

Dans l'*Entretien avec M. de Saci*, Pascal avait ramené les doctrines philosophiques touchant la nature de l'homme aux systèmes d'Épictète ou des *dogmatiques*, et de Montaigne ou des *pyrrhoniens*, le premier « d'une superbe diabolique », ne voyant que la grandeur de l'homme et par conséquent ne rendant pas compte de ses trop visibles misères, le second ne voyant que la faiblesse et par conséquent ne rendant pas compte de son incontestable grandeur. L'*Apologie* maintient la distinction.

Sur la question de la connaissance, dit-elle, *dogmatiques* et *pyrrhoniens* s'opposent : pour les *dogmatiques*, « de bonne foi et sincèrement, on ne peut douter des principes naturels » et par conséquent de la puissance de la raison, pour connaître le réel. Mais les *pyrrhoniens* opposent : « Quelle preuve apportez-vous de la vérité des principes ? Le sentiment naturel » ; c'est tout. Or « l'incertitude de notre origine ... renferme celle de notre nature », et « hors la foi », je ne puis savoir « si l'homme a été créé par un Dieu bon, par un démon méchant ou à l'aventure »; et « hors la foi », l'homme ne peut avoir « l'assurance ...s'il veille ou s'il dort ». Fr. 434. Au fond « le pyrrhonisme est le vrai », puisque « avant Jésus-Christ » les philosophes « devinaient sans raison et par hasard ». Fr. 432. Mais le pyrrhonisme ne rend pas compte de tout, car « si nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme, nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme ». Fr. 395.

Mêmes affirmations contradictoires sur l'aptitude de l'homme au bonheur. Le voyant « partagé entre l'orgueil qui le soustrait à Dieu et la concupiscence qui l'attache à la terre », les philosophes ne savent « ni quel est son véritable bien, ni quel est son véritable état ». Les uns, « les stoïques », lui ont dit : « Rentrez au-dedans de vous-mêmes », c'est là qu'est le bonheur. Ils l'ont ainsi précipité « dans la superbe » et déçu. « Les autres disent : Sortez en dehors; recherchez le bonheur en vous divertissant », et ils l'ont également déçu. Fr. 465; cf. fr. 430.

Sur la propension de l'homme au bien, même opposition : « les uns considérant la nature de l'homme comme incorrompue, les autres comme irréparable. » Ceux-là, « s'ils connaissaient l'excellence de l'homme en ignoraient la corruption et se perdaient dans la su-

perbe »; ceux-ci, « s'ils reconnaissaient l'infirmité de la nature, en ignoraient la dignité » et la précipitaient dans la paresse et le désespoir. Fr. 435.

Conclusion. « La nature confond les pyrrhoniens et la raison... les dogmatiques. Que deviendrez-vous, ô hommes, qui cherchez votre véritable condition par votre raison naturelle? Connaissez donc, superbe, que paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taisez-vous, nature imbécile ...et entendez de votre maître, votre condition véritable. Écoutez Dieu. » Fr. 434; cf. fr. 693.

b) Les religions que disent-elles? — *a.* Dieu évidemment, s'il a parlé, ne parle pas par toutes. *Si donc il y a une vraie religion, elle doit* : 1° rendre compte de toutes « les étonnantes contrariétés » de l'homme. « Les grandeurs et les misères de l'homme sont tellement visibles qu'il faut nécessairement que la véritable religion nous enseigne et qu'il y a quelque grand principe de grandeur en l'homme et quelque grand principe de misère. » Fr. 430; cf. fr. 448. 2° Assurer par un secours nécessairement surnaturel cette vérité et ce bien moral auxquels l'homme ne saurait atteindre naturellement, sans quoi, comme les philosophies, elle serait « inutile ». Fr. 78. 3° L'expérience démontrant ceci : « Le bonheur n'est ni hors de nous ...ni dans nous », fr. 465, et « le gouffre infini » qu'est le cœur de l'homme, « ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, Dieu », fr. 425, la vrai religion devra donc nous montrer « que notre vraie félicité est d'être en Dieu » et nous « obliger de l'aimer ». Puis, « nos concupiscences nous détournant de Dieu », elle nous rendra raison « de ces oppositions que nous avons à Dieu et à notre propre bien »; elle nous enseignera « les remèdes à nos impuissances et les moyens d'obtenir ces remèdes ». Fr. 430. Cf. fr. 442 : « La vraie nature de l'homme, son vrai bien, et la vraie vertu et la vraie religion, sont choses dont la connaissance est inséparable. »

b. Or, sur ces points, les religions autres que la chrétienne se sont montrées impuissantes à l'égal des philosophies. — Ainsi la mahométane « qui nous a donné les plaisirs de la terre, pour tout bien, même dans l'éternité ». Fr. 430.

c. Seule la religion chrétienne répond aux exigences de la vraie religion. — *α) Par sa doctrine du péché originel, elle explique les contradictions de l'homme.* « Vous n'êtes plus dans l'état de création, dit à l'homme la sagesse de Dieu, car j'ai créé l'homme saint, innocent, parfait, rempli de lumière et d'intelligence. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent et dans les misères qui l'affligent. » Qu'est-il donc arrivé? Le péché, le péché d'orgueil. « *L'homme* s'est soustrait à ma domination, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même. » Le péché a appelé le châtiment : la perte de la grâce et, par là, l'ignorance et la concupiscence : « Je l'ai abandonné à lui; toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées. Les sens, indépendants de la raison et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Il reste aux hommes quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence qui est devenue leur seconde nature. » Fr. 430. Ainsi parle le livre le plus ancien du monde, livre extraordinaire que les chrétiens ont reçu des Juifs — qui en ont été ainsi à travers les siècles, les aveugles gardiens — comme un livre sacré, dans lequel sont exposées les volontés de Dieu et l'histoire de l'homme, la *Bible*.

Comme s'éclaire le mystère de l'homme! Comme s'expliquent sa misère : qui est misérable est puni; ses contradictions : les philosophes, plaçant la grandeur et la faiblesse dans le même sujet, ne pouvaient les concilier; la foi les montrant dans deux sujets différents, l'homme avant le péché, avec la grâce, et l'homme après le péché, privé de la grâce, les concilie admirablement. Et l'expérience confirme la foi : « Observez-vous vous-mêmes et voyez si vous ne trouvez pas en vous les caractères vivants de ces deux natures. » Fr. 430. La raison des effets, la voici donc : le péché originel.

Mais, dit le *libertin*, ce péché est « incompréhensible ». Possible. Mais notre raison n'est pas la mesure du réel et « ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ». Fr. 430. Et, si « ce mystère est le plus éloigné de notre connaissance », sans lui, « nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes », de sorte que « l'homme est plus incompréhensible sans ce mystère » que ce mystère n'est incompréhensible à l'homme. Fr. 434. Ce mystère ainsi présenté prend toute la valeur d'une explication rationnelle.

β) *Elle offre en Jésus-Christ le remède à toutes nos misères.* « C'est en vain, ô hommes, que vous cherchez en vous-mêmes le remède à vos misères. Les philosophes vous l'ont promis et ils n'ont pu le faire... Ils n'ont pas seulement connu les maux. » Fr. 430. Or, deux mots résument toute la religion chrétienne : « Adam, Jésus-Christ. » *Ibid.*, et fr. 523. Par la faute d'Adam, l'homme est « déchu de Dieu »; par Jésus-Christ, « médiateur » entre Dieu et « l'homme déchu », sont réparées les suites du péché originel. Fr. 547.

Par Jésus-Christ et par lui seul, est effacée notre *ignorance :* « Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. » *Ibid.* : « Nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ; nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. » Fr. 548. L'homme s'égare s'il ne connaît à la fois Dieu et sa misère. Or, « on peut bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu, mais on ne peut connaître Jésus-Christ, sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère. » Fr. 556. « Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses. » *Ibid.* « Sans l'Écriture qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la propre nature. » Fr. 548.

De même pour le bien et le bonheur et en face de la concupiscence. « Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice ou la misère; avec Jésus-Christ l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, désespoir. Fr. 546. « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons Dieu et notre misère. » Fr. 527. « Nul n'est heureux comme un vrai chrétien, ni raisonnable, ni vertueux, ni aimable. » Fr. 541. « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme aimable et heureux tout ensemble. » Fr. 542.

Conclusion. « Si Pascal n'a pas entendu donner par là une démonstration rigoureuse de la vérité de la religion chrétienne, non plus que du péché originel, du moins, il a voulu montrer que cette religion a cette première et importante marque de vérité qu'elle comprend tout l'homme et qu'elle est faite pour tout l'homme. » Delbos, *La philosophie française*, Paris, 1919, p. 86. En d'autres termes, le christianisme n'est pas démontré divin, mais ce fait, que seul il explique l'énigme de l'homme, que seul il propose le remède à l'état monstrueux de l'homme et qu'ainsi seul il s'adapte à l'homme, lui donne chance de venir de Dieu et s'impose à l'attention de tout homme honnête et qui pense. Le *libertin* se doit donc de continuer son enquête sur les croyances chrétiennes. Et c'est le problème de Jésus-Christ qui s'impose à lui.

DEUXIÈME PARTIE. DÉMONSTRATION DIRECTE DE LA VÉRITÉ DU CHRISTIANISME ET DE LA DIVINITÉ DE JÉSUS-CHRIST. — 1° *De la méthode à suivre et de l'état*

d'âme où se mettre. — 1. *L'objection possible.* — Tout cela je l'accepte, pourra dire tel *libertin*. Mais dès que je tente de poursuivre « je ne vois partout qu'obscurités ». Fr. 227. Je me heurte à de multiples antinomies. Fr. 229. « Incompréhensible que Dieu soit et qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps et que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé et qu'il ne le soit pas; que le péché originel soit et qu'il ne soit pas. » Fr. 230.

C'est que vous vous y prenez mal. Il y a une méthode à suivre, un état d'âme où se mettre. Sur des conceptions analogues, mais non identiques, antérieures à Pascal ou contemporaines, voir Dedieu, *Survivance et influence de l'apologétique traditionnelle dans les Pensées*, dans *Revue d'histoire littéraire*, octobre-décembre 1930, p. 496,

2. *La vérité religieuse est de l'ordre de la charité* (fr. 760 et 793). — La méthode à suivre est commandée par ce fait qu'il y a trois mondes ou *trois ordres* de choses qui sont à une infinie distance l'un de l'autre, les deux supérieurs posant une transcendance par rapport à l'ordre immédiatement inférieur, de sorte que le passage ascendant de l'un à l'autre est impossible. Or chacun de ces ordres est connu différemment.

Il y a le *monde des corps*, ce monde charnel que saint Paul oppose au monde spirituel, qui appartient « aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair ». Les sens et la science expérimentale nous le font connaître, incomplètement, il est vrai, puisqu'il se perd en deux infinis et que nous sommes hors de proportion.

Il y a *le monde de la pensée* — selon la distinction cartésienne — qui a, lui aussi, ses grands et ses rois, « les curieux et les savants, les gens d'esprit, les grands génies », et dont le représentant contemporain est Descartes. Cf. fr. 76 sq. Entre ce monde et le précédent, aucune proportion. « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela, et les corps, non. » Cf. fr. 347. Dans les choses de la nature, l'homme charnel voit l'agréable ou l'utile; l'homme de la pensée, le philosophe voit « nombre, espace et mouvement », fr. 89, et compose la machine tout entière. Fr. 79. Il s'occupe de connaître l'organe de la pensée, l'âme, sa nature et sa destinée, fr. 72 et 194; de fixer la loi morale à laquelle est soumis l'être humain, fr. 194 ; il s'élève même jusqu'à la notion de Dieu. Fr. 233, 496, 556.

Deux puissances intellectuelles interviennent ici, le cœur et la raison. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. » Fr. 282. Le cœur, selon le mot de Sully-Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, in-8°, 1905, p. 30, est pour Pascal « la racine commune de sentir et de connaître ». Il est connaissance, mais spontanée, immédiate, intuitive et non démonstrative. Cf. fr. 282. Il est aussi « inclination », fr. 282, 284, 287, 288, « instinct », fr. 281 et 282, c'est-à-dire mouvement spontané de l'âme qui, dans la vérité entrevue, sent son bien propre et y adhère avec la plus entière certitude. Ainsi s'explique notre croyance en ces jugements de valeur que porte spontanément *l'esprit de finesse*, dans la vie sociale, en ces principes premiers, auxquels se réfère toute démonstration, mais qu'aucune ne peut établir, dans l'ordre scientifique aussi bien que dans l'ordre moral et esthétique. « La vrai morale, dit Pascal, se moque de la morale, c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit », car « la morale du jugement est celle du sentiment et la morale de l'esprit, qui voudrait s'établir par démonstration, est « sans règle » ou incapable d'établir ses principes. » Fr. 4. De même « la vraie éloquence se moque de l'éloquence ». *Ibid.*; cf. fr. 32, et *Art de persuader*, t. IX, p. 271-274. La science, si on voulait la fonder sur la raison, devrait « tout définir et tout prouver ». *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 242. Impossible. C'est donc le cœur qui lui fournit ses principes. « Le cœur sait qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis. Les principes se sentent; les propositions se concluent. » Fr. 282. Ici donc, comme dans le reste, « notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Fr. 274.

Des principes fournis par le cœur, la raison raisonnante déduit, mais le cœur, « avec la multitude d'appétits, de passions, de mouvements passagers ou durables » que représente ce mot, ne cesse d'intervenir dans nos opérations intellectuelles réfléchies, sauf dans les sciences mathématiques. Cf. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. I, 1927, p. 93 sq., 255 sq.

Il y a, enfin, *le monde ou l'ordre de la charité*, où la grandeur est celle « de la sagesse », dont les grands sont les saints, et le roi, Jésus-Christ. C'est le monde de la vérité pleine et entière qui est Dieu. Mais Dieu, on ne le connaît, comme il doit être connu, que par la grâce qui est charité, amour de Dieu. « Les saints disent, en parlant des choses divines, qu'il faut les aimer pour les connaître et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité. » *Art de persuader*, t. IX, p. 272. C'est pourquoi « l'unique objet de l'Écriture est la charité ». Mais « tous les corps et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé : surnaturel. » Fr. 793.

3. *Par conséquent, qui se tient dans l'ordre de la pensée et du raisonnement ne peut aboutir qu'à une notion de Dieu incertaine et inutile.* — « Incompréhensible que Dieu soit, incompréhensible qu'il ne soit pas », fr. 230 : la raison du *libertin* ne peut guère sortir de là.

Sans doute, notre *cœur* « aime l'être universel naturellement », fr. 277, en ce sens qu'il aspire au bien universel, absolu, en plénitude, que, dans la réalité, Dieu seul est ce bien et que, s'il se révélait à notre cœur, notre cœur serait nécessairement attiré vers lui. Mais, dans l'état présent, « l'homme aime soi-même, naturellement », fr. 277, et « ne peut aimer que soi », fr. 100; « il y a donc une opposition invincible entre Dieu et nous », fr. 470, et comme « nous ne croyons que ce qui nous plaît », fr. 99, nous ne pouvons, par notre seule raison, connaître Dieu vraiment.

Mais ne peut-on prouver Dieu, par les ouvrages de la nature? Aux croyants, oui; « car ceux qui ont la foi voient incontinent que tout ce qui est n'est pas autre chose que l'œuvre du Dieu qu'ils adorent », fr. 243; aux impies, non. D'abord « qui connaît mieux les choses qui sont Dieu, que l'Écriture » ? fr. 242. Or, en face de la nature, les auteurs canoniques ont pu chanter la gloire de Dieu, mais aucun, « jamais, ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu ». « A des athées endurcis », peut-on espérer faire accepter l'existence de Dieu en faisant valoir uniquement « le cours de la lune ou des planètes », fr. 242, à la manière de Rousseau, dirions-nous aujourd'hui, cf. art .DIEU (*Connaissance naturelle de*), t. IV, col. 805, ou par des preuves en forme, comme celle-ci de Grotius, *De veritate religionis christianæ*, t. I, c. VII : « Il n'y a point de vide, donc, il y a un Dieu. » Fr. 243. Cela ne peut qu'amoindrir la religion aux yeux des impies et les faire sourire. *Ibid.* « Dieu est un Dieu caché », lui-même le dit dans l'Écriture. Fr. 194 et IVe *Lettre à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 88. « Si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité reluirait de toutes parts d'une manière incontestable. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache. »

Fr. 556. Cf. Stapfer, *Une histoire du sentiment religieux*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1908, t. VI, p. 312: l'auteur dit de saint François de Sales : « C'est une chose remarquable que cet aimable évêque, qui offre avec Fénelon tant de ressemblances, ne se soit pas amusé aux preuves physiques de l'existence de Dieu, quoiqu'il aimât la nature.»

Descartes arguant *a contingentia mundi*, fr. 469, ou partant de la nécessité du premier moteur, car il a bien été obligé de faire donner par Dieu « une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement », fr. 77, a pu se démontrer l'existence de Dieu. On peut dire aussi qu'il y a une vérité substantielle, « voyant tant de choses vraies qui ne sont pas la vérité même », fr. 233; « que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendant d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu. » Fr. 556. Cf. Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, c. IV, § 5. Ces preuves métaphysiques peuvent être préférables aux preuves physiques, mais « elles sont si éloignées du raisonnement des hommes, qu'elles frappent peu, et, quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais, une heure après, ils craindraient de s'être trompés ». Fr. 543. Cf. fr. 547; et fr. 78 : « Descartes incertain. »

A quelle connaissance de Dieu aboutit d'ailleurs cet effort? « Selon les lumières naturelles, s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport avec nous; nous sommes donc incapables de connaître ce qu'il est. » Fr. 233. Si, en effet, comprendre c'est ramener une chose à des idées claires et distinctes, donc délimiter, Descartes a raison d'écrire : « Il est de la nature de l'infini de ne pouvoir être compris par le fini », *Principes*, I, 39. Et à quoi servirait une connaissance purement rationnelle de Dieu et par conséquent purement notionnelle? « Quand un homme serait persuadé », d'après les preuves métaphysiques, « qu'il y a un Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup plus avancé pour son salut. » Fr. 556. Il ne connaîtrait que « le Dieu des philosophes et des savants », *Mémorial*, un Dieu abstrait et non le Dieu réel, concret, « qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien ». Fr. 544. Cf. fr. 549. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer! » Fr. 280. Cf. fr. 491 : « La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu »; et Bossuet, *loc. cit.*, c. IV, § 10: « Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer. » Ainsi, conclut Pascal, « toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine », fr. 79, et il abandonne la religion naturelle ou le déisme à toutes les critiques des incrédules. Fr. 556.

4. *Mais qui se trouve placé dans l'ordre du cœur ou de la charité, c'est-à-dire du cœur inspiré par la grâce, a de Dieu une connaissance certaine et la seule utile.* — C'est sur ce plan supérieur que se concilient toutes les contradictions où s'épuise la raison.

Dès lors, « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison ». Fr. 278. Mais ce n'est pas le cœur corrompu par le péché, où est substitué à l'amour de Dieu l'amour de soi; c'est le cœur purifié, retourné par la grâce qui y a rétabli l'ordre et substitué à l'amour de soi l'amour de Dieu : « Dieu fait sentir à cette âme qu'il est son unique bien, que tout son repos est en lui, qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer », fr. 544 ; c'est le cœur à qui il se fait ainsi connaître : « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 278. Où il n'y a pas « sentiment du cœur », la foi « n'est qu'humaine et inutile pour le salut ». Fr. 282.

Et cette connaissance de Dieu est aussi certaine que toute autre connaissance par le cœur. « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. » *Ibid.* Le Dieu ainsi connu est autre que le « Dieu des philosophes et des savants », *Mémorial*, ou que le Dieu « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments : c'est la part des païens et des épicuriens », ou qui exerce sa providence, pour donner une longue suite d'années à ceux qui l'adorent : « c'est la portion des Juifs. » fr. 556; c'est « le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ ». *Mémorial*, « un Dieu d'amour et de consolation qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède, un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour, qui la rend incapable d'autre fin que de lui-même. » Fr. 556; cf. fr. 286. Ce Dieu, Pascal le connaissait bien par sa propre expérience. Cf. le *Mémorial*.

5. *Comment l'homme s'élève-t-il à l'ordre de la charité?* — Ce n'est certes pas par lui-même; la chose est impossible, puisqu'il ne peut aimer que lui-même. Aussi « la foi est un don de Dieu » et non « un don de raisonnement ». Fr. 279. Cela est, on l'a vu, « d'un autre ordre, infiniment plus élevé, surnaturel ». Fr. 793. D'ailleurs, « impossible que Dieu soit la fin, s'il n'est le principe ». Fr. 488. Et ainsi l'on passe d'un seul coup de la nature à la grâce et non par une lente ascension. Cf. fr. 248.

Mais, puisque l'homme ne peut aimer que lui-même depuis le péché originel qui ne peut être supprimé, et que la concupiscence lui est comme une seconde nature, lui est-il possible d'aimer Dieu? — Cela se peut si l'homme devient « membre de Dieu ». Incorporé à Dieu, il trouve son bien propre à aimer Dieu. « Être membre c'est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps... Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, croit être un tout, et veut se faire centre et corps lui-même. Mais il ne fait que s'égarer et s'étonne dans l'incertitude de son être... Enfin, quand il vient à se connaître, il ne s'aime plus que pour le corps. » Par sa nature « il ne pourrait aimer que soi-même. « Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui, pour lui : *qui adhæret Deo unus spiritus est.* » Fr. 483. Cf. *Fragments sur les membres*, 474-483.

Tout cela se fait par Jésus-Christ médiateur. Le problème de Dieu devient le problème de Jésus-Christ. — Mais est-il possible que l'homme « déchu, devenu semblable aux bêtes », devienne membre de Dieu « et comme participant de sa divinité ». Fr. 434. Oui, par la médiation de celui en qui toutes les contradictions sont accordées, fr. 684, de Jésus-Christ, homme-Dieu. Partageant son humanité, l'homme en lui s'unit à Dieu et en lui est introduit dans « l'ordre de sainteté et de charité ». Fr. 793. « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu. » Fr. 547; cf. 242 : *Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare.* C'est, du reste, la seule façon utile de connaître Dieu : « *Quod curiositate cognoverunt, superbia amiserunt.* C'est ce que produit la connaissance de Dieu qui se tire sans Jésus-Christ. » Fr. 543; cf. 556. « Sans l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur nécessaire promis et annoncé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale. Mais, par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes. » Fr. 547. L'homme doit donc s'unir par la foi à ce « Rédempteur qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché, pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine ». Fr. 556.

Le problème de Dieu devient ainsi le problème du Christ.

2° *Application de la méthode.* — 1. *La première démarche : sortir de l'indécision : le pari* (fr. 233). — « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion, car elle n'est pas certaine »; impossible, en effet, de la faire accepter de la seule raison, sans qu'il subsiste aucun doute. « Mais combien de choses fait-on pour l'incertain? Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc.; mais il n'a pas vu que la règle des partis démontre qu'on le doit. » Fr. 234.

Étant donné ce qui est acquis, l'incrédule, s'il n'est pas assez convaincu pour vivre en chrétien, ne peut plus vivre comme par le passé, sans une nouvelle décision : c'est honnêteté : il n'a plus sa sécurité antérieure, « qu'ils soient, du moins, honnêtes gens », fr. 194; mais c'est aussi nécessité : « Vous êtes embarqué. Il faut choisir. — Je resterai dans mon doute. — Il ne se peut. Vivre c'est choisir. Si vous ne vivez en chrétien, vous prenez parti contre Jésus-Christ. »

Que faire? Ce que l'on fait en pareil cas, quand il faut agir et que la solution rationnelle ne se voit pas avec certitude : on choisit la façon d'agir qui nous assure le mieux contre toute duperie; autrement dit, l'on pèse les chances de gain et de perte et l'on choisit, en toute raison, le parti qui a pour lui le plus de chances de gain.

Vous hésitez donc entre la foi en Jésus-Christ, qui signifie vie austère, oubli de soi-même, mais qui promet à ce prix, après la mort, un bonheur sans limites et sans fin, et cette philosophie de l'*honnête homme*, qui prétend se suffire à lui-même et s'assurer les joies sûres de la vie présente; en termes simples, vous hésitez entre ces deux affirmations : Dieu est, et Dieu n'est pas. Appliquez donc ici la règle des partis; calculez les gains. Ce faisant, vous agissez raisonnablement. « Votre nature a deux choses à craindre, l'erreur et la misère. » Dans le cas présent « votre raison n'est pas plus blessée, puisqu'il faut nécessairement choisir, en choisissant l'un que l'autre. » Reste donc la question « béatitude », bonheur. « Pesons alors le gain et la perte en prenant croix que Dieu est. Si vous gagnez, vous gagnez tout », puisque vous gagnez un bonheur éternel; « si vous perdez, vous ne perdez rien », puisque vous aboutissez au néant.

Objection : « Cela est admirable; il faut gager », concède l'incrédule; « mais je gage peut-être trop », puisque je renonce à ce qui me plaît en ce monde et qui est sûr, pour une vie austère et une récompense dont je ne suis pas certain. Qu'aurai-je gagné si Dieu n'est pas? »

En réponse, Pascal précise sa pensée. Il examine les cas possibles en s'acheminant vers le réel, et en des termes que peut traduire le calcul des probabilités. Sa conclusion logique — et mathématique — sera : le parti raisonnable est de gager que Dieu est.

Réponse : 1re hypothèse. — L'avantage d'un pari ressort des enjeux, ainsi que des chances de gain et de perte. Supposons dans le cas présent « pareil hasard de gain et de perte », l'enjeu entre donc seul en compte. Dès lors, si, en gageant que Dieu est, vous risquez de gagner deux vies pour une, « vous pourriez gager, raisonnablement, en bon calcul, puisque en sacrifiant quelques joies de ce monde, vous auriez une chance sur deux de gagner deux existences. — C'est insuffisant. Soit. Supposons, toujours dans les mêmes conditions, qu'il y ait « trois vies à gagner »; si vous vous rappelez que vous êtes « forcé de jouer », vraiment, « vous seriez imprudent de ne pas hasarder votre vie pour en gagner trois ». Ici, vous devez donc gager pour Dieu.

2e hypothèse. — Exposée dans une phrase obscure, que Port-Royal a supprimée, que Havet dit « incompréhensible », *Pensées*, t. I, p. 150, n. 1, elle s'explique de la façon que nous allons dire. Cf. Lachelier, *Le pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, 1901, t. I, p. 625 sq.

Supposons ceci : au lieu d'une durée limitée de vie et de bonheur humains, on risque de gagner, en gageant pour Dieu, « une éternité de cette même vie et de ce même bonheur ». S'il y a toujours pareil hasard de gain et de perte, il faut de toute évidence gager pour Dieu; même « s'il y avait une infinité de hasards dont un seul serait pour nous », l'on aurait encore raison de gager semblablement; ce serait « gager un pour deux » : deux infinis s'éliminant l'un par l'autre, il reste comme gain possible « une vie ordinaire, *plus* un bonheur inaltérable ». Lachelier, *loc. cit.*, p. 628.

Dans les mêmes conditions de chance, qu'à la durée de la vie et du bonheur s'ajoute la qualité et qu'il y ait « une infinité de vie infiniment heureuse à gagner », deux infinis s'éliminant comme précédemment, et puisque « vous êtes obligé à parier, vous agiriez de mauvais sens », en ne gageant pas pour Dieu. Cela vous le devez même. Vous risquez, en effet, de gagner, « à chances égales », vie et bonheur, comme dans le cas précédent, *plus* la multiplication de ce bonheur par un infini soit de degré, soit de durée. « Le jeu est donc de un pour trois. » *Id.*, *ibid.*

3e hypothèse. — Ces hypothèses ne sont que des préparations. Mettons-nous dans la vérité. En gageant pour Dieu, on risque de gagner « une infinité de vie infiniment heureuse », donc « une vie de bonheur multipliée par deux infinis », *id.*, *ibid.*, p. 627, et « avec le gain aussi assuré que la perte », ou, mettons les choses au pire, « avec un hasard de gain », non plus toutefois contre « une infinité de hasards de perte », mais contre « un nombre fini. » Et que gage-t-on? Une façon de passer la vie présente, un bien fini, on pourrait presque dire, le néant. Dans ces conditions, et puisque l'on est « obligé de jouer », ne faudrait-il pas « renoncer à la raison » pour ne pas gager pour Dieu?

Nouvelle objection. — Dans tout cela, dit l'incrédule, je ne vois qu'une chose, c'est que « je m'expose », je risque un bien fini pour un bien infini, c'est vrai; mais le fini est certain, l'infini incertain. Or, entre le certain et l'incertain, il y a l'infini. Avec vos façons de calculer, le bien fini mais certain que je risquerais vaut, à tout le moins, autant que le bien infini mais incertain, auquel je le sacrifierais. Je suis donc raisonnable en m'en tenant à ce que j'ai.

Réponse et conclusion. — En aucun jeu, l'incertitude du gain est-elle absolue, comme il le faudrait pour qu'elle fût à l'infini de la certitude? « Les hasards de gain et de perte » se mesurent et l'on peut établir leurs proportions. « S'il y a autant de hasards d'un côté que de l'autre, le parti est à jouer égal contre égal. » Quand il s'agit, non plus « d'égal contre égal », mais d'un bien infini contre un fini, le nombre des chances pour et contre étant fini, la raison impose toujours de risquer le fini pour l'infini. Or ici, vous pouvez accorder qu'il y a « pareil hasard de gain et de perte »; puis au fond, vous ne risquez rien du tout : gageant que Dieu est, « vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincère, ami véritable. A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices; mais n'en aurez-vous pas d'autres? » « Il n'y a que la religion chrétienne qui rende l'homme heureux. » Fr. 542. Cf. 540 et 543.

Le pari montre donc à l'incrédule que, quelles que soient les antinomies auxquelles se heurte sa raison, il lui *faut* gager pour Dieu; autrement dit qu'il n'y a pas absurdité, mais sagesse, une sagesse qui commande, à rechercher la foi en Jésus-Christ.

2. *Quels moyens assurent la foi en Jésus-Christ ?* — « Il y a trois moyens de croire : la raison, la coutume, l'inspiration. » Fr. 245.

L'*inspiration* ou la grâce est la condition nécessaire, puisqu'on est dans l'ordre de la charité. « La religion chrétienne n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration; les inspirations seules peuvent faire le vrai et salutaire effet. » *Ibid.* A elle seule, elle peut même être une condition suffisante. « Ceux que nous voyons chrétiens sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. C'est Dieu lui-même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés. » Fr. 287.

Toutefois, l'homme ne doit pas attendre passivement l'heure de Dieu. Vous qui obéissez à la sagesse et cherchez la foi, « apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien » quel chemin vous devez suivre et comment l'on guérit du mal « dont vous voulez guérir ». Fr. 233. Il faut « ouvrir son esprit aux preuves et s'y conformer par la coutume et s'offrir par les humiliations aux inspirations ». Fr. 245.

La raison ou l'étude des preuves. — « Deux excès : exclure la raison; n'admettre que la raison. » Fr. 253. « La foi est un don de Dieu » et non « un don de raisonnement », fr. 279; elle est « différente de la preuve », puisque « l'une est humaine et l'autre un don de Dieu », néanmoins l'étude des raisons de croire n'est pas inutile. « La preuve est souvent l'instrument de la foi, *fides ex auditu.* » Fr. 248. Puis, si « les preuves ne convainquent que l'esprit », fr. 252, c'est déjà quelque chose. « La raison nous commande, *en effet*, bien plus impérieusement qu'un maître; car en désobéissant à l'un, on est malheureux et en désobéissant à l'autre, on est un sot. » Fr. 345. Puis les preuves nous enlèvent tout motif de nous refuser « à l'inclination de suivre la religion, si elle nous vient dans le cœur », fr. 289, et « une fois que l'esprit a vu où est la vérité », il devient légitime de se pénétrer d'une croyance par la coutume.

La coutume ou l'automatisme cherché. — « Nous sommes automate autant qu'esprit. » Fr. 252. L'étude des preuves n'est donc pas l'unique moyen — purement humain — d'acquérir une croyance, ou de s'y prêter, ou de la garder. Par la coutume, en effet, un sentiment est créé, qui nous fait agir automatiquement et comme par instinct. La coutume dicte souvent nos jugements; elle fait la force des lois, on l'a vu. C'est elle « qui fait ...les Turcs, les païens, les métiers, les soldats, etc. » Elle fait « nos preuves les plus fortes et les plus crues; elle incline l'automate qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... L'habitude, sans violence, sans art, sans argument nous fait croire les choses et incline nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. » *Ibid.* Et qui ne le sait? « La raison agit avec lenteur et avec tant de vues ou tant de principes, qu'à toute heure, elle se trompe ou s'égare, le sentiment agit en un instant et est toujours prêt à agir » et, « quand la raison prononce et que l'automate est incliné à croire le contraire », il est impossible de suivre la raison. *Ibid.*

En conséquence : qui a la foi doit vivre sa foi, « afin de s'abreuver, de se teindre de sa croyance, autrement elle sera toujours vacillante ». *Ibid.* Cf. fr. 89 : « Celui qui s'accoutume à la foi, la croit et ne peut plus croire autre chose. » — L'incrédule qui a vu que croire est chose fondée en raison, mais objecte encore : « Rien ne paraît », fr. 247, qu'il incline en lui vers la foi « l'automate par la coutume. » Fr. 252. C'est même là, la conséquence logique, immédiate, du pari. Vous voyez qu'il faut aller à la foi et « vous voulez y aller ». Comment donc ont fait ceux qui, partis du même point que vous, sont arrivés? « En faisant tout comme s'ils croyaient. » Fr. 233. D'abord, ne permettez donc pas à l'automate « de s'incliner au contraire de la religion ». Fr. 252. Ne vous faites pas d'illusion en effet : « C'est la concupiscence et non la raison qui nous fait fuir la religion. » Ne dites pas : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, si j'avais la foi... Moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs », fr. 240, et combattu vos passions. « Elles sont votre grand obstacle. » Fr. 233. « Un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié. » Fr. 737. Inclinez ensuite l'automate dans le sens même de la foi, « en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement, cela vous fera croire et vous abêtira », fr. 233; c'est-à-dire, non pas vous rendra inintelligent, ce qui n'aurait aucun sens, ni vous fera croire — malgré votre raison — ce que Pascal, d'après Cousin, on l'a vu, aurait cherché pour lui-même, — mais pliera en vous l'automate, la machine, la bête, au sens cartésien du mot, et vous fera prendre des habitudes qui auront la nécessité d'un instinct. Cf. *Œuvres*, t. XIII, p. 154, n. 1; Gilson, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juillet-août 1921, et Baudin, *loc. cit.*, avril 1924.

Que l'incrédule ne dise pas. A quoi bon? puisque « selon la religion même, quand il croirait ainsi, cela ne servirait de rien ». Fr. 247. L'inspiration suppose des dispositions morales dont la première est l'humilité. Or, qui se conforme à la foi par la coutume, « s'offre par les humiliations aux inspirations ». Fr. 245. Car, si « c'est être superstitieux de mettre son espérance dans les formalités, c'est être superbe de ne pas vouloir s'y soumettre ». Fr. 249. « Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur, pour obtenir de Dieu, c'est-à-dire, que l'on se mette à genoux, prie des lèvres, etc., afin que l'homme qui n'a pas voulu être soumis à Dieu le soit maintenant à la créature. » Fr. 250.

3° *L'étude des preuves.* — 1. *Leur énumération.* — « 1° La religion chrétienne par son établissement, par elle-même établie si fortement, si doucement étant si contraire à la nature; 2° la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne; 3° les merveilles de l'Écriture sainte; 4° Jésus-Christ en particulier; 5° les apôtres en particulier; 6° Moïse et les prophètes en particulier; 7° le peuple juif; 8° les prophéties; 9° la perpétuité, nulle religion n'a la perpétuité; 10° la doctrine, qui rend raison de tout; 11° la sainteté de cette loi; 12° par la conduite du monde. » Fr. 289.

Ce sont là uniquement des preuves par les faits — faits de l'histoire ou de l'expérience morale, car les faits de cette sorte comme ceux de la nature commandent la soumission des esprits. Ce sont là aussi les preuves traditionnelles de la divinité de Jésus-Christ. L'une d'elles a déjà été exposée : « La doctrine, qui rend raison de tout »; c'est cette preuve qui a obligé le *libertin* à chercher la foi et à étudier les autres preuves.

Pascal s'en fût-il tenu à ces preuves? Dans quel ordre les eût-il développées? On ne sait.

2. *Leur force démonstrative.* — Faut-il attribuer à Pascal cette vue où Filleau dit être son écho : peut-être ne peut-on « démontrer dans la rigueur de la géométrie qu'aucune de ces preuves en particulier soit indubitable, elles ont néanmoins une telle force, étant assemblées, qu'elles convainquent tout autrement que ce que les géomètres appellent démonstration », *Qu'il y a des démonstrations...*, dans *Rev. de métaph. et de mor.*, 1923, p. 220? En d'autres termes, Pascal eût-il pensé, comme Newman, que la certitude que l'on en tire vient de leur convergence, alors que, prises séparément, ces preuves ne donneraient que des *probabilités?* J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 317 et n. 3, juge que Pascal a pensé ainsi et que le cœur fait la synthèse.

Sans doute Pascal juge forte l'impression de ces preuves qui convergent : « Il est indubitable qu'après cela — il vient de les énumérer — on ne doit pas refuser de suivre l'inclination de la suivre (la religion). » Fr. 289. Il sait d'ailleurs que l'ordre du cœur « con-

siste à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours », fr. 283, autrement dit, que, pour produire une conviction morale pratique, il faut presser l'âme dans le même sens, mais de plusieurs côtés. Toutefois, si, parmi les preuves données, telle ne lui semble pas de nature à prouver seule, pour une âme bien disposée, évidemment, la divinité de Jésus-Christ : ainsi la preuve psychologique de la convenance du christianisme par rapport à l'âme déchue, voir col. 2131 — d'autres preuves, la concordauce entre les prophéties et les actes du Christ, par exemple, lui semblent une preuve décisive à elles seules : « Par là, toutes les prophéties étant accomplies, le Messie est prouvé pour jamais. » Fr. 616.

Ces preuves de premier ordre ne sont pas telles, toutefois, qu'elles puissent infailliblement produire la foi : il y faut l'inspiration, et elles gardent quelque « obscurité ». Ainsi le veulent : d'une part, « la grandeur de la religion », fr. 574, car « si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel », fr. 273; d'autre part, tout un plan divin :

Pascal disait, *Art de persuader, loc. cit.* : « Dieu a voulu que les vérités divines entrent du cœur dans l'esprit et non de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement. » Cela se répète dans les *Pensées :* « Dieu veut plus disposer les volontés que l'esprit; la clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe. » Fr. 581. Toutefois l'obscurité n'est pas telle « que ce soit être sans raison que de croire... Il y a de l'évidence et de l'obscurité pour éclairer les uns et obscurcir les autres, mais l'évidence est telle, qu'elle surpasse ou égale pour le moins l'évidence du contraire, de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre; et ainsi, ce ne peut être que la concupiscence ou la malice du cœur et, par ce moyen, il y a assez d'évidence pour condamner et non assez pour convaincre : afin qu'il paraisse qu'en ceux qui la suivent, c'est la grâce et non la raison qui fait suivre, et qu'en ceux qui la fuient, c'est la concupiscence et non la raison qui fait fuir. » Fr. 564. Regardez Jésus-Christ. C'est vraiment dans un clair-obscur du même genre qu'il se présente. Il est comme son Père et pour les mêmes raisons, *Deus absconditus.* « Dans son avènement de douceur... voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière pour ceux qui ne désirent que de voir et assez d'obscurité pour ceux qui ont une disposition contraire. » Fr. 430.

Ainsi, d'une part, il n'y a pas à blâmer les chrétiens de ne pouvoir rendre compte de leur foi, cf. fr. 233; cette obscurité même est preuve qu'elle vient de haut : « Reconnaissez la vérité de la religion dans l'obscurité même de la religion. » Fr. 565. D'autre part, « il y a des marques sensibles dans l'Église » de la divinité de Jésus-Christ; ces marques ou preuves ne sont pas d'une évidence contraignante « aux plus aveugles », fr. 430; cette évidence n'apparaît qu'aux âmes « qui cherchent de tout leur cœur ». Tout dépend donc d'un certain état moral. Est aveugle qui veut l'être; est éclairé qui veut l'être. Vue capitale : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si l'on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns et éclairer les autres. » Fr. 566. Jésus-Christ a dit cela nettement, fr. 756, et agi dans ce sens. *Ibid.*

3. *Exposé des preuves directes et positives.* — Cet exposé est la partie la moins poussée de l'*Apologie.* Elle vaut cependant d'être étudiée. « Il y a là quelques-uns de ces traits *déterminants,* quelques-uns de ces éclairs qui sortent du centre de la nue et qui suppriment les intervalles obscurs. » Sainte-Beuve, *loc. cit.,* p. 446.

a) Pascal et la véracité des Écritures. — Plusieurs preuves sont tirées de l'Écriture. Mais Pascal n'a pas « les exigences d'une science exégétique qui ne faisait alors que de naître ». Dedieu, *loc. cit.,* p. 485. Comme tout croyant, il tient l'Écriture pour authentique, inspirée, et il accepte l'interprétation traditionnelle qu'acceptent les disciples de saint Augustin.

L'authenticité de l'Ancien Testament lui paraît d'ailleurs garantie par le peuple juif et sa merveilleuse continuité : « Toute histoire qui n'est pas contemporaine est suspecte », fr. 628; or, « on ne peut douter *ici* que le livre soit aussi ancien que le peuple ». *Ibid.* Et ce peuple qui a échappé à toutes les transformations qu'apportent le temps et la vicissitude des choses, fr. 629, « a porté avec amour et fidélité partout » ce livre qui, plus d'une fois, le condamne. Fr. 631. La Bible, il est vrai, raconte la création, le déluge, tous les événements antérieurs à Moïse. Mais « c'est moins la longueur des années que la multitude des générations qui rendent les choses obscures; la vérité ne s'altère que par les changements des hommes. » Fr. 624. Or, entre Moïse et ces faits, il y a peu de générations. « C'est par ce moyen que Moïse met les deux choses les plus mémorables qui se soient jamais imaginées, la création et le déluge, si proches qu'on y touche. » *Ibid.*

Quant aux Évangiles, « les hérétiques, au commencement de l'Église, servent à prouver les canoniques ». Fr. 569. Que l'on n'objecte pas « la divergence apparente des Évangiles », fr. 755 : « Plusieurs évangélistes pour la confirmation de la vérité : leur dissemblance utile. » Fr. 654. Enfin rien que leur manière de s'exprimer prouve « leur origine divine ». Fr. 798 et 797.

b) Témoignage qu'apporte à Jésus-Christ ce fait que l'Ancien et le Nouveau Testament concordent en lui. — « Le vieux Testament est un chiffre », fr. 691, et « le chiffre a deux sens », fr. 678 : un sens littéral, charnel, figuratif, qui aboutit « à des contrariétés », fr. 685, et un sens spirituel, où s'accordent toutes les contrariétés, caché, et dont le charnel est figuratif. Fr. 678. Dans l'Ancien Testament, les Juifs n'ont vu que le charnel. Mais il a un sens spirituel qui concerne le Messie. Or, ce sens spirituel concorde avec tout ce que le Nouveau Testament nous montre réalisé en Jésus-Christ et par lui. « La religion des Juifs a été formée sur la ressemblance à la vérité du Messie et la vérité du Messie a été reconnue par la religion des Juifs qui en était la figure... La figure a été faite sur la vérité et la vérité a été reconnue sur la figure. » Fr. 673. Une telle concordance est évidemment œuvre surnaturelle et prouve la divinité de Jésus-Christ.

Que les choses temporelles puissent figurer les spirituelles, cela ressort de ce que la nature est une image de la grâce et les miracles visibles une image « des invisibles ». Fr. 675. Que l'Ancien Testament soit figuratif et figuratif du Messie, s'il ne faut pas y « prendre tout spirituellement », excès à éviter autant que d'y « prendre tout littéralement », du moins « dès qu'on a ouvert ce secret, il est impossible de ne pas le voir ». Fr. 680. « Voici les preuves : 1° Preuve par l'Écriture elle-même; 2° par les rabbins : Moïse Maymon dit qu'elle a deux faces et que les prophètes n'ont prophétisé que de Jésus-Christ; 3° par la cabale; 4° par l'interprétation mystique que les rabbins mêmes donnent à l'Écriture; 5° par les principes des rabbins, qu'il y a deux sens, qu'il y a deux avènements, glorieux ou abject, du Messie; 6° par la clé que Jésus-Christ et les apôtres nous en donnent. » Fr. 642.

Pascal n'insiste guère que sur la preuve « par l'Écriture même ». « Tout auteur, dit-il, a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou bien il n'a

pas de sens du tout ». Fr. 684, cf. 691. Il faut donc trouver ce sens où tout s'accorde. Dans le Coran, il y a des passages clairs et d'autres obscurs; mais les clairs étant « ridicules », on ne saurait chercher « un sens mystérieux aux obscurs ». Fr. 598. « On ne peut pas dire cela de l'Écriture et des prophètes : ils avaient assurément trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés. » Fr. 684. Ce sens n'est pas, évidemment, le charnel, celui des Juifs, puisqu'il laisse subsister toutes les contrariétés, mais le spirituel qui concerne Jésus-Christ, « en qui toutes les contradictions sont accordées ». *Ibid.* Et Pascal le prouve par de multiples exemples. En somme, « l'unique objet de l'Écriture *étant* la charité, tout ce qui ne va pas à la charité est figure... car, puisqu'il n'y a qu'un but, tout ce qui n'y va point en mots propres est figuré. » Fr. 670.

« Chez les Juifs, la vérité n'était ainsi que figurée; dans le ciel, elle est découverte. Dans l'Église elle est couverte et reconnue par le rapport à la figure. » Fr. 673. Sur ce terrain donc comme sur tous, la vérité religieuse se présente avec un mélange d'obscurité et de clarté. « Le Testament est *ainsi* fait pour aveugler les uns et éclairer les autres. » Fr. 675. Son vrai sens demeure caché aux charnels, tels les Juifs, cf. fr. 662, qui ne pensent qu'à satisfaire la concupiscence; elle se découvre à ceux qui cherchent Dieu de toute leur âme. Cf. fr. 675.

c) Cette concordance se manifeste surtout dans les prophéties et leur réalisation en Jésus-Christ. — « Pour prouver tout d un coup les deux Testaments, il ne faut que voir si les prophéties de l'un se sont accomplies dans l'autre. » Fr. 642. Ainsi « la plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties ». Fr. 706. Vraiment « l'événement qui les a remplies est un miracle ». *Ibid.* Et, Pascal le fait remarquer : Si toutes les prophéties avaient été l'œuvre d'un seul homme et « que Jésus-Christ fût venu conformément à ces prophéties, ce serait une force divine. Mais il y a bien plus ici; c'est une suite d'hommes durant quatre mille ans qui, constamment et sans variation, viennent l'un ensuite de l'autre, prédire le même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce et qui subsiste durant quatre mille années pour rendre en corps témoignage des assurances qu'ils en ont... : ceci est autrement considérable. » Fr. 710. Aussi est-ce la preuve « à quoi Dieu a le plus pourvu », car le miracle de leur réalisation est « un miracle subsistant depuis la naissance de l'Église jusqu'à la fin; il a suscité des prophètes durant seize cents ans, et, pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties avec tous les Juifs qui les portaient dans tous les lieux du monde. Voilà quelle a été la préparation à la naissance de Jésus-Christ » et à la diffusion universelle de l'Évangile. Fr. 706.

Comme tout l'Ancien Testament, elles peuvent s'entendre au sens littéral, ainsi qu'ont fait les Juifs en escomptant « un Messie charnel », ainsi que font encore les mauvais chrétiens selon lesquels « Jésus-Christ est venu nous dispenser d'aimer Dieu ». Fr. 607; cf. *10e Provinciale.* Mais les prophètes ont-ils entendu « par les biens temporels d'autres biens? » Toute autre solution serait : 1° « indigne de Dieu »; 2° contraire aux dires mêmes des prophètes : « Leurs discours expriment très clairement la promesse des biens temporels »; ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs et que leur sens ne sera pas entendu. Donc « ils entendent autre chose »; cf. 678 : « Quand on surprend une lettre importante où l'on trouve un sens clair et où il est dit néanmoins que le sens en est voilé, en sorte que l'on verra cette lettre sans la voir et qu'on l'entendra sans l'entendre, que doit-on penser sinon que c'est un chiffre à double sens? » 3° Si on les prend en bloc au sens littéral, on aboutit ici et là à des « contradictions manifestes et grossières quelquefois », même on rencontre de ces contradictions « dans un même chapitre ». Fr. 659.

Au sens spirituel les prophéties, prises dans leur ensemble, se réalisent en Jésus-Christ avec une admirable unité. Elles annoncent, pour un moment donné, précis, non réparti sur une longue suite de siècles, un ordre de choses nouveau qu'elles attribuent à un Messie. Fr. 708, 724, 729. Or, à l'époque fixée, « en la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple », fr. 724, se réalise, dans la génération qui a vu l'ancien ordre de choses, le nouveau tel qu'il fut prédit : « Les païens adorent Dieu et mènent une vie angélique; les filles consacrent à Dieu leur virginité; la foule des païens adore *un* Dieu unique. » *Ibid.* Et cette transformation visible « après Jésus-Christ » se rattache à lui comme à sa cause : « Il est venu enfin Jésus-Christ dire : Me voici, et voici le temps. Ce que les prophètes ont dit devoir advenir..., mes apôtres le vont faire ». Fr. 770. Et, en effet, « tous les peuples étaient dans la concupiscence; toute la terre fut ardente de charité. D'où vient cette force? C'est que le Messie est arrivé? » Fr. 772. « Si je n'avais ouï parler en aucune sorte du Messie, néanmoins, après les prédictions si admirables de l'ordre du monde que je vois accomplies, je vois que cela est divin. Et si je savais que ces mêmes livres prédisent un Messie, je m'assurerais qu'il serait venu. Et voyant qu'ils mettent son temps avant la destruction du deuxième temple, je dirais qu'il serait venu. » Fr. 734. Et le Messie, c'est Jésus-Christ : « Il fallait que toutes ces marques arrivassent en même temps, et tout cela est arrivé sans difficulté; et qu'alors il arrivât le Messie, et Jésus-Christ est arrivé alors qui s'est dit le Messie et tout cela est encore sans difficulté. » Fr. 738. Donc, « *Preuve.* Prophéties avec l'accomplissement : ce qui a précédé et ce qui a suivi Jésus-Christ. » Fr. 705.

Prises dans le détail les prophéties rendent le même témoignage à Jésus-Christ : dans ses œuvres, cf. fr. 714, où Pascal énumère les prophéties, mais ne prend guère le temps de mettre en face la réalisation, — dans sa mort : « Les Juifs en le tuant pour ne le point recevoir comme Messie lui ont donné la dernière marque de Messie. » Fr. 761. Pascal insiste sur la prédiction du moment. Celle-là est claire : l'obscurité des prophéties porte « sur la manière du Messie », non sur le temps. « Le temps a été prédit clairement et la manière en figures. » Fr. 758 : « Le temps prédit par l'état du peuple juif, par l'état du peuple païen, par le nombre des années. » Fr. 708; cf. 724. Et il cite au complet les prophéties de Daniel, en particulier celle des soixante-dix semaines. Fr. 722. Le P. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue biblique*, 1906, p. 533 sq., au nom de la critique moderne, déclare « douteuse et même improbable » l'interprétation pascalienne de ces prophéties. « La critique moderne, dit-il même, répugne à regarder la fixation précise du temps comme un élément de la prophétie divine. En fait, une détermination exacte ne se trouve pas dans l'Ancien Testament par rapport au Messie. » Évidemment, Pascal — car Richard Simon et Jean Leclerc n'ont encore rien publié — ignore les exigences de la critique et s'en tient à l'interprétation traditionnelle. Mais, comme il a écrit : « Les septante semaines de Daniel sont équivoques pour le terme du commencement et pour le terme de la fin. Mais toute cette différence ne va qu'à deux cents ans, » fr. 723, l'on a pu dire : « Pascal ne tenait pas tant que cela à la réalisation mathématique des semaines de Daniel, il ne prenait pas l'avènement du quatrième empire ou la suppression de la royauté juive absolument au sens littéral. Il y voyait surtout marqué un *novus ordo rerum.*

Au dernier empire païen allait succéder l'empire du Christ. Et cela était prédit, et cela s'est réalisé. » E. Tauzin, *Les notes de Pascal sur les prophéties messianiques*, dans *Revue apologétique*, 1er octobre 1924, p. 35; cf. Jolivet, *ibid.*, 15 juillet et 1er août 1923, *Pascal et l'argument prophétique*.

Cette concordance entre les prophéties et la vie de Jésus-Christ n'est pas l'effet du hasard. Un plan divin s'affirme par là. Certaines supposent de telles coïncidences qu'il faut nécessairement une intervention et une volonté supérieure aux choses : « Il faut être hardi pour prédire une même chose en tant de manières : il fallait que les quatre monarchies, idolâtres ou païennes, la fin du règne de Juda, et les soixante-dix semaines arrivassent en même temps, et le tout avant que le deuxième temple fût détruit. » Fr. 709. Visiblement aussi elles sont faites et conservées dans une intention précise : donner foi au Messie. « Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes et qu'elles fussent portées par des gens non suspects. Dieu a *donc* choisi ce peuple charnel auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie » comme libérateur. Mais ce peuple l'a compris « comme libérateur et dispensateur des biens charnels ». Aussi « il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes et a porté à la vue de tout le monde ses livres qui prédisent le Messie ». Il n'a pas reconnu ce Messie en Jésus-Christ. Mais, depuis que les Juifs ont mis Jésus-Christ à mort, ils n'ont pas cessé de « porter incorrompus leurs lois et leurs prophètes » et d'être ainsi pour le Messie « les témoins les moins suspects ». Fr. 571. Enfin « les prophéties *furent* mêlées de choses particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit ». Fr. 712.

Que « ceux qui ont peine à croire n'en cherchent pas un sujet en ce que les Juifs ne croient pas ». Fr. 745. Ils disent en effet : « Si cela est si clairement prédit aux Juifs, comment ne l'ont-ils pas cru? ou comment n'ont-ils pas été exterminés de résister à une chose si claire? » Fr. 749. Mais, « cela a été prédit qu'ils ne croiraient pas à une chose si claire et qu'ils ne seraient point exterminés ». *Ibid.*, cf. fr. 735. Puis, « si les Juifs eussent été tous convertis par Jésus-Christ, nous n'aurions plus que des témoins suspects. Et s'ils avaient été exterminés, nous n'en n'aurions point du tout. » Fr. 750. « C'est leur refus même qui est le fondement de notre croyance. Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites et grands ennemis de l'accomplissement. » Fr. 745. Enfin, puisque les prophéties sont à la fois claires et obscures, comme toute l'Écriture, en elles se manifeste le même dessein divin : « Dieu, pour rendre le Messie connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants, l'a fait prédire en cette sorte. » Fr. 758. Et en face d'elles, comme en face de tout l'enseignement divin, se retrouvent les deux éternelles catégories d'âmes, les charnelles et les spirituelles. Les Juifs furent des charnels, « non pas tous », cependant. Il se passa pour eux ce qui se voit aujourd'hui : « Les saints reçoivent Jésus-Christ, non les charnels. » Fr. 760. Et tant s'en faut que cette attitude des Juifs « soit contre sa gloire : en le tuant..., ils lui ont donné la dernière marque du Messie. » Fr. 760 et 761.

Ces faits, d'autre part, disent pourquoi le Messie a été prédit obscurément quant à la manière, clairement quant au temps : « Si la manière eût été prédite clairement, il n'y eût point eu d'obscurité, même pour les méchants. Si le temps eût été prédit obscurément, il y eût eu obscurité même pour les bons. Mais le temps a été prédit clairement et la manière en figure. Par ce moyen, les méchants, prenant les biens promis pour matériels, s'égarent malgré le temps prédit clairement et les bons ne s'égarent pas. » C'est que « l'intelligence des biens promis dépend du cœur qui appelle bien ce qu'il aime » et non « l'intelligence du temps ». Fr. 758, cf. 675. Sur toutes ces questions : Lhermet, *op. cit.*, livre III.

d) Les miracles prouvent la divinité de Jésus-Christ. — Si Malebranche dit à Dieu : « Vous êtes bien plus admirable par les lois générales que par les volontés particulières » d'où naît le miracle, *Méditations*, Cologne, 1683, t. VII, § 22, p. 137. Pascal attachait au miracle non seulement l'importance qu'y attache l'apologétique traditionnelle, mais, à la suite du miracle de la Sainte Épine, la valeur d'une glorification de Port-Royal et de la famille Pascal. « Comme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve pas de plus reconnaissante. » Fr. 856. « Si le Pascal des *Provinciales* passa, sans plus tarder, au Pascal des *Pensées*, ce fut à l'occasion de cette affaire... Le livre des *Pensées*, dans son inspiration première, se greffa en plein sur le miracle de la Sainte Épine. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 184-185. « D'autre part, M. de Saci, dit Fontaine, cité par Sainte-Beuve, *loc. cit.*, disait que, si l'on pouvait douter de la justification de Port-Royal par ce miracle et par les autres (qui en étaient la répétition), il n'y aurait point de vérité dans l'Église que l'on ne pût obscurcir...; que si ces miracles ne concluaient point, il n'y en aurait point dont on se pût servir contre l'esprit... opiniâtre. » Ainsi, conclut Sainte-Beuve, « pleine et entière assimilation du présent miracle avec ceux de l'*Évangile* » et Pascal partage « la pensée janséniste ».

Il ne traite pas, évidemment, la question du miracle à la façon d'un moderne qui discute les objections faites au miracle au nom de la raison, de la philosophie ou des sciences, par Spinoza, Bayle, Voltaire, Rousseau, Renan. Ainsi, il n'examine pas la question de la possibilité du miracle. Cette question, il ne se la pose pas : il a vu un miracle de ses yeux. Ici, comme ailleurs, il essaie de convaincre les *libertins;* mais ici, en plus, les jésuites qui refusent de croire au miracle de Port-Royal et d'y voir l'approbation divine des doctrines port-royalistes.

a. Comment Pascal définit le miracle. — Inspiré par Arnauld, cf. Havet, *Pensées*, t. II, p. 86, note sur le fragment 41, et guidé par Barcos, cf. *Œuvres*, t. XIV, p. 293-299, *Appendice à la section XIII, Questions sur les miracles, proposées par Pascal à l'abbé de Saint-Cyran*, Pascal définit le miracle « un effet qui excède la force des moyens qu'on y emploie », parce qu'alors l'effet ne peut se rapporter qu'à la cause première. Ainsi on n'appelle pas « miracles » les effets que produit le diable, « car cela n'excède pas la force naturelle du diable ». Fr. 804.

b. De la valeur probante du miracle. — « Toute la créance sur les miracles. » Fr. 805. Ils sont une des « trois marques de la religion » avec « la perpétuité et la bonne vie » et l'un des « deux fondements de la foi », l'autre étant « la grâce », « l'un intérieur, l'autre extérieur : tous deux surnaturels »; les miracles sont la figure de la grâce : « Ils prouvent le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps. » Fr. 851. Marques de la religion, « les miracles ont une telle force qu'il a fallu que Dieu ait averti qu'on n'y pense point contre lui, tout clair qu'il soit qu'il y a un Dieu, sans quoi ils eussent été capables de troubler. » Fr. 850. « Si vous ne croyez en moi, disait Jésus-Christ aux Juifs, croyez au moins aux miracles. » Fr. 839, cf. 809 et 811. « Je ne serais pas chrétien, sans les miracles, dit saint Augustin. » Fr. 812.

Du *miracle et de la prophétie*, Pascal semble faire en même temps la raison de croire décisive; il ne se contredit pas cependant. En effet, non seulement il

déclare « l'événement qui a rempli les prophéties » un miracle « subsistant depuis la naissance de l'Église jusqu'à la fin », fr. 706, connu par tout l'univers et par conséquent le plus grand de tous les miracles, mais, pour lui, miracles et prophéties sont destinés à convaincre des générations différentes.

« Jésus-Christ a vérifié qu'il était le Messie, jamais en vérifiant sa doctrine sur l'Écriture et les prophéties, mais toujours par les miracles. » Fr. 808. « On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ sans les miracles. » Fr. 811. C'est que « on n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées ». Fr. 698. Avant, elles sont « équivoques ». Fr. 830. Il y eut donc un temps où les prophéties ne pouvaient produire leur effet de preuves. « Les prophéties ne pouvaient pas prouver Jésus-Christ pendant sa vie. » Fr. 829. Les miracles proprement dits, guérisons, résurrections, au contraire, qui, une fois accomplis, n'ont plus que la force de témoignage de faits historiques, frappent vivement ceux qui les voient. Tandis que les prophètes sont obscurs, ils sont ainsi les vrais fondements de la croyance. « Jésus-Christ a fait des miracles et les apôtres ensuite et les premiers saints en grand nombre : parce que les prophéties n'étant pas encore accomplies et s'accomplissant par eux, rien ne témoignait que les miracles. » Fr. 838.

Il ne faut pas conclure de là, comme les jésuites en face du miracle de la Sainte Épine, que « les miracles ne sont plus nécessaires, à cause qu'on en a déjà ». Fr. 832. Si « maintenant il n'en faut plus contre les Juifs, car les prophéties accomplies sont un miracle subsistant », fr. 838, comme « l'Église a trois sortes d'ennemis », c'est-à-dire, « avec les Juifs qui n'ont jamais été de son corps, les hérétiques qui s'en sont retirés et les mauvais chrétiens qui la déchirent au-dedans », fr. 840; il continue à être utile qu'il y ait des miracles. « *Les miracles discernent aux choses douteuses* », autrefois c'était « entre les peuples juif et païen, juif et chrétien »; aujourd'hui c'est « entre catholique, hérétique, calomniés et calomniateurs ». Fr. 841. Pensant donc au miracle de la Sainte Épine, il dit : « Quand on n'écoute plus la tradition, quand on ne propose plus que le pape, quand on l'a surpris et qu'ainsi ayant exclu la vraie source de la vérité qui est la tradition et ayant prévenu le pape qui en est le dépositaire, la vérité n'a plus la liberté de paraître, alors, les hommes ne parlant plus de la vérité, la vérité doit parler elle-même aux hommes. » Elle le fait par le miracle, comme cela arriva « sous Dioclétien et sous Arius », quand le pape Libère condamna saint Athanase. Fr. 832. Or, aujourd'hui, « ces filles (les religieuses de Port-Royal) étonnées de ce qu'on dit qu'elles sont dans la voie de perdition, que leurs confesseurs les mènent à Genève, elles savent que cela est faux; elles s'offrent à Dieu en cet état. Qu'arrive-t-il? » Le miracle de la Sainte Épine a discerné la doctrine : « Ce lieu qu'on dit être le temple du diable, Dieu en fait son temple. On dit qu'il faut en ôter les enfants, Dieu les y guérit... Il faudrait avoir perdu le sens pour en conclure qu'elles sont dans la voie de perdition. » Fr. 841, cf. fr. 844.

c. Comment discerner le miracle? — Non pas reconnaître dans la trame des phénomènes ceux *quoad substantiam*, ou *quoad modum*, comme s'exprime Barcos, *Appendice à la section XIII*, question I, *loc. cit.*, p. 294, qui sont l'œuvre immédiate de la *Cause première*, — Pascal ne se pose pas cette question, — mais discerner les vrais des faux, car il y a de « faux miracles », fr. 803 : les fausses religions, les siècles païens offrent en grand nombre « de faux miracles, de fausses révélations, des sortilèges, etc. » fr. 818; « incrédules les plus crédules : ils croient les miracles de Vespasien ». Fr. 816. Raisonner comme eux serait une erreur : il y a de faux miracles, donc il n'y en a pas de vrais. Si l'on a foi aux charlatans qui vantent de faux remèdes, c'est que « quantités de remèdes se sont trouvés véritables. Ce qui fait que l'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais. » Les faux miracles sont de même la preuve qu'il y en a de vrais. Fr. 817, cf. fr. 818.

A quelle « marque » dès lors reconnaître les vrais? Ils ont des marques visibles, « autrement ils seraient inutiles ». Fr. 803. Or, ils sont « au contraire fondement ». *Ibid.*, cf. fr. 826. Cette marque c'est la doctrine : « La doctrine discerne le miracle. » Fr. 803. En d'autres termes, il ne peut y avoir de miracles en faveur d'une doctrine erronée : « Les hommes doivent à Dieu de recevoir la religion qu'il leur envoie. Dieu doit aux hommes de ne pas les induire en erreur. » Fr. 843, cf. fr. 820. Or « il n'est pas possible de croire raisonnablement contre les miracles ». Fr. 815. Jamais Dieu donc ne fera un miracle « pour confirmer une erreur ». Moïse donnait aux Juifs une règle du même ordre : « Si une prophétie se réalise, mais qu'elle conduise à l'idolâtrie, c'est qu'elle n'est pas de Dieu », Deut., XIII, 3. Jésus-Christ également : « Il n'y a personne qui, ayant fait un miracle en mon nom, puisse parler mal de moi. » Marc., IX, 38. Fr. 839. « Dans le Vieux Testament *donc*, quand on vous détournera de Dieu. Dans le Nouveau, quand on vous détournera de Jésus-Christ. Voilà les exclusions des miracles marquées. » Fr. 835. Aujourd'hui à Dieu et à Jésus-Christ s'ajoute l'Église. En face d'un phénomène qui a l'apparence du miracle, « il faut ou se soumettre, ou avoir d'étranges marques du contraire. Il faut voir s'il nie Dieu, ou Jésus-Christ, ou l'Église. » Fr. 835.

En conséquence, « quand on voit les miracles et la doctrine non suspecte tout ensemble d'un même côté », en d'autres termes, quand un miracle se produit en faveur d'une doctrine qu'accepte comme divine l'Église entière, « il n'y a pas de difficultés ». Ce signe est bien de Dieu qui confirme ainsi sa parole. Fr. 843. Quand, « dans l'Église », l'erreur est en « dispute » et que le miracle a lieu, « il discerne ». Fr. 851. Produit dans l'Église et pour l'Église, il vient de Dieu : « *Ubi est Deus tuus?* Les miracles le montrent. » Fr. 846. Produit « dans une dispute publique où les deux partis se disent à Dieu, à Jésus-Christ, à l'Église », il tranche le débat, on l'a vu plus haut. Et, en semblable cas. « jamais les miracles ne sont du côté des faux chrétiens ». Fr. 843. L'hérésie et le schisme ne peuvent se réclamer de signes divers où Dieu autoriserait par le miracle une doctrine qui détourne de Jésus-Christ et de l'Église. « Si, dans la même Église, il arrivait miracle du côté des errants, on serait induit à erreur. » Fr. 846. Les hérétiques le savent si bien, qu'ils ont « toujours combattu par tous les moyens nos trois marques qu'ils n'ont point », fr. 845, et dont est le miracle. Fr. 844. « Inutiles », d'ailleurs, seraient des miracles en leur faveur. Il y aurait « miracles contre miracles », mais il y a des choses acquises, ainsi l'autorité de l'Église. Que compteraient des miracles en faveur de l'hérésie, en face des condamnations de l'Église, « autorisée », elle, par tant de signes divins, qui lui ont valu « la créance » avant toute autre doctrine, et qui sont « premiers et plus grands » que tous autres. Fr. 841. « Un miracle parmi les schismatiques n'est pas tant à craindre, car le schisme, qui est plus visible que le miracle, marque visiblement leur erreur. » Fr. 851, cf. fr. 846. L'Antechrist « fera des miracles » contre Jésus-Christ et Jésus-Christ les a prédits. Fr. 846. Oui, mais ces signes, justement parce qu'ils seront contre Jésus-Christ, et qu'ils ont été prédits par lui, « ces miracles », selon le mot de saint Paul, ne seront que « des signes de mensonge » et « ne peuvent induire à erreur ». Fr. 845, 826 et 842 — Enfin, « quand on

voit les miracles et la doctrine suspects d'un même côté », ce fut le cas de Jésus-Christ, « alors il faut voir quel est le plus clair ». Fr. 843. Jésus-Christ était suspect, *ibid.*; mais « ses miracles étaient convaincants ». Fr. 829.

« Les miracles discernent la doctrine et la doctrine discerne les miracles. » *N'y a-t-il pas là une contradiction?* Pascal ébauche l'objection immédiatement : « Si la doctrine règle les miracles, les miracles sont inutiles pour la doctrine. Si les miracles... » Fr. 803. Évidemment, il y a cercle vicieux à dire comme les ennemis de Port-Royal : « Qu'avez-vous pour vous faire plutôt croire que les autres?... Si vous aviez des miracles, bien. » Puis, quand sont venus les miracles : « Les miracles ne suffisent pas sans la doctrine », fr. 843, ou, comme le disait le *Rabal-joye*, p. 6 : « C'est blasphémer de dire que Dieu fera des miracles pour autoriser des erreurs condamnées par l'Église. » Ces gens-là, dit Pascal, « blasphèment tour à tour la doctrine et les miracles ». *Ibid.* En vérité, « les miracles sont pour la doctrine et non pas la doctrine pour les miracles », fr. 843, en d'autres termes : Si chaque miracle confirme la doctrine, la question de doctrine n'intervient pas en chaque miracle. Puis il ajoute : « Règle. Il faut juger de la doctrine par les miracles; il faut juger des miracles par la doctrine. Tout cela est vrai, mais ne se contredit pas: il faut distinguer les temps. » *Ibid.* « Autre règle durant Moïse, autre règle à présent ». Un miracle n'est pas un fait isolé. Il s'insère dans la trame des faits surnaturels, et il trouve des choses acquises, comme il a été dit. Au temps de Jésus-Christ, dont la doctrine était suspecte aux Juifs, « le miracle discernait la doctrine ». Aujourd'hui, il discerne encore les choses douteuses dans l'Église même. Mais, en face de doctrines nettement impies ou hérétiques, l'autorité de l'Église étant acquise et les prophéties accomplies étant un miracle subsistant, les miracles proprement dits n'ont plus le même rôle et c'est la doctrine qui discerne entre les faits dont on veut faire des signes divins.

Mais, étant donnés les miracles dans l'Église, *comment tous ne sont-ils pas croyants?* « Si j'avais vu un miracle, disent-ils, je me convertirais. » Fr. 470. Erreur. Il ne s'agit pas seulement de constater un fait, ou même de l'interpréter; il s'agit d'y sentir Dieu. Or, Dieu ne se révèle qu'à ceux qui le cherchent humblement. On peut arriver à la foi sans avoir vu de miracles, comme sans connaître les autres preuves de la religion, fr. 287; en revanche, de vrais miracles peuvent laisser leurs témoins indifférents. Il en est, en effet, du miracle comme « des prophéties et des preuves de notre religion »; il y a en eux « de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres ». Fr. 564. On est ici dans l'ordre de la charité. On voit le fait; on peut l'interpréter justement et conclure à Dieu; celui-là seul y sent Dieu qui a la charité. « Ce qui fait qu'on ne croit pas les miracles, c'est le manque de charité. » Fr. 826. Et, conformément à l'économie du salut telle qu'il la conçoit, pensant peut-être à ces Juifs qui « n'auraient pas péché, en ne croyant pas Jésus-Christ, sans les miracles », Pascal écrit : « Les miracles ne servent pas à convertir, mais à condamner. » Fr. 825.

e) La perpétuité de la religion, des origines à nos jours, prouve sa divinité. — Le christianisme se présente comme une religion, non pas née au cours des siècles, mais contemporaine de l'homme, et qui s'est maintenue dans sa pureté malgré tous les obstacles. Bossuet dira au Grand-Dauphin : « C'est la même religion dès l'origine du monde. Que si l'antiquité de la religion lui donne tant d'autorité, sa suite continuée sans interruption et sans altération, durant tant de siècles et malgré tant d'obstacles survenus, fait voir manifestement que la main de Dieu la soutient. » *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, *La suite de la religion*, c. I. Pascal « ouvrant, selon le mot de Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 447, des perspectives que Bossuet parcourra et remplira », avait avant lui signalé le même fait et en avait conclu à l'intervention divine : « Cette religion qui consiste à croire que l'homme est déchu d'un état de gloire et de communication avec Dieu, en un état de tristesse, de pénitence et d'éloignement de Dieu, mais qu'après cette vie nous serons rétablis par un Messie qui devait venir, a toujours été sur la terre. Toutes choses ont passé et celle-là a subsisté pour laquelle sont toutes choses. » Fr. 613, cf. fr. 737. « Que cette religion se soit toujours maintenue et inflexible, cela est divin. » Fr. 614. Or, et Pascal insiste sur cette idée, cette religion est de plus « la seule contre la nature, contre le sens commun, contre les plaisirs », fr. 605 et 604, et elle a subsisté au milieu d'un monde entraîné dans « l'idolâtrie » et « en mille sectes » philosophiques. Fr. 613 et 618.

Ce qui fait principalement l'unité de cette religion à travers les siècles, c'est la croyance à un Messie. « Depuis le commencement du monde, l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption. Des hommes ont dit que Dieu leur avait révélé qu'il devait naître un rédempteur qui sauverait son peuple...; Moïse et les prophètes sont venus ensuite déclarer le temps et la manière de sa venue, ils ont dit que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie, mais que *celle-ci* durerait éternellement; enfin est venu Jésus-Christ dans toutes circonstances prédites. Cela est admirable. » Fr. 617.

f) Et la conduite du monde et l'évolution des empires en fonction de la religion. Le christianisme explique l'histoire et lui donne un sens. — Cela est non moins admirable. Pascal ne fait qu'indiquer la chose : « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus, Alexandre et les Romains, Pompée et Hérode agir sans le savoir pour le triomphe de l'Évangile. » Fr. 701. « C'était tout un programme », dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, pensant à la IIIe partie, *Les empires*, du *Discours sur l'histoire universelle*, « que le génie impétueux de Bossuet dut à l'instant embrasser, comme l'œil d'aigle du grand Condé parcourait l'étendue des batailles ».

g) Le peuple juif, Moïse et l'Écriture, preuves vivantes de la divinité de Jésus-Christ et de son Église. — Jésus-Christ, le Messie venu, partage en deux l'histoire du monde, et « la religion chrétienne est fondée sur une religion précédente », fr. 619, dont la venue du Messie était l'âme et la raison d'être. Fr. 618. Cette religion est celle d'un peuple « qui attire l'attention par quantité de choses admirables et singulières ». Fr. 620; cf. Filleau, *Discours sur les Pensées*, t. XII, p. CCVII. « Visiblement ce peuple est fait exprès pour servir de témoin au Messie. » Fr. 641. Il est ainsi « un des fondements de cette religion chrétienne qui sont indubitables et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit ». Fr. 619. C'est là un fait devant lequel il faut bien s'arrêter, — celui de ce peuple sans importance politique, mais d'une telle importance religieuse, — et un fait qui a tous les caractères du divin.

Ses caractères, en effet, et son histoire sont choses « merveilleuses et uniques ». Filleau, *loc. cit.* « Sorti d'un seul homme et composé de frères » à l'origine, « au lieu que tous les autres sont formés de l'assemblage d'une infinité de familles », fr. 620, ce peuple a composé « un État puissant d'une seule famille; cela est unique ». *Ibid.* « Ce peuple est le plus ancien qui soit, et ses histoires précèdent de plusieurs siècles les plus anciennes que nous en ayons », *ibid.*, et fr. 619, si bien que, « si Dieu s'est de tout temps révélé aux

hommes. c'est à ceux-ci qu'il faut recourir pour en avoir la tradition ». Fr. 620. « La loi par laquelle ce peuple est gouverné est tout ensemble la plus ancienne loi du monde, la plus parfaite et la seule qui ait toujours été gardée sans interruption dans un État. » Fr. 620, cf. fr. 619. « Sa religion *apparaît* toute divine dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa conduite, dans sa doctrine, dans ses effets. » Fr. 737.

Ce peuple, au milieu de « cette inconstante et bizarre variété de mœurs et de créances dans les divers temps », fr. 619, « a subsisté tel, avec ses caractères essentiels », jusqu'à nos jours, contrairement à « l'ordre naturel » et « malgré les tentatives de tant de puissants rois ». C'est qu'il avait à remplir une mission divine.

Cette mission il l'a toujours revendiquée : « Ceci est effectif. Pendant que tous les philosophes se séparent en différentes sectes, il se trouve en un coin du monde des gens qui sont les plus anciens du monde, déclarent que tout le monde est dans l'erreur, qu'ils sont les seuls du monde auxquels Dieu a révélé ses mystères, que tous les hommes sont corrompus et dans la disgrâce de Dieu, mais qu'il viendra un libérateur, qu'ils sont au monde pour l'annoncer, qu'ils sont formés exprès pour être les hérauts de ce grand événement. » Fr. 618 et 619. Et ce programme ils l'ont rempli et le remplissent encore.

Partout ils ont porté avec eux « avec amour et fidélité », fr. 631, le livre qui explique les énigmes du monde et de l'homme. C'est « le plus ancien livre du monde et le plus authentique ». Fr. 618, cf. fr. 619. Moïse en est l'auteur : « Sem, qui a vu Lamech qui a vu Adam, a vu aussi Jacob qui a vu ceux qui ont vu Moïse : donc le déluge et la création sont vrais. Cela conclut entre de certaines gens qui l'entendent bien. » Fr. 625. Et « durant 1 600 ans ils ont eu des gens qu'ils ont crus prophètes, qui ont prédit le temps et la manière », où l'on verrait vivre et mourir le Libérateur. C'est Moïse encore qui commence la série : « La tradition d'Adam était encore nouvelle en Noé et à Moïse », fr. 616; « 400 ans après, ils ont été épars partout, parce que Jésus-Christ devait être annoncé partout. » Fr. 618. Enfin « Jésus-Christ est venu en la manière et au temps prédits ». *Ibid.* Les Juifs l'ont crucifié, mais ils n'ont pas cessé de subsister en leurs traits essentiels et de lui rendre témoignage : « C'est une chose étonnante et digne d'une étrange attention de voir ce peuple juif subsister depuis tant d'années et de le voir toujours misérable : étant nécessaire pour la preuve de Jésus-Christ et qu'il subsiste pour la prouver et qu'il soit misérable puisqu'ils l'ont crucifié : et quoiqu'il soit contraire et d'être misérable et de subsister, il subsiste néanmoins toujours, malgré sa misère. » Fr. 640; cf. Bossuet, *loc. cit.*, IIe partie, *La suite de la religion*, c. XXI : « J'ai travaillé à vous faire voir la suite des conseils de Dieu dans la perpétuité de son peuple; » cf. c. XXVII. Voir Mignot, *La Bible et les religions*, dans *Correspondant*, 25 décembre 1907, p. 1041 sq.

h) Le Christ de l'histoire a les traits de Dieu. — On ne connaît pas Jésus-Christ, on ne l'atteint par la foi que par la charité ou l'inspiration. Mais Pascal, s'adressant toujours à la seule raison, entend ici démontrer par l'histoire et par l'expérience des âmes que Jésus-Christ a tous les traits et l'action de Dieu. « Quel homme eut jamais plus d'éclat? Le peuple juif tout entier le prédit avant sa venue. Le peuple gentil l'adore après sa venue. Les deux peuples, gentil et juif, le regardent comme leur centre. » Fr. 792. Et en effet, parce qu'en lui toutes les prophéties et toutes les figures se sont réalisées, jusqu'à la façon de mourir, fr. 761, et qu'il se présente ainsi comme le Messie, il est vraiment le centre de la religion, commencée aux premiers jours et destinée à durer autant que l'humanité; et, comme la Providence a conduit l'humanité en fonction du Messie, il est vraiment le centre du monde.

Ses miracles font également de lui un être unique. « Si vous ne croyez en moi, croyez au moins aux miracles. Il les renvoie comme au plus fort. » Fr. 839. Mais, « quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il en faut au moins être charmé », fait dire à Pascal Filleau de La Chaise, t. XII, p. CCXXV. On lit, en effet, dans l'*Apologie :* « Jésus-Christ a dit les choses grandes si simplement qu'il semble qu'il ne les a pas pensées, et si nettement, néanmoins, qu'on voit bien ce qu'il en pensait. Cette clarté jointe à cette naïveté est admirable. » Fr. 797, cf. fr. 798 et Sainte-Beuve. *Nouveaux lundis*, t. III, *Les saints évangiles.* Et « qui a appris aux évangélistes les qualités d'une âme parfaitement héroïque pour la peindre si parfaitement en Jésus-Christ? » Fr. 800. « Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et que l'on sert sans désespoir. » Fr. 528.

Enfin, comme on l'a vu, c'est « par Jésus-Christ et en Jésus-Christ » que l'homme est éclairé sur les choses qui l'intéressent davantage, que « l'on prouve Dieu et que l'on enseigne la morale et la doctrine ». Fr. 547. Pour saisir la portée de son action il n'y a qu'à se souvenir des profondes transformations opérées dans le monde par son enseignement et son exemple, cf. fr. 724 et 772, et à mesurer *la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne.* Fr. 289.

Mais cette grandeur du Christ est de l'ordre de la charité. « Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort : dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection et dans le reste, on verra qu'il a bien tout « l'éclat de son ordre ». Mais, si « jamais homme n'a eu tant d'éclat, jamais homme n'a eu tant d'ignominie ». Fr. 792. Il a dédaigné les grandeurs des ordres de la chair et de l'esprit. Et « cela est encore une marque de sa vertu surhumaine » : « Tout cet éclat n'a servi qu'à nous, pour nous le rendre reconnaissable et il n'en a rien eu pour lui. » *Ibid.* Et cela a été également voulu par Dieu qui a rendu ainsi « le Messie connaissable aux bons et méconnaissable aux méchants », fr. 758, c'est-à-dire, à ceux dont le cœur est ainsi corrompu « qu'ils ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles ou les spirituelles. Que « *Josèphe, ni Tacite, ni les autres historiens n'aient pas parlé de lui,* tant s'en faut que cela fasse contre, cela fait pour ». Fr. 787. « Jésus-Christ dans une obscurité (selon ce que le monde appelle obscurité) telle que les historiens, n'écrivant que les importantes choses des États, l'ont à peine aperçu. » Fr. 786. Plus tard, « sa religion a fait grand bruit et ces gens-là ne l'ignorent pas, *mais* ils l'ont célé à dessein ou bien ils ont parlé et on l'a supprimé ou changé ». Fr. 787.

i) L'établissement de l'Église malgré ses impossibilités humaines. — « La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits. Les premiers s'arrêtent au seul établissement et cette religion est telle que son seul établissement est suffisant pour en prouver la vérité. Les autres vont jusqu'aux apôtres. » Fr. 285.

L'Église n'est pas une idée des apôtres réalisée grâce à la légende de Jésus-Christ ressuscité. « Les apôtres ont été trompés ou trompeurs; l'un et l'autre est difficile, car il n'est pas possible de prendre un homme pour être ressuscité... Si Jésus-Christ ne leur est apparu, qui les a fait agir? » Fr. 802. Car « l'hypothèse des apôtres fourbes est bien absurde. Qu'on la suive tout au long : qu'on s'imagine ces douze hommes assemblés après la mort de Jésus-Christ faisant le complot de dire qu'il est ressuscité. » Fr. 801. Qu'on

y prenne garde. « Ils s'attaquent par là à toutes les puissances », et ils sont des hommes, et « le cœur des hommes est étrangement penchant à la légèreté, au changement, aux promesses, aux biens ». Que l'un d'eux se soit laissé tenter ou, « qui plus est », qu'il ait été vaincu « par les prisons, par les tortures et par la mort, ils étaient perdus. Qu'on suive cela. » *Ibid.*

Ils réussissent malgré les obstacles les plus puissants, comme les prophètes l'avaient annoncé. « A cela s'opposent tous les hommes par l'opposition naturelle de la concupiscence, et tout ce qu'il y a de plus grand s'unit : les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples et sans force résistent à toutes ces puissances et se soumettent même ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. » Comment cela s'est-il fait? Mais « par la force qui l'avait prédit ». Fr. 783.

j) La sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne, ou l'action de Jésus-Christ sur les âmes. — « Le merveilleux chrétien est une âme chrétienne », a dit Faguet, *Le XIXe siècle*, Paris, 1890, *Chateaubriand*, p. 41. « La vraie vertu et la vraie religion sont choses dont la connaissance est inséparable », a dit Pascal. Fr. 442. « Il n'y a ni véritable vertu, ni droiture du cœur, sans l'amour de Jésus-Christ; il n'y a non plus ni hauteur d'intelligence, ni délicatesse de sentiment sans la connaissance de Jésus-Christ », lui fait dire Filleau, *loc. cit.*

Et, en effet, tandis que « les philosophes inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme, ou des mouvements de bassesse pure, et ce n'est pas l'état de l'homme », fr. 525, tandis que les religions font de même, Jésus-Christ « ordonne à l'homme de reconnaître qu'il est vil et même abominable et lui ordonne de vouloir être semblable à Dieu ». Fr. 537, cf. fr. 539. Sans Jésus-Christ, « il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice et de misère ». Fr. 546. Mais aucun commentaire ne vaut cet exposé que Pascal fait de ses propres sentiments : il a entendu Jésus-Christ lui dire : « Je te suis présent, par ma parole dans l'Écriture, par mon esprit dans l'Église et par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles. Je te suis plus un ami que tel ou tel, car ils ne souffriraient pas ce que j'ai souffert pour toi. » Pascal a répondu : « Seigneur, je vous donne tout. Je vois mon abîme d'orgueil, de curiosité, de concupiscence. » Fr. 553, *Le mystère de Jésus.* Et alors il peut dire : « J'aime la pauvreté, parce qu'il l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'assister les misérables. Je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font. J'essaie d'être juste, véritable, sincère et fidèle à tous les hommes; j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui doit les juger. Voilà quels sont mes sentiments et je bénis tous les jours mon Rédempteur qui les a mis en moi et qui, d'un homme plein de faiblesse, de misère, de concupiscence, d'orgueil et d'ambtion la fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due n'ayant de moi que la misère et l'erreur. » Fr. 550, cf. fr. 737 : Ainsi je tends les bras à mon Libérateur. »

k) La transcendance de la religion chrétienne par rapport aux autres religions. — Pascal n'a pas fait, à la façon contemporaine, une étude comparée des religions pour conclure à la transcendance de la chrétienne. Toutefois, il n'oublie pas de signaler en passant combien Jésus-Christ l'emporte, non seulement sur les philosophes païens qui parlent au nom de la raison, mais à tous égards sur les fondateurs de religion tels que Mahomet, et combien la religion chrétienne l'emporte sur les autres, religions égyptienne, gréco-romaine, mahométane, connues au XVIIe siècle, et religion de la Chine que les récits des voyageurs commencent à populariser et où déjà les incrédules puisent des arguments nouveaux.

Aucune conclusion à tirer contre la religion chrétienne de ce qu'elle n'est pas l'unique : « Au contraire, c'est ce qui fait voir qu'elle est la véritable. » Fr. 589. Et, en effet, au milieu « des foisons de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps », non seulement elle est la seule qui explique à l'homme l'énigme de sa nature et de sa destinée et qui lui indique et lui fournisse le remède à sa misère, mais les autres religions « n'ont, dit Pascal, ni la morale qui peut me plaire, ni les preuves qui peuvent m'arrêter et ainsi j'aurais refusé également et la religion de Mahomet, et celle de la Chine, et celle des anciens Romains, et celle des Égyptiens. » Fr. 619. « Dieu défie les autres religions de produire de telles marques. » Fr. 592.

Pascal n'insiste guère que sur Mahomet et sa religion. « *Différence entre Jésus-Christ et Mahomet :* Mahomet non prédit; Jésus-Christ prédit. Mahomet en tuant; Jésus-Christ en faisant tuer les siens. » Fr. 599. « Tout homme peut faire ce qu'a fait Mahomet, car il n'a point fait de miracles, il n'a point été prédit; nul homme ne peut faire ce qu'a fait Jésus-Christ. » Fr. 600. « Qui rend témoignage de Mahomet? Lui-même. Jésus-Christ veut que son témoignage ne soit rien. » Fr. 596. Ainsi, « Mahomet *est* sans autorité. Il faudrait donc que ses raisons fussent bien puissantes, n'ayant que leur propre force. Que dit-il donc? Qu'il faut le croire! » Fr. 595. Que l'on ne compare pas le Coran à l'Écriture. Là où il est clair, « son paradis et le reste, il est ridicule », et ses obscurités ne peuvent en conséquence prendre aucun sens. Fr. 598.

Dans l'histoire de la Chine, une seule chose paraît l'inquiéter, c'est le démenti qu'elle semble apporter à l'interprétation reçue alors de la Bible. Il met en doute l'authenticité de ces récits : « Je ne crois, dit-il, que les histoires dont les témoins se feraient égorger. » Fr. 593. « Il ne faut que voir, *du reste*, comment cela est né. Ces historiens fabuleux ne sont pas contemporains des choses dont ils écrivent. » Fr. 628. « Lequel est *donc* le plus croyable des deux, Moïse ou la Chine? » Fr. 593. Mais ces questions créent de l'obscurité? Pascal répond : En toutes ces choses « il y a de quoi aveugler et de quoi éclairer. La Chine obscurcit, mais il y a de la clarté à trouver; cherchez-la. » Cette question de la Chine « sert et ne nuit pas ». *Ibid.*

IV. La théologie de Pascal. — De la première des *Provinciales* à la dernière en date des *Pensées*, en passant par les *Lettres à Mlle de Roannez* et les *Écrits et fragments sur la grâce*, la théologie de Pascal est celle de Port-Royal et ne varie pas. Il entend rester dans cette voie où « les disciples de saint Augustin » ont la prétention de représenter la Tradition et de s'opposer aux disciples de Luther ou de Calvin et aux disciples de Molina, « ces restes des pélagiens ». C'est là le plan de ses deux *Écrits sur la grâce* et, dans les *Pensées*, il dit « l'Église a toujours été combattue par des erreurs contraires ». Fr. 862. Comme Port-Royal, dans la théologie, il s'occupe surtout de la question de la grâce, c'est-à-dire de la destinée surnaturelle de l'homme, du péché originel, des secours surnaturels que Dieu accorde à l'humanité en raison de la rédemption. Mais ce n'est pas le côté spéculatif de ces questions qui le tente : « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'est faite en nous. Tout cela, *d'ailleurs*, nous est inutile à savoir pour en sortir, et tout ce qu'il nous importe de connaître est que nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par Jésus-Christ. » Fr. 560.

1° *Quelle est notre règle de foi.* — 1. *C'est la Tradition.* — Si « toutes les religions et les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide, les seuls chrétiens ont été contraints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes. » Fr. 903. Ces règles sont « celles que Jésus-Christ a laissées aux anciens pour être transmises aux fidèles », *ibid.*, ou la Tradition, autrement dit les croyances de l'ancienne Église : « Si l'ancienne Église était dans l'erreur, l'Église est tombée. Quand elle y serait aujourd'hui, ce n'est pas de même, car elle a toujours la maxime supérieure de la tradition de la main de l'ancienne Église; et ainsi cette soumission et cette conformité à l'ancienne Église prévaut et corrige tout. » Fr. 867. — Ces règles sont transmises par les Pères : « Voilà le sentiment des disciples de saint Augustin ou, plutôt, celui des Pères et de la Tradition et par conséquent de l'Église », *Premier écrit sur la grâce*, t. XI, p. 138; et avant tous saint Augustin : « Dieu conduit bien son Église de l'avoir envoyé devant avec autorité. » Fr. 869.

Ainsi Pascal est loin de l'idée d'un dogme progressant à la façon d'un arbre en croissance. La perpétuité est une marque de l'Église, mais la perpétuité dans l'immutabilité; cf. fr. 844.

2. *Rôle de l'Église et du pape.* — La Tradition est enseignée aux fidèles par une Église « visible », fr. 857, qui est « proprement le corps de la hiérarchie », fr. 889, autrement dit, les évêques, les conciles et les papes; cf. *Premier écrit sur la grâce*, *loc. cit.*, cf. fr. 867. Or, « il est dit : Croyez à l'Église », fr. 852, et « toutes les vertus, le martyre, les austérités sont inutiles hors de l'Église et de la communion du chef de l'Église ». *Lettre VI à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 217.

Dans l'Église, « le pape est premier. Quel autre est reconnu de tous, ayant pouvoir d'insinuer dans tout le corps, parce qu'il tient la maîtresse branche qui s'insinue partout? » Fr. 872. Et si l'on considère l'Église comme un tout, le pape assure l'unité. Fr. 871. Toutefois on a tort de « ne proposer plus que le pape », fr. 832; on ne saurait le séparer « de la multitude », l'isoler, l'investir d'une puissance spirituelle indépendante des conciles et supérieure à la leur, indépendante même de la tradition. D'aucuns, qui y trouvent profit, exaltent en ce sens l'autorité du pape; ils invoquent « quelques paroles des Pères », comme si de simples paroles d'honnêteté, disaient déjà les Grecs dans un concile, étaient des preuves; cf. Bossuet, *Remarques sur les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine de M. Dupin*, c. I, 5e remarque. Mais « il faut juger de ce qu'est le pape par les actions de l'Église et des Pères et par les canons ». « L'unité et la multitude, *Duo aut tres in unum :* Erreur à exclure l'un des deux, comme font les papistes qui excluent la multitude, ou les huguenots qui excluent l'unité. » Fr. 874; cf. fr. 871 et *Lettre VI à Mlle de Roannez :* « Pour l'union avec le pape, le corps n'est non plus vivant sans le chef, que le chef sans le corps. » Vu à la lumière de l'histoire, le concile est supérieur au pape : « Si la vérité a été contestée, il y a eu le pape, ou sinon il y a eu l'Église. » Fr. 849. Quant à la Tradition, elle commande le pape comme elle commande l'Église. Pourquoi défendre le pape de cette dépendance? « Serait-il déshonoré pour tenir de Dieu et de la Tradition ses lumières? et n'est-ce pas le déshonorer de le séparer de cette sainte union? » Fr. 875.

D'autre part, l'autorité doctrinale du pape a les limites naturelles de toute autorité doctrinale : la nature des choses, le fait. Il lui est interdit d'imposer de croire qu'une chose est quand elle n'est pas. De la *17e Provinciale* où il écrit : « Dieu conduit l'Église dans la détermination des points de foi, au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir par les sens et par la raison qui en sont naturellement les juges », t. VI, p. 358, jusqu'à sa dernière heure — on le verra — Pascal soutient cette thèse.

Et parce que le pape est un homme et un homme au pouvoir, il peut être facilement trompé. Saint Bernard n'écrivait-il pas au pape Eugène III : « Il y a un défaut si général que je n'ai vu personne des grands de ce monde qui l'évite? C'est... la trop grande crédulité, d'où naissent tant de désordres. C'est de là que viennent les persécutions violentes contre les innocents..., les colères injustes pour des choses de néant, *pro nihilo.* » *18e Provinciale*, t. VII, p. 47. Et combien y a-t-il « de papes et d'empereurs que des hérétiques ont surpris effectivement »? *Ibid.*, cf. fr. 832, 882, 920. C'est ainsi que le pape a condamné des saints : « Saint Athanase, accusé de plusieurs crimes, condamné en tel et tel concile, tous les évêques y consentant, et le pape enfin. » Fr. 868. C'est ainsi encore que des excommuniés « sauvent l'Église ». *Ibid.*

3. *Pascal s'est-il révolté contre Rome ?* — « Il avait une très grande soumission à l'Église et à notre Saint-Père le pape », dira Beurrier à « M. Périer le fils », t. X, p. 365. Mais on lit dans le fragment 920 : « Le silence est la plus grande persécution; jamais les saints ne se sont tus... Or, après que Rome a parlé et qu'on pense qu'elle a condamné la vérité, et qu'ils l'ont écrit et que les livres qui ont dit le contraire sont censurés, il faut crier d'autant plus haut qu'on est censuré plus injustement, et qu'on veut étouffer la parole plus violemment, jusqu'à ce qu'il vienne un pape qui écoute les deux parties et qui consulte l'antiquité pour faire justice... Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.* »

Sur quoi Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 97 : « Tout à fait catholique et anticalviniste par sa façon d'entendre les sacrements, il se rapprochait des plus opposés à Rome sur l'interprétation et la qualification qu'il donnait aux sentences des pontifes et sa manière finale d'entendre l'Église lui permettait sous le coup de la mort de dire non au pape... et de le proclamer instrument direct et prolongé de mensonge. *Ad tuum...* »

Havet, *Pensées*, t. II, p. 141, note sur le fragment 66 *bis*, compare à l'appel des jansénistes à propos de la bulle *Unigenitus* « l'appel mystique de Pascal à Jésus-Christ » et le proclame plus touchant. Le chanoine Rocher va plus loin : « Lorsque l'autorité pontificale l'eut justement frappé, l'orgueilleux écrivain se sentit blessé au cœur et il jeta ce cri de rébellion... », et plus loin encore le chanoine Didiot : « C'est la formule classique de toutes les hérésies, de tous les schismes, de toutes les apostasies », Rocher et Didiot, cités par E. Jovy, dans sa brochure *D'où vient l'Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello*, in-8°, Paris, 1916, p. 30 et 31.

E. Jovy a montré que ces paroles sont d'une lettre écrite vers 1119 par saint Bernard à son neveu Robert qui avait passé de l'ordre de Cîteaux à l'ordre plus facile de Cluny, après que les religieux de Cluny eurent fait approuver cette démarche à Rome, en tronquant les faits : *Veniet, veniet, qui male judicata rejudicabit... Veniet, inquam, veniet dies judicii, ubi plus valebunt pura corda quam astuta verba..., quando quidem judex ille nec fallctur verbis, nec flectetur donis. Tuum, Domine Jesu, tribunal appello..., tibi committo causam meam qui judicas juste et probas renes et corda.* Sur les lèvres du saint, ce n'était là ni un cri de révolte, ni une parole d'apostasie, mais un acte de foi en la justice divine. Pascal, qui est nourri de saint Bernard, comme tout Port-Royal, qui connaît en particulier cette lettre dont il a traduit une partie dans la *18e Provinciale, loc. cit.*, et qui se voit, comme le saint, en face d'un pape qui donne raison à ses adversaires et qu'il juge trompé, fait le même acte de foi en la justice de

Dieu. Sur tous ces points, Pascal est donc resté fidèle à la pensée des *Provinciales* qu'inspirait, on l'a vu, la doctrine de Port-Royal. Cf. d'ailleurs, Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Exposition de la doctrine d'après Arnauld*, I, *Les vérités de la grâce*, Paris, 1923, p. 20 et 21.

2° *L'homme et la grâce.* — 1. *L'homme.* — Contrairement à ce qu'ont écrit Luther et Calvin, il y avait une distinction d'essence entre les dons naturels en Adam et les surnaturels et, à aucun degré, ceux-ci ne faisaient partie intégrante de sa nature. Mais, contrairement à ce que soutiennent les molinistes, il eût été indigne de la sagesse divine de créer l'homme dans *l'état de pure nature* dans lequel il n'eût été, on le voit aujourd'hui, qu'un être disproportionné à sa fin et à ses aspirations. Si Dieu ne lui devait pas les dons surnaturels, l'homme en avait besoin pour assurer l'équilibre entre ses aspirations et ses forces; c'est pourquoi, en le créant, Dieu les lui avait accordés. « J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait. » Fr. 434. « *Les disciples de saint Augustin* considèrent deux états dans la nature humaine. L'un est celui auquel elle a été créée dans Adam, saine, sans tache, juste et droite, sortant des mains de Dieu, duquel rien ne peut partir que sain, juste et parfait. » *Premier écrit : Exposé sommaire du problème de la grâce*, t. XI, p. 135.

Après le péché originel, Dieu a « abandonné l'homme à lui », fr. 434, et ainsi réduit à sa nature, l'homme est « un monstre », un sujet de contradiction, un paradoxe. Fr. 420. Lui laissant ses aspirations au souverain bien, au bien parfait qui est Dieu, le péché originel l'a détourné de Dieu et tourné vers la créature. *Aversio mentis a Deo, conversio ad creaturam*, cf. fr. 434. « Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal, mais avec cette différence qu'au lieu qu'en Adam, il n'avait aucun chatouillement au mal et qu'il lui suffisait de connaître le bien pour s'y pouvoir porter, maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'infailliblement, il s'y porte de lui-même. » *Deuxième écrit, Opinions de saint Augustin, des pélagiens et de Calvin sur le problème de la grâce*, t. XI, p. 148. Par contrecoup de la concupiscence, « son esprit », qui en Adam avant la faute était « très fort, très juste, très éclairé, est dans l'ignorance », en ce sens surtout, que dans la recherche de son souverain bien, attiré par la créature, il est incapable de le trouver là où il est, en Dieu.

De plus « comme un fruit sortant d'une mauvaise semence, tous les hommes sortis d'Adam, naissent coupables du péché d'Adam et dignes de la mort éternelle ». *Ibid.* « Par le péché, la nature humaine est devenue souillée, abominable aux yeux de Dieu. » *Premier écrit, loc. cit.*, p. 135. En même temps, tous les actes de l'homme, — sans la grâce, — sont coupables, puisque provoqués par la concupiscence, qu'ils soient accomplis ou non avec la connaissance de la faute. Entraîné, en effet, par la concupiscence, l'homme « se porte de lui-même *à ces actes* comme à son bien, et il les choisit de lui-même et très librement et avec joie comme l'objet où il sent sa béatitude ». *Deuxième écrit, loc. cit.*, et son ignorance n'est que l'effet de sa malice; cf. la *4e Provinciale*.

« Dans l'état d'innocence, Dieu ne pouvait avec justice damner aucun des hommes..., en l'état de corruption il pouvait, avec justice, damner la masse entière », *Premier écrit, loc. cit.*, p. 135, et « abandonner tous les hommes sans miséricorde à la damnation », *Deuxième écrit, loc. cit.*

Sur la conformité de ces doctrines avec celles de Port-Royal, cf. Laporte, *loc. cit.*, c. I, *Nécessité de la grâce : Le péché originel*, et avec l'*Augustinus*, cf. JANSÉNISME, t. VIII, col. 347 sq.

2. *La prédestination et la rédemption.* — « *Il est constant* qu'il y a plusieurs des hommes damnés et plusieurs sauvés. » Comment cela se fait-il? Par la volonté de Dieu et par la volonté de l'homme. « Mais, laquelle de ces deux volontés est la maîtresse, la dominante, la source, le principe et la cause de l'autre...? L'action sera rapportée à cette volonté première et non à l'autre. » « La volonté suivante est telle qu'on peut dire en un sens que l'action provient d'elle puisqu'elle y concourt, et en un sens qu'elle n'en provient pas parce qu'elle n'en est pas l'origine », tandis que, « de la volonté primitive, on ne peut dire en aucune sorte que l'action n'en provient pas », *Premier écrit, loc. cit.*, p. 129.

Or, les calvinistes émettent cette opinion « épouvantable, injurieuse à Dieu et insupportable aux hommes que Dieu, en créant les hommes, en a créé, les uns pour les damner, les autres pour les sauver, par une volonté absolue », que, pour cela, « il a fait pécher Adam... et tous les hommes en lui » et, qu'ayant envoyé Jésus-Christ racheter ses élus, « il leur donne la charité et le salut indubitablement », privant en même temps, « durant tout le cours de la vie, de la charité ceux qu'il a voulu damner en les créant ». *Ibid.* « En haine de cette opinion abominable, les molinistes ont pris ce sentiment non seulement opposé, mais absolument contraire, que Dieu a une volonté conditionnelle de sauver généralement tous les hommes, que Jésus-Christ s'est incarné pour les racheter tous, et que, ses grâces étant données à tous, il dépend de leur volonté et non de celle de Dieu d'en bien ou d'en mal user. » *Ibid.*, p. 134.

Les disciples de saint Augustin, entre ces deux erreurs contraires, soutiennent la vérité catholique : Autre était l'économie du salut dans l'état d'innocence, où « Dieu avait une volonté générale et conditionnelle de sauver tous les hommes, pourvu qu'ils le voulussent par le libre arbitre aidés des grâces suffisantes qu'il leur donnait »; autre est cette même économie du salut « dans l'état de corruption : de la masse coupable et digne de damnation, il a voulu sauver une partie par une volonté absolue fondée sur sa miséricorde toute pure et gratuite et laissant l'autre dans la damnation où elle était et où il pouvait, avec justice, laisser la masse entière; il a prévu ou les péchés particuliers que chacun commettrait ou, au moins, le péché originel dont ils sont coupables et, ensuite de cette prévision, il les a voulu condamner. » *Ibid.*, p. 136. Et c'est dans ce sens que s'est faite la rédemption.

Les élus sont « le petit nombre ». *Ibid.*, p. 137.

Si Dieu les connaît, ils ne se connaissent pas. Dès lors, tous les chrétiens « sont obligés de croire, mais d'une créance mêlée de crainte et qui n'est pas accompagnée de certitude... qu'ils sont de ce petit nombre... et de ne juger jamais d'aucun des hommes, quelque méchants et impies qu'ils soient, qu'ils ne sont pas du nombre des prédestinés. Ce qui oblige de faire pour eux ce qui peut contribuer à leur salut. » *Ibid.*

On peut voir maintenant le sens catholique de cette proposition dont Nicolas Cornet a prétendu trouver la négation dans l'*Augustinus* (cf. la 5e des Cinq propositions) : *Jésus-Christ est mort pour tous.* S'il est faux de dire avec les calvinistes que Jésus-Christ est mort uniquement pour les élus, c'est une autre erreur de dire, avec les molinistes, qu'il est mort indifféremment pour tous, élus et réprouvés, et avec le même fruit. Il est mort pour tous, cf. fr. 774, mais conformément aux desseins de son Père. Fr. 781. D'où « il n'y a que les élus à qui il ait voulu absolument mériter le salut. Néanmoins, quelques-uns qui ne sont pas prédestinés ne laissent pas d'être appelés pour le bien des élus et ainsi de participer à la rédemption. » En face de la rédemption — et par conséquent du salut, — il y a donc trois sortes d'hommes : les uns qui ne viennent

jamais à la foi; les autres qui y viennent et qui ne persévérant pas meurent dans le péché mortel, et les derniers qui viennent à la foi et y persévèrent dans la charité jusqu'à la mort. Jésus-Christ n'a point eu de volonté absolue que les premiers reçussent aucune grâce par sa mort. Il a voulu racheter les seconds; il leur a donné des grâces qui les eussent conduits au salut s'ils en eussent bien usé, mais il ne leur a point voulu donner cette grâce singulière de la persévérance sans laquelle on n'en use jamais bien. Mais, pour les derniers, il a voulu absolument leur salut et il les y conduit par des moyens infaillibles. » Si donc l'on peut dire que Jésus-Christ a racheté tous les hommes, en ce sens qu'il a détruit les effets universels de la faute originelle, et encore que sa volonté rédemptrice s'étendit à tous les hommes parmi lesquels la miséricorde divine a choisi ses élus, on ne sort pas de la vérité catholique, en entendant par là qu'il est mort pour les seuls chrétiens, méritant aux uns une grâce de salut efficace, aux autres une grâce de salut simplement suffisante, ou encore qu'il est mort pour les seuls élus, « les élus de Dieu faisant une universalité qui est tantôt appelée *monde* parce qu'ils sont répandus dans tout le monde, tantôt *tous* parce qu'ils sont une totalité, tantôt *peu* parce qu'ils sont peu à proportion de la totalité des délaissés ». *Deuxième écrit sur la grâce, loc. cit.*, p. 148-149. Cf. dans les *Pensées* les fragments qui opposent Jésus-Christ à Adam, fr. 430 et 523; qui expliquent le mot : Jésus-Christ rédempteur de tous, fr. 781 et 775, qui marquent en Dieu et en Jésus-Christ le dessein d'éclairer les autres, tandis qu'ils laissent les autres dans leur aveuglement. Fr. 556, 756, 771. Cf. sur la conformité de cette doctrine avec celle de Port-Royal, Laporte, *op. cit.*, c. II, *Économie de la grâce : La prédestination*, et avec celle de l'*Augustinus*, JANSÉNISME, t. VIII, col. 431 sq.

3. *Comment la volonté de l'homme coopère à la prédestination : la grâce efficace.* — « Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et homme. » Fr. 508. « C'est la grâce (ou l'inspiration) et non le raisonnement qui fait suivre la religion. » Fr. 564.

Les protestants se trompent quand ils déclarent la volonté humaine corrompue à ce point que Dieu lui-même ne saurait la plier au bien, car « le libre arbitre est demeuré flexible au bien comme au mal ». *Deuxième écrit*, t. XI, p. 148. Les molinistes commettent une autre erreur en supposant que l'homme déchu n'a besoin, pour faire le bien, que d'une grâce suffisante qu'il voudra efficace, s'il le juge à propos. Il en était ainsi avant la chute, quand « sa volonté était indifférente pour le bien et le mal, et qu'il suivait, sans aucun appétit prévenant de sa part, ce qu'il connaissait de plus convenable à sa félicité ». *Ibid.*, p. 147. Il n'en est plus de même après la faute, où « la concupiscence élevée dans ses membres a chatouillé et délecté sa volonté dans le mal et rempli son esprit de ténèbres », si bien qu'il est impérieusement détourné de Dieu et attiré vers la créature.

Seule donc une grâce efficace par elle-même, c'est-à-dire qui ne se propose pas, mais s'impose, peut redresser cette volonté dépravée et la retourner vers le souverain bien qui est Dieu. Et cette grâce ne peut être efficace qu'en opposant délectation à délectation. Il n'est plus question de libre choix; l'homme est « esclave de la délectation... ce qui le délecte davantage l'attire infailliblement ». *Fragments d'une lettre de Pascal sur la possibilité des commandements, les contradictions apparentes de saint Augustin, la théorie du double délaissement des justes et le pouvoir prochain*, t. XI, p. 226. « La grâce de rédemption, la grâce médicinale, la grâce de Jésus-Christ », est l'*auxitium quo*, tandis que la grâce du Créateur était l'*auxitium sine quo non*. Elle s'insinue dans la volonté et lui fait éprouver « une plus grande délectation dans le bien que la concupiscence ne lui en offre dans le mal ». *Deuxième écrit*, t. XI, p. 149.

La liberté ne disparaît pas cependant. « Le libre arbitre étant demeuré flexible au bien comme au mal », l'homme qui cède à une délectation garde le pouvoir virtuel de n'y point céder et cela suffit pour assurer sa liberté et partant sa responsabilité. « Ceux donc à qui il plaît à Dieu de donner cette grâce », d'être « charmés par les douceurs et par les plaisirs » du bien « plus que par les attraits du péché, se portent d'eux-mêmes par leur libre choix à préférer infailliblement Dieu à la créature. C'est pourquoi on dit indifféremment ou que le libre arbitre s'y porte de soi-même ou que cette grâce y porte le libre arbitre. » Quant à ceux « à qui cette grâce n'est pas donnée, ils sont tellement chatouillés et charmés par la concupiscence, qu'ils aiment mieux infailliblement pécher que de ne pécher pas. Et ainsi, ils ont choisi le mal par leur propre et libre volonté. » *Ibid.*, p. 149-150, cf. *18e Provinciale :* « Dieu nous fait vouloir ce que nous pourrions ne vouloir pas. » T. VII, p. 32.

Grâce efficace ne signifie pas cependant des effets égaux en tous, comme la grâce nécessitante des protestants. Elle aboutit toujours à l'effet voulu par Dieu encore que chez ceux qui ne persévèrent pas elle puisse paraître tenue en échec par la mauvaise volonté. Cf. *Premier écrit*, t. XI, p. 137. « La manière dont nous cherchons Dieu faiblement », au début d'une conversion, « est bien différente de la manière dont nous le cherchons » après, « quand nous marchons vers lui en courant dans la voie de ses préceptes ». *Fragments, ibid.*, p. 168.

Cf. Laporte, *loc. cit.*, c. III, *La puissance de la grâce : La grâce efficace par elle-même*, et JANSÉNISME, col. 378 sq.

4. *Comment Pascal interprète la possibilité des commandements définie par le concile de Trente*, sess. VI, c. XI (cf. la 1re des Cinq propositions). — A cette question, Pascal avait répondu dans la *3e Provinciale* en soutenant la proposition d'Arnauld, *Seconde lettre... à un duc et pair*, « que la grâce a manqué à saint Pierre dans sa chute » et que, par conséquent, les commandements ne sont pas toujours possibles aux justes. Dans les *Fragments sur la grâce* il reprend la question et la discute, mais pour soutenir la même thèse.

Dans sa session VI, au c. XI, le concile de Trente a défini : *Les commandements ne sont pas impossibles aux justes* et, par conséquent, *Les commandements sont possibles aux justes.* « Cette proposition, dit Pascal, t. XI, p. 156, a deux sens. » Le premier, que soutient « le reste des pélagiens » est « que le juste considéré en un instant de sa justice a toujours le pouvoir dans l'instant suivant d'accomplir les commandements », parce qu'à tout le moins il peut toujours user de la prière qui lui méritera toujours la grâce prochainement suffisante, ou encore « que les commandements sont toujours possibles à tous les justes, de ce plein et dernier pouvoir auquel il ne manque rien de la part de Dieu pour agir », *ibid.*, p. 262; qu'ainsi « jamais Dieu ne laisse le juste, si le juste ne le laisse », *ibid.*, p. 166, et enfin que le juste « a toujours le pouvoir prochain de persévérer sans un secours spécial », *ibid.*, p. 159. Le second, « qui ne s'offre pas avec tant de promptitude, est que le juste peut accomplir les commandements, agissant comme juste et par un mouvement de charité », *ibid.*, p. 157, par où est condamnée cette proposition des luthériens « que les actions des justes, même faites par la charité, sont nécessairement toujours des péchés ». *Ibid.*

Les molinistes voudraient persuader que le concile a défini leur doctrine; en réalité, le concile a condamné la doctrine des luthériens et défini « que le juste

agissant par l'amour de Dieu peut faire des œuvres exemptes de péché et qu'ainsi, il peut observer les commandements, s'il agit par charité ». *Ibid.*, p. 159.

Au chapitre XIII et dans les canons 16 et 22, qui en sont formés, le concile combat la doctrine moliniste, car, puisque « par le canon 22, il défend, sous peine d'anathème, de dire que tous les justes ont le pouvoir de persévérer dans la justice, cela n'emporte-t-il pas que tous les justes n'ont pas le pouvoir prochain d'observer les commandements à l'instant suivant », ou, ce qui revient au même, « le pouvoir prochain de prier dans l'instant suivant »? *Ibid.*, p. 164-165. « D'où, encore qu'il soit vrai en un sens que Dieu ne laisse jamais un juste si le juste ne le laisse le premier, il est pourtant vrai, en un autre sens, que Dieu laisse quelquefois les justes avant qu'ils l'aient laissé, c'est-à-dire que Dieu ne donne pas toujours aux justes le pouvoir prochain de persévérer dans la prière. » *Ibid.*, p. 166. Dieu ne veut point que les justes aient cette assurance de persévérer qui nuirait à la crainte nécessaire et même détruirait l'espérance. *Ibid.*, p. 225. Cette doctrine du concile est d'ailleurs celle de saint Augustin et de toute la Tradition, et tous l'accorderont : « Il n'y a pas une relation nécessaire entre la possibilité et le pouvoir. » *Ibid.*, p. 243.

Cf. Laporte, *loc. cit.*, c. II, *Économie de la grâce : La prédestination*. I, *La distribution de la grâce vue « a parte hominis »*, p. 196 sq.; et JANSÉNISME, col. 392.

Conclusion. — Pascal a donc bien la théologie de Port-Royal. Où il semble préférer les molinistes aux jansénistes, il a en vue non les idées, mais leur présentation. « Feu M. Pascal, écrira Nicole, *Traité de la grâce générale*, Ire partie, *Discours...*, p. 1, 3, cité *Œuvres de Pascal*, t. XI, p. 101, disait que, s'il avait eu à traiter cette matière (de la grâce efficace), il espérait de réussir à rendre cette doctrine si plausible et de la dépouiller tellement d'un certain air farouche qu'on lui donne, qu'elle serait proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits. » C'est même à cette fin qu'il ébauche des *Écrits sur la grâce* et qu'il emploie cette méthode de montrer dans la doctrine de saint Augustin la conciliation des doctrines contraires des protestants et des molinistes. « S'il y a jamais eu un temps où l'on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les jésuites et les jansénistes ont tort en les célant, mais les jansénistes plus, car les jésuites ont mieux fait profession des deux. » Fr. 865. Et cette infériorité du jansénisme dans l'exposé de ses doctrines, il la déplore d'autant plus que, par leur fond même, les opinions des jésuites sur les questions de la grâce, de l'homme et du salut « flattent le sens commun, en rendant l'homme maître de son salut ou de sa perte... » *Premier écrit*, t. XI, p. 134; cf. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, *loc. cit.*, p. 292, et Baudin, *Y a-t-il des traces positives d'antijansénisme dans les Pensées*, dans *Revue des sciences religieuses*, octobre 1924, p. 598. Il y a telle façon d'exposer un dogme qui peut troubler les cœurs : « Quand on dit, par exemple, que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir » et même le libertinage, fr. 781; au lieu que, exposé avec toutes ses nuances, en fonction des erreurs moliniste et luthérienne, le dogme laisse les âmes dans la crainte, c'est vrai, mais aussi dans l'espérance; cf. *Premier écrit*, p. 137.

V. LA PHILOSOPHIE DES PENSÉES. — 1° *Il y a une philosophie pascalienne. Ses caractère chrétien et pragmatique.* — Pascal n'a pas exposé, à la façon de Descartes, un système de philosophie; il a proclamé la vanité d'une telle construction, fr. 79; mais, principalement des *Pensées*, du *Traité du vide*, de *L'esprit géométrique*, du *Traité sur les passions de l'amour*, l'on peut dégager « tout un ensemble de vues sur la nature, la science et l'homme », Rauh, *La philosophie de Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1923, p. 307 sq., qui, très cohérentes, constituent une philosophie.

Cette philosophie est *religieuse*; elle a pour point de départ les données de la foi; elle doit les justifier. Mais « la philosophie que Pascal relie à la religion n'est pas, comme chez un Bossuet, la philosophie cartésienne plus ou moins mélangée d'éléments scolastiques ou de saint Augustin », Rauh, *loc. cit.*, p. 308; elle naît tout entière de la foi. Elle n'est pas cependant une suite de la scolastique, cette *servante de la théologie*, qui s'interdit de *determinare contra fidem*. Pascal, comme tout bon disciple de Jansénius, n'aime pas la scolastique et son rationalisme, même dans saint Thomas, fr. 61.; cf. J. Caillat, *La méthode scientifique selon Pascal*, IV, *Premier engagement avec la scolastique*, VIII, *Pascal contre la scolastique*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1923, p. 129 sq., 273 sq. Sa philosophie est personnelle; elle est le fruit de sa réflexion sur les données chrétiennes, mais, parce que sa théologie est celle de Port-Royal, sa philosophie rejoint l'augustinisme. Cf. *Entretien avec M. de Saci*, t. IV, p. 31. Saci estimait beaucoup « M. Pascal, en ce que, n'ayant pas lu les Pères, il avait de lui-même, par la pénétration de son esprit, trouvé les mêmes vérités qu'ils avaient trouvées, et de ce qu'il se rencontrait en toutes choses avec saint Augustin ». Cette puissance de pensée propre à Pascal se remarque jusque dans sa terminologie; il donne, en effet, à certains mots, un sens très personnel.

Comme en théologie, des questions philosophiques, celles-là seules l'intéressent qui adaptent un homme à sa fin surnaturelle. Le point de vue de vérité n'est pas précisément le premier dans l'esprit de Pascal, mais le point de vue *moral et pratique*. En cela il est bien encore de Port-Royal, dont la préoccupation première était celle du salut : « Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. » Fr. 194. C'est là le *pragmatisme* de Pascal. Il faut le remarquer, « l'utilité n'est pas pour lui le critérium logique de la vérité, mais simplement le *critérium moral de la sélection des vérités* ». Baudin, *Rev. des sciences rel.*, 1925, p. 67. Ces postulats sont donc à la base de l'*Apologie :* nous ne sommes faits que pour être heureux, et nous ne pouvons trouver le bonheur qu'en Dieu, notre vrai bien

Ce pragmatisme explique comment Pascal a résumé toute la philosophie en Épictète et Montaigne, en dogmatistes et pyrrhoniens, c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la connaissance que les philosophes donnent à l'homme de lui-même et de la manière dont ils le conduisent à Dieu. Cf. *Entretien avec M. de Saci*, t. IV, p. 31 : « Épictète est un des philosophes du monde qui ont le mieux connu les devoirs de l'homme. Il veut, avant toutes choses, qu'il regarde Dieu comme son principal objet. Il montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Ce grand esprit, qui a si bien connu les devoirs de l'homme, mériterait d'être adoré, s'il avait aussi bien connu son impuissance », mais « il se perd dans la présomption de ce que l'on peut ». Montaigne, lui, considère l'homme « destitué de toute révélation », met toutes choses dans un doute universel; il fait descendre la raison de l'excellence qu'elle s'est attribuée et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre, jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore. Ce pragmatisme explique aussi à quel point de vue Pascal a

proclamé la vanité de la science, fr. 61, de la métaphysique, fr. 79, de tout ce qui n'est pas la science de l'homme, fr. 66, et de l'homme ordonné à Dieu. Fr. 144, 450, 524.

On a constaté que ce pragmatisme avait « des étroitesses », Baudin, *ibid.*, p. 69, mais il ne faut pas oublier que Pascal poursuit un but précis et que, si ce pragmatisme était dans la mentalité de Port-Royal, il s'imposait aussi à Pascal par la mentalité des *libertins* à qui il s'adressait.

2° *Les trois ordres ou l'échelle des valeurs.* — Considérant les choses de plus haut et plus largement et inspiré sans doute par le dualisme cartésien, Pascal distingue dans l'homme et relativement à l'homme, trois ordres dont « chacun pose une transcendance par rapport à l'ordre inférieur, de sorte que le passage ascendant est impossible ». Blondel, cité par Chevalier, *loc. cit.*, p. 322, n. 1 : l'ordre du corps livré « aux grands de chair »; « à une distance infinie », l'ordre des esprits ou de la science, où « les grands génies ont leur empire », et enfin, « à une distance infiniment plus infinie », l'ordre de la charité, l'ordre de Dieu, « où les saints ont leur empire » et où Jésus-Christ est roi.

Si Pascal a « trop profondément accentué les oppositions qui distinguent les êtres », Janssens, *loc. cit.*, p. 383, néanmoins « le fait d'avoir mis en relief l'idée de valeur et d'y avoir montré la révélation d'une puissance spéciale de la réalité constitue ce que l'histoire de la philosophie pourrait appeler à bon droit la révolution pascalienne, historiquement aussi importante que la révolution cartésienne. Car elle a été le point de départ de toutes les philosophies des valeurs qui se sont constituées depuis. » Baudin, *loc. cit.*, p. 68.

3° *Les moyens de connaître.* — 1. *Les sens ou l'expérience que nous livrent les faits.* — Le réel existe et le *fait* commande. Où il se constate, l'autorité n'a qu'à s'incliner, celle des anciens dont le respect est si contraire au progrès, cf. *Fragment d'un traité du vide*, t. II, p. 138-141, même celle de l'Église, cf. *17e Provinciale*, et dans la *18e*, à propos du décret qui condamna Galilée : « Ce ne sera pas cela qui prouvera que la terre demeure en repos », t. VII, p. 54. De même « le consentement universel : « Si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner », *ibid.*; de même encore la raison. Les sens nous livrent les faits, c'est-à-dire certains aspects passagers du réel; « leurs appréhensions sont toujours vraies », fr. 9; mais dans l'interprétation de ces appréhensions notre raison peut se laisser troubler par les causes d'erreur qui pèsent sur tous nos jugements.

2. *La raison et le cœur,* « dont la gamme constituant la *pensée* », Chevalier, *La méthode de connaître selon Pascal*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 189, partant des données des sens achève de nous faire connaître le réel et lui confère une véritable grandeur. Sur cette question, cf. J. Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, dans *Revue philosophique*, 1927, t. I, p. 93 sq.

a) La raison. — Ce mot signifie, dans la langue de Pascal, la faculté d'analyser, d'abstraire et de généraliser, de comprendre et de déduire.

Cette faculté a ses limites : limites naturelles d'abord : à priori, l'on peut affirmer que notre entendement ne saurait saisir tout le réel en étendue ou en profondeur, puisque lui-même est le fini, et le réel l'infiniment grand et l'infiniment petit. Fr. 72. Puis, là même où la raison atteint le réel, elle n'explique pas à elle seule la connaissance que nous en avons. Enfin et surtout, depuis la chute originelle, sans avoir été en elle-même altérée ou diminuée, et tout en restant, comme auparavant, capable de connaître, elle n'a plus son libre jeu. Dépendant de la volonté, qui est « un des principaux organes de la créance », fr. 99, en ce sens que les tendances et la « coutume » dont elle est la source dictent nos jugements, mais qui, depuis la chute, étant l'inclination dominante, comme l'a bien dit saint Augustin, se trouve être, par conséquent, dans l'âme que n'a pas transformée la charité, l'amour-propre ou les trois concupiscences, la raison est le jouet des puissances trompeuses et entraînée aux pires erreurs. « Rien n'est si opposé à la vérité que l'amour-propre. » Fr. 571. « Si donc il est des matières, comme la géométrie, c'est-à-dire les mathématiques, la physique ou l'astronomie, où l'amour-propre n'intervient pas directement, la raison retrouve son libre jeu et est capable d'immenses progrès continus. De là vient que, non seulement chacun des hommes s'avance de jour en jour dans les sciences, mais que tous les hommes ensemble y font un continuel progrès, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier. » *Traité du vide, loc. cit.* Dans l'ordre moral, social et surtout religieux, il en va tout autrement.

C'est donc à la géométrie qu'il faut demander la méthode rationnelle idéale; « la méthode de ne point errer est recherchée par tout le monde », dit Pascal, *Art de persuader*, t. IX, p. 287. Les logiciens font profession d'y conduire : les géomètres seuls y arrivent. C'est donc la *démonstration.* Mais, « hors de la géométrie et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations ». Pascal répudie donc la méthode logique ou scolastique, dans saint Thomas, comme « ne gardant pas l'ordre », fr. 61, dans Charron, à cause « des divisions qui attristent et qui ennuient ». Fr. 62. « La logique a emprunté les règles de la géométrie sans en comprendre la force. » *Art de persuader, loc. cit.*, p. 287. A quoi Barthélemy Saint-Hilaire répond : Les mathématiques ont presque la forme pure, la forme idéale de la logique. Les mathématiques en tirent vanité et c'est avec raison. Seulement il ne faut pas qu'elles essaient de dérober la logique en se substituant à elle. C'est Leibnitz qui a pleine raison quand il dit contrairement à Pascal : « La logique des géomètres est une extension ou promotion particulière de la logique générale. Les mathématiciens empruntent donc la puissance de leur forme à la logique loin de la lui donner. » Cité par Havet, *Pensées*, t. II, p. 314.

En conséquence de tout ce qui précède :

a. Si en *géométrie* la raison peut atteindre la vérité dans un progrès continu, elle ne saurait à elle seule justifier la certitude que nous y trouvons. Elle la justifierait, s'il lui était possible « de définir tous les termes et de prouver toutes les propositions ». Mais, à cela, « les hommes ne sauraient jamais arriver ». A force d'analyser, on arrive « nécessairement à des mots primitifs que l'on ne peut plus définir et à des principes si clairs que l'on n'en trouve plus qui le soient davantage ». Ainsi, la géométrie ne saurait définir « aucune des choses qu'elle a pour principaux objets, ni le mouvement, ni les nombres, ni l'espace », ni le temps, car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre. Évidemment, « ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais une perfection ». Il prouve « l'extrême évidence de ces notions ». « Il n'en est pas moins vrai que la raison les accepte et ne les démontre pas. » *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 255; cf. fr. 233.

b. Pour la *nature* qui va de l'infiniment grand à l'infiniment petit, Descartes, après d'autres comme Démocrite, cf. fr. 79, a tenté d'en donner une explication rationnelle adéquate. « Cela se fait, a-t-il dit, par figure et par mouvement. » Sans doute « en gros... cela est vrai ». Mais Descartes, après les mêmes autres, a essayé « de composer la machine » et l'on a eu des ouvrages avec titres fastueux, *Des principes des choses*,

(*Des principes de la philosophie*, cf. Descartes, *De principiis philosophiæ*). qui font penser à « cet autre qui crève les yeux, *De omni scibili* »; mais « cela est ridicule, car cela est inutile, incertain et pénible ». Fr. 72, 79. Pour arriver « à comprendre les choses, il faudrait « une capacité infinie comme la nature » et, dans l'universelle interdépendance des choses, nous ne savons le tout de rien, fr. 72; puis, « il ne faut pas juger de la nature selon nous, mais selon elle », fr. 457, en d'autres termes, où l'expérience ne parle pas nous devrions nous taire. Il faut être soumis au réel. Mais voilà, parce que « nous surpassons les petites choses, nous nous croyons bien plus capables de les posséder », ou « d'arriver au centre des choses que d'embrasser leur circonférence ». Fr. 72. Enfin, de même qu'en géométrie nous appelons principes premiers ceux où s'arrête la raison analytique, « nous appelons un point indivisible celui au delà duquel nos sens ne perçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par nature ». *Ibid.*

« Descartes inutile », fr. 78, ici comme en d'autres questions Descartes n'a pas vu que la nature est un immense symbole religieux, ou chiffre. « La nature est une image de la grâce et les miracles visibles sont images des invisibles. » Fr. 675, cf. *Lettre IV à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 90.

c. Le problème de Dieu. — La raison peut-elle le résoudre? En partant, comme il le faut pour que ses conclusions soient légitimes, des idées et des principes premiers que lui fournit le cœur, des faits que lui fournissent l'observation interne et l'expérience, peut-elle établir avec certitude que Dieu est et ce qu'il est?

Pascal n'a pas discuté la question spéculativement : placé sur le terrain pratique et uniquement soucieux d'amener les âmes à la foi, il envisage avant tout dans la solution d'un problème, son efficacité. Mais il a écrit, fr. 233 : « Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible; n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport avec nous; nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. » C'est la préface du pari. L'abbé de Villars, *Traité de la délicatesse*, dialogue V, édit. de Hollande, 1671, p. 115, blâme Pascal de dire à un *libertin* que, « par raison, on ne peut concéder que Dieu est ». Bayle, qui cite ce passage de Villars, art. *Pascal*, note *i*, répond que ce propos préparatoire au pari est une concession feinte de Pascal au libertin afin de le mieux gagner. Des critiques ont jusqu'aujourd'hui partagé cet avis. Pascal « concède, dit le P. Valensin, *Revue d'apologétique*, 15 octobre 1919, *Note sur le pari*, p. 65 (disons-le une fois pour toutes, c'est là une concession *ad hominem*, tout le contexte des *Pensées* en témoigne), que l'existence de Dieu n'est pas susceptible d'une démonstration rigoureuse ». D'autres critiques — et le contexte immédiat : « Parlons maintenant selon les lumières naturelles », semble justifier leur façon de voir — estiment au contraire que c'est bien là l'opinion de Pascal et « son opinion raisonnée à l'appui de laquelle il fait valoir son principe coutumier emprunté à la philosophie grecque, que le semblable seul connaît le semblable ». Laporte, *Le cœur et la raison selon Pascal*, *loc. cit.*, p. 108.

Pascal accepte cependant qu'ici, comme ailleurs, la raison a son mot à dire, que son assentiment est même nécessaire, cf. fr. 253, 254, et aide même à la foi. Fr. 245. Or, il y a « des preuves de Dieu ». Fr. 233. Sans doute, Pascal parle avec ironie de ceux qui disent aux athées « qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur *donnent* pour toute preuve... le cours de la lune et des planètes, et *prétendent* avoir achevé sa preuve avec un tel discours », et aussi des théologiens, dont le jésuite Coton, qui entendaient donner comme base à notre connaissance naturelle de Dieu, non pas des preuves en forme, mais une connaissance spontanée surgie au spectacle des choses, cf. DIEU (*Connaissance naturelle de*), t. IV, col. 865. Pour lui, il estime que c'est la « donner aux athées sujet de croire que les preuves de la religion sont bien faibles », et « il voit par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris ». Fr. 242. Du moins il admet que « les philosophes et les savants » peuvent se démontrer « un Dieu auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments », ou encore un « Dieu considéré comme grand, et puissant et éternel, ce qui est proprement le déisme », fr. 556, ou la religion naturelle. En d'autres termes, il admet que l'on puisse donner des preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu.

Comment concilier ces deux thèses? En se plaçant sur le terrain des faits. Que révèle l'expérience? C'est que ces sortes de preuves sont impuissantes sur certaines âmes, laissent les autres exposées à des doutes et prêtent flanc à toutes les objections. Prenez les preuves physiques. Elles sont pour quelques-uns « un moyen de connaître Dieu ». Fr. 556. Mais les mêmes preuves exposées de la même manière laissent d'autres âmes dans l'athéisme. D'ailleurs ces preuves, que l'Écriture n'emploie pas, sont dangereuses. Nous apprenons tous les jours à connaître la nature. Peut-on bâtir une démonstration sur des affirmations qui, un beau jour, se trouveront caduques? Une science erronée n'a-t-elle pas permis à quelques-uns d'attaquer l'Écriture? Fr. 266; cf. Droz, *loc. cit.*, p. 95-97. C'est pourquoi à ces preuves, « aussi vieilles que le monde et la raison humaine », dira Cousin, *Études sur Pascal*, Paris, 1857, p. 60, il préfère les preuves métaphysiques. Mais, pour être d'une vérité incontestable, elles ne sont pas d'une efficacité plus grande : elles ne sont pas à la portée de tous; elles ne convainquent pas non plus tous ceux qui les comprennent et quand on s'est laissé convaincre, « une heure après, on craint de s'être trompé ». Fr. 543. En tout cas, Pascal ne se chargerait pas de convaincre par de tels arguments « des athées endurcis ». Fr. 556. Ce à quoi aboutit pratiquement la raison, quand elle se mêle de discuter avec ses seules lumières le problème de Dieu, les Pomponazzi, les Vanini, les Giordano Bruno, les Campanella, tous les penseurs du XVIe siècle, en Italie et en France, héritiers des Anciens, l'ont bien montré. Quand on pense, après cela, à ce que le mot *savoir* représente, peut-on dire que « selon les lumières naturelles nous pouvons savoir si Dieu est »? Le fait de son existence s'impose-t-il donc à tout esprit, sans reprise possible et sans autre condition que de raisonner?

A plus forte raison, ne pouvons-nous savoir, dans la vérité du terme, « ce que Dieu est ». L'existence et la nature du fini nous les connaissons parce que le fini nous est semblable. « Nous connaissons l'existence de l'infini, et ignorons sa nature parce qu'il a étendue comme nous, mais pas des bornes comme nous. Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes. » Fr. 233. Le semblable connaît le seul semblable et, comme l'a dit Descartes, « l'infini ne peut être compris que par l'infini »; cf. fr. 233. Expérimentalement, que voyons-nous en effet? « Parmi les païens », qui ont édifié leurs religions avec leur seule raison, « deux sortes d'hommes: des adorateurs des bêtes et les autres, adorateurs d'un seul Dieu dans la religion naturelle ». Fr. 609. Ces derniers sont les philosophes. Mais savent-ils vraiment ce qu'est Dieu, quand ils le définissent l'Être nécessaire, le premier Moteur, la Vérité substantielle, « un Être grand et puissant et éternel », « auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments », quand ils n'ont pas su le faire apparaître comme le

souverain bien de l'homme, ni expliquer pourquoi l'homme se sent détourné de lui; et alors que, « s'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui », fr. 479, eux « qui ont connu Dieu », ils ont désiré « d'être aimés et admirés des hommes ». Fr. 463. Non seulement leur façon de concevoir Dieu est inutile et stérile, mais elle est dangereuse. Ils connaissent Dieu sans connaître leur misère et cela fait « leur superbe » et, par conséquent, leur malheur. Fr. 556, cf. fr. 547.

On le voit, si Pascal n'admet en aucune manière que l'on puisse atteindre par la raison seule cette certitude de l'existence de Dieu et cette science de Dieu, en fonction de l'homme, qu'assure la foi, du moins il ne nie pas que certaines âmes puissent arriver aux doctrines théoriques de la religion naturelle. Pourquoi ces âmes et non pas telles autres? C'est que nous ne saisissons l'évidence de certaines démonstrations qu'à la condition de certaines dispositions morales, d'un certain état d'âme, et cela est vrai surtout des démonstrations qui concernent Dieu, étant donnée l'*aversio mentis a Deo* qu'a laissée en nous le péché originel.

Étant donnée donc notre condition présente, « nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ ». Tous les faits dont il vient d'être question le prouvent. « Ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. » Fr. 547, cf. fr. 556. C'est que, par la charité, Jésus-Christ met notre âme dans les dispositions morales voulues. A ceux « qui ont la foi vive dedans le cœur, prouvez la divinité par les ouvrages de la nature; *ils* voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent ». Fr. 242. Et ainsi, « hors de Jésus-Christ, hors de l'Écriture, sans le péché originel, sans médiateur promis et arrivé », c'est-à-dire sans tenir compte de ces faits qu'affirment l'histoire et la révélation, « on ne peut absolument prouver Dieu », autrement dit prouver avec une certitude que rien ne puisse ébranler le Dieu par qui tout s'explique.

Tout ceci n'empêcha pas le jésuite Hardouin, d'ailleurs « un peu piqué », Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 395, de mettre Pascal au nombre des *athées dévoilés*, parce qu'il aurait soutenu le Dieu *abstrait et mort* des cartésiens, et non le Dieu *vivant !*

d. L'homme et l'immortalité de l'âme. — Pour Pascal, il n'y a pas d'autre homme que l'homme déchu. Cet homme déchu, la raison est incapable de l'expliquer par elle-même, mais elle ne peut que confirmer la doctrine révélée.

Il faut remarquer ces deux points : « Lui, qui se moquait de la matière subtile, et qui ne pouvait souffrir sa manière (de Descartes) d'expliquer la formation de toutes choses, il était de son sentiment sur *l'automate* », si l'on en croit Marguerite Périer, t. XII, p. 98, n. 1.

Quant à l'*immortalité de l'âme*, Pascal a souligné l'importance de cette question, « sur laquelle notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir », fr. 194; en comparaison de laquelle le problème soulevé par Copernic n'est rien, fr. 218, et « qui creuse un abîme entre la morale ancienne et la morale moderne », Brochard, *La morale ancienne et la morale moderne*, dans *Revue philosophique*, janvier 1901, cité dans *Œuvres* à propos du fr. 219, n. 1. Un homme raisonnable se doit donc d' « examiner à fond, si cette opinion — l'âme est immortelle — est de celles que le peuple reçoit par une simplicité crédule, ou de celles qui, quoique obscures d'elles-mêmes, ont néanmoins un fondement très solide et inébranlable ». Fr. 194. Pour lui, il l'annonce, fr. 556, cette immortalité, pas plus que l'existence de Dieu et pour les mêmes motifs, il n'entreprendra de la démontrer. A l'athée qui cherche, la lumière viendra sur ce point comme sur les autres à l'heure de « l'inspiration ». Avec l'athée *endurci*, c'est-à-dire qui ne cherche pas, une telle démonstration serait vaine; autant vaudrait lui faire accepter, par des raisons naturelles, la Trinité. *Ibid.* L'immortalité de l'âme est de ces vérités que voient seules les âmes de bonne volonté. Mais Pascal a non moins affirmé que Descartes l'hétérogénéité absolue de la pensée, en quoi consiste la grandeur de l'homme, et des phénomènes matériels, de l'esprit et du corps. Fr. 793. « Les philosophes ont dompté leurs passions, quelle matière l'a pu? » fr. 349; « si un animal faisait par esprit, ce qu'il fait par instinct », fr. 342, et « instinct, raison, marques de deux natures ». Fr. 344. « Incompréhensible que l'âme soit avec le corps », fr. 230, mais « tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être ». Fr. 430. « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement et... il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible »; en réalité, « il ne connaît que le mensonge et il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. C'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut... ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire et, si on le trouve manifestement faux, on peut affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle soit. » *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 259. Or, les athées qui nient l'immortalité de l'âme ou l'âme tout simplement, devraient dire là-dessus « des choses parfaitement claires », mais « il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle ». Fr. 221. Le contraire reste donc vrai.

Pascal n'admet donc pas la religion naturelle. Sans doute « elle serait plus proportionnée aux habiles, mais elle ne servirait pas aux peuples ». Fr. 556. Et même « aux habiles », elle serait de maigre secours, étant, comme Descartes, un de ses protagonistes, quoi qu'il en veuille, « inutile et incertaine ». Au fond « le déisme est presque aussi éloigné » de la religion qui mérite vraiment le nom de religion, « la chrétienne, que l'athéisme qui y est tout-à-fait contraire ». Newman aimera de même à répéter « qu'entre le catholicisme et l'athéisme, il n'y a pas de lieu de repos et que le théisme n'est pas une position intermédiaire tenable ».

e. Pour déterminer les lois de la morale privée et de la justice sociale, la raison montre la même impuissance à « travailler à bien penser », c'est-à-dire à juger des choses selon leur vraie valeur; « voilà le principe de la morale », fr. 347; or, la raison n'y saurait suffire à elle seule. Certes il y a des lois naturelles, mais, outre qu'il n'était point de sa fonction native de découvrir les principes, depuis le péché originel, « corrompue, elle a tout corrompu ». Fr. 294. Les philosophes, les législateurs ont inventé des systèmes cohérents de morale ou de gouvernement et de police, mais les principes d'où ils sont partis, on l'a vu, leur sont fournis par toute autre chose que la justice. Une preuve de fait, c'est que ces systèmes se contredisent, et il n'y a pas à s'en étonner : les philosophes ont été incapables de déterminer de façon fixe et certaine le but suprême auquel tous nos actes doivent se rapporter, le souverain bien. Et, dans l'application des meilleures doctrines, nul doute que notre raison ne subisse l'influence corruptrice de la concupiscence; cf. fr. 99.

Pas plus donc qu'une religion naturelle, une morale naturelle n'est pratiquement possible, et aucune législation, aucune institution sociale ne peut se donner comme rationnelle. Aucun gouvernement, aucune législation d'inspiration uniquement humaine ne peut se dire l'expression de la justice. Se souvenant de la Fronde toute proche, cf. fr. 878, et des prétentions parlementaires, Pascal écrit : « L'art de fronder, bou-

leverser les États, est d'ébranler les coutumes établies, en sondant jusque dans leur source, pour marquer leur défaut de justice. » Fr. 294. Les parlementaires disaient : « Il faut recourir aux lois fondamentales et primitives de l'État qu'une coutume injuste a abolies. » C'est le moyen « de tout perdre, rien ne sera juste à cette balance; qui ramène l'autorité à son principe l'anéantit ». *Ibid.* Or, comme « la guerre civile est le plus grand des maux », fr. 320, c'est sagesse de maintenir le peuple dans le respect de l'autorité qui assure l'ordre. Cette autorité, « il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut pas qu'elle prenne bientôt fin ». Fr. 294.

« A ces grandeurs d'établissement qui dépendent de la volonté des hommes, telles que les rangs, les dignités, la noblesse..., nous devons des respects d'établissement accompagnés d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre. » *Trois discours sur la condition des grands*, II, t. IX, p. 369. Le peuple, « qui a des opinions très saines », parce qu'il sent son instinct, fr. 324, et « les chrétiens parfaits » que guide « une lumière supérieure » éprouvent ces sentiments et ils ont raison. Fr. 337. Les habiles les témoignent sans les avoir, par « une pensée de derrière »; les « demi-habiles » qui se piquent de science et qui, en réalité, sont « sortis de l'ignorance naturelle », sans arriver au vrai savoir, fr. 327, et « les dévots qui ont plus de zèle que de science », se refusent à les témoigner, fr. 337, et « ils troublent le monde ». Fr. 327.

Sur tous ces points, cf. Droulers, *La cité de Pascal*, Paris, 1928, et Giraud, *Les Pensées*, collection *Les chefs-d'œuvres de la littérature expliqués*, Paris, s. d. (1930), c. XI, *La politique de Pascal.*

b) Le cœur. — La théorie du cœur « tient dans l'œuvre de Pascal, dit J. Laporte, *loc. cit.*, p. 98, une place comparable à celle qu'occupe chez Kant la théorie de la connaissance et, chez Descartes, la théorie de la méthode. Elle forme le centre et presque le tout de ce que l'on est convenu d'appeler la « philosophie » de Pascal. » Pascal emploie le mot dans deux sens :

D'abord dans le sens courant : le cœur est l'ensemble de nos inclinations morales : « Que le cœur de l'homme est creux et plein d'ordure! » Fr. 143. Par rapport à la connaissance, le cœur ainsi entendu est synonyme de volonté qui, elle-même, pour Pascal comme pour Port-Royal et toute l'école augustinienne, est tendance naturelle, inclination, concupiscence, — depuis la faute originelle, — et, par conséquent, l'on peut dire du cœur ainsi entendu ce que Pascal dit de la volonté : « La volonté est un des principaux organes de la créance, non qu'elle forme la créance », mais parce qu'elle oblige l'esprit en face des choses « à regarder la face qu'elle aime et ainsi il en juge par ce qu'il y voit ». Fr. 99. Pascal dit lui-même d'ailleurs au début du *Second fragment* de *L'esprit géométrique*, t. IX, p. 271 : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont deux principales puissances, l'entendement et la volonté. Je ne parle que des vérités de notre portée; et c'est d'elle que je dis que l'esprit et le *cœur* sont comme les portes par où elles sont reçues dans l'âme, mais que bien peu entrent par l'esprit, au lieu qu'elles y sont introduites en foule par les caprices téméraires de la *volonté.* » Ainsi compris le cœur n'est pas instrument de connaissance, mais dirige la connaissance.

Dans un sens, à lui personnel, le cœur est vraiment un instrument de connaissance, tout comme la raison : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur. » Fr. 282. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point. C'est le cœur qui sent Dieu. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 277 et 278.

Cette connaissance est hétérogène à la connaissance par la raison : elle est de l'ordre du sentiment. Connaître par le cœur, c'est sentir. Cette connaissance est donc immédiate, irraisonnée, intuitive et synthétique; elle apporte néanmoins une certitude absolue qui ne résulte pas d'une démonstration, mais qui, elle aussi, est de l'ordre du sentiment; elle est l'impulsion de notre tendance innée à croire. Cette impulsion, Pascal l'appelle parfois *nature*, pour expliquer par son origine sa puissance à forcer notre assentiment : « Il y a des mots incapables d'être définis...; mais on en use avec la même assurance et la même certitude que s'ils étaient expliqués d'une manière parfaitement exempte d'équivoques; parce que la nature nous en a elle-même donné, sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par ses explications. » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. IX, p. 249. « La nature soutient la raison impuissante. » Fr. 434. « La nature confond les pyrrhoniens. » *Ibid.* Il l'appelle parfois *instinct*, pour expliquer la sûreté de cette connaissance; notre cœur aspire au vrai, au bien, à la justice, au bonheur absolus, en un mot, à Dieu et il a la capacité de ces objets supérieurs; mais la faute originelle a détourné cette tendance naturelle de son véritable objet sans la détruire. « Instinct, idée de la vérité. » Fr. 395. « Instinct, raison, marque de deux natures. » Fr. 344. C'est sous l'action de cette puissance, équivalente à un instinct, que l'esprit adhère sans aucun doute à la connaissance par le cœur.

« C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison; voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison. » Fr. 278. Le cœur est l'instrument de la connaissance surnaturelle; c'est lui qui reçoit l'*inspiration* d'où naît la foi. Fr. 245 et 732. Ainsi s'explique que ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien légitimement persuadés, fr. 282, et que la véritable connaissance de Dieu est amour. « Qu'il y a loin de la connaissance — notionnelle — de Dieu à l'aimer », c'est-à-dire à le connaître par le cœur ! Fr. 280. Ainsi encore s'expliquent ces fragments : « Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. » Fr. 547. « Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. » Fr. 548.

Le cœur ainsi entendu ne se réduit ni à la raison, ni à la volonté; il n'est pas cependant une faculté spéciale; il est, selon la définition de Sully-Prudhomme, *loc. cit.*, p. 30, « la racine commune de sentir et de connaître, à cette profondeur intime où ces deux fonctions psychologiques ne sont pas encore différenciées », et, comme le dit J. Laporte, *Rev. philos.*, t. I, 1927, p. 299, il est « ce tréfonds de l'âme, où nous atteignons à la fois ce qu'il y a de plus essentiel à la nature et ce par quoi la nature se rejoint et s'ouvre au surnaturel ».

En dehors du domaine de la foi, le cœur fournit à la raison raisonnante les principes d'évidence immédiate d'où part « la géométrie »; la raison ne pouvant les démontrer, « c'est sur les connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut qu'*elle* s'appuie et qu'elle fonde tout son discours ». Fr. 282; cf. *De l'esprit géométrique*, *loc. cit.* Il fournit à la conscience morale l'instinct de la justice ou le sentiment d'une loi morale : « Il y a dans l'homme une nature capable de bien », fr. 423, cf. fr. 294, et qui se retrouve au fond de toutes les décisions concrètes que nous dicte la concupiscence ou la grâce; cf. fr. 583. « La vraie morale se moque de la morale », c'est-à-dire que la morale du jugement spontané, c'est-à-dire du sentiment, se moque de la morale de l'esprit qui est sans règle, fr. 4, puisqu' « elle ne peut mettre le prix aux choses ». Fr. 82. C'est du cœur aussi que nous vient cet instinct « d'aimer ce qui nous paraît beau sans qu'on nous ait jamais dit ce que c'est ». *Discours sur les passions de l'amour*, t. III,

p. 123. « Cette idée générale de la beauté est gravée dans le fond de nos âmes avec des caractères ineffaçables. » *Ibid.* Le cœur enfin inspire à l'esprit de finesse ses jugements de valeur et fait leur certitude.

En résumé, dans tous les domaines, « notre raisonnement se réduit à céder au sentiment ». Fr. 274. Le cœur, organe de la foi religieuse et du sens pratique, est aussi le premier moteur de la pensée scientifique. Il va au delà des dernières démarches de la raison et, dans les premiers principes, la raison le suppose, et cela, c'est toujours quelque donnée impliquant l'infini. « Le cœur est la faculté de l'infini. » Laporte, *loc. cit.*, p. 277-278. Pascal retrouve le mot bien connu de saint Augustin : *Irrequietum est...* Notre cœur, « ce gouffre infini, ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu lui-même. » Fr. 434. Dieu seul peut satisfaire son instinct de vérité, de justice, de bonheur.

Que vaut la croyance fondée sur le cœur? Elle donne une certitude absolue, mais à celui-là seulement qui a cette croyance : il ne saurait la justifier par une démonstration, ni la communiquer. Cette croyance est néanmoins légitime, parce qu'elle est un sentiment instinctif, un mouvement de la nature qui ne se trompe pas, puisqu'elle est l'œuvre d'un Dieu bon.

On peut objecter que « la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces deux contraires ». Fr. 274; cf. fr. 5. Mais la fantaisie est variable, et les croyances fondées sur le cœur, tous les hommes les partagent; ils ont « une idée pareille » des principes en question et y adhèrent « avec la même assurance et la même certitude ». *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 249.

Les pyrrhoniens ne se tiennent pas pour battus. Ne rêvons-nous pas, disent-ils? Fr. 434. Mais « nous savons que nous ne rêvons pas », fr. 282, et les rêves sont incohérents : « ce qu'on voit en veillant » a « de la continuité ». Fr. 386. — Ils insistent : Qu'est-ce que la voix de la nature? Nous ignorons notre origine; venons-nous d'un être bon? méchant? à l'aventure? « à quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure ». Fr. 434; cf. *Entretien avec M. de Saci*, t. IV. Mais ils ont beau faire. « La nature les confond », fr. 434, et « nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme. » Fr. 395. Eux-mêmes, s'ils n'acceptent pas la vérité logique des principes, pratiquement ils sont obligés de s'y soumettre. « L'homme doutera-t-il de tout? On n'en peut venir là et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien parfait. » Fr. 434. Enfin, le chrétien éclairé par la foi se sent créé par un Dieu bon, *ibid.*, et en Jésus-Christ connaît toute doctrine. Fr. 545.

Si « notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » et, par conséquent, à l'*inspiration* ou à la grâce quand elle anime un cœur, on s'explique comment le chrétien, en face d'un cas de conscience, ne saurait agir d'après une règle morale fixée par le raisonnement abstrait d'autrui, mais bien d'après l'impulsion particulière de l'Esprit de Dieu; cf. *La morale des Provinciales*, col. 2104, et comment aussi, dans l'ordre de la foi, en face des mêmes preuves, diffèrent les réactions des âmes.

c) La coutume. — Nos jugements dépendent de nos habitudes comme de nos inclinations. La coutume n'est pas, il est vrai, instrument de connaissance, mais organe de créance, puisque l'« un des trois moyens de croire ». Fr. 245, cf. fr. 252. La source de toute croyance étant, d'après Pascal, non pas précisément l'évidence, mais une certaine tendance de la nature et « la coutume étant une seconde nature », fr. 92, il s'ensuit que l'habitude de certaines connaissances vraies ou fausses crée en nous la croyance automatique à ces connaissances. « Qui s'accoutume à la foi ne peut plus ne pas craindre l'enfer. Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement croie cela et rien que cela. » Fr. 89, cf. fr. 97. 98, 536. Par la coutume, elles-mêmes, « les propositions mathématiques deviennent sentiments ». Fr. 95. « L'idée de Pascal, conclut J. Laporte, *loc. cit.*, p. 280, n. 1, serait donc qu'il y a dans l'âme un principe d'activité irréfléchie comparable à celui qui se manifeste dans le corps, un *automatisme psychologique.* »

La croyance fondée sur la coutume exclut le doute tout autant que la croyance fondée sur le cœur ou la nature; en réalité, elle vaut ce que vaut la croyance qui lui a servi de point de départ. Mais telle, elle crée une difficulté. Comment distinguer la croyance née de la coutume de la croyance née de la nature? Depuis la chute, « la vraie nature étant perdue, tout devient, *pour l'homme*, sa nature », fr. 426; et s'il y a des cas où la nature est plus forte que la coutume, fr. 97, «il en est où la nature cède à la coutume ». Fr. 92, cf. fr. 93 et 94.

4° *Les méthodes de la connaissance.* — 1. *L'ordre de l'esprit et la démonstration.* — Seul est démontré légitime l'assentiment donné en vertu de l'évidence saisie directement ou après démonstration; cf. *Lettre au P. Noël*, t. II, p. 90. Y a-t-il un art « de démontrer les vérités déjà trouvées et de les éclaircir de telle sorte que la preuve en soit invincible? » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. IX, p. 241. La mathématique « inutile en sa profondeur », car aux yeux du croyant elle porte sur des matières de trop médiocre importance, fr. 61 « enseigne parfaitement » cette méthode, *ibid.*, aussi parfaitement du moins qu'il nous est possible « car ce qui passe la géométrie nous surpasse ». *Ibid.*, p. 242. L'art idéal serait « de tout définir », car alors on pourrait « bannir toutes sortes de difficultés et d'équivoques », cf. *Quatrième Provinciale*, t. IV, p. 250, et « de tout prouver », *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 245. « Cette méthode serait belle, mais elle est absolument impossible : » les mots clairs finiraient par manquer. *Ibid.*, p. 246. La géométrie a ce double avantage, de n'employer que des termes parfaitement intelligibles, ou parce qu'elle les a définis, ou parce qu'ils désignent « des choses claires et constantes par la lumière naturelle » et, pour cela, « entendues de tous les hommes », *ibid.*, p. 246-247, ainsi « ces trois choses qu'elle considère particulièrement », *ibid.*, p. 247, nombre, espace, mouvement, et de ne prouver que les propositions « qui ne sont pas évidentes », *ibid.*, mais de définir toutes celles-là.

2. *L'ordre du cœur (ou du sentiment). L'art de persuader.* — « Il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, l'entendement et la volonté. La plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté », autrement dit, de l'inclination, car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément. *Ibid. Deuxième fragment. De l'art de persuader*, t. XI, p. 271. Il ne s'agit pas des vérités de la foi, « qui entrent du cœur dans l'esprit et non pas de l'esprit dans le cœur », et que « Dieu seul peut mettre dans le cœur », *ibid.*, mais bien « des vérités à notre portée ». Or, toute vérité de cette sorte n'est pas acceptée pour avoir été démontrée et d'aucunes sont acceptées qui n'ont pas été démontrées. C'est que, depuis le péché originel, la raison est tombée sous la dépendance du sentiment.

En conséquence, les propositions « qui découlent nécessairement des principes communs et des vérités avouées », celles « qui ont une union étroite avec les objets de notre satisfaction » sont « infailliblement reçues », les premières parce que le sentiment n'a rien à leur opposer, les secondes parce qu'il porte à les

recevoir. A plus forte raison, « celles qui ont cette liaison tout ensemble et avec les vérités avouées et avec les désirs du cœur » sont-elles « si sûres de leur effet qu'il n'y a rien qui le soit davantage dans la nature ». *Ibid.* Mais il y en a d'autres. Il y en a « qui sont bien établies sur des vérités connues, mais qui sont en même temps contraires aux plaisirs qui nous touchent le plus ». En face de ces propositions, si éclairé que soit l'esprit, « il se fait un balancement douteux entre la vérité et la volupté », un combat entre la raison et le sentiment, un combat dont on ne peut prévoir l'issue dans un homme donné. *Ibid.*, p. 275. Si donc l'on veut faire accepter d'une personne telle vérité, « il faut, autant que convaincre, agréer : c'est là l'art de persuader ». *Ibid.*

Pour convaincre en ces matières, une fois que l'on est d'accord sur les principes, il n'y a qu'à observer les règles de la démonstration mathématique qui est la démonstration parfaite. Ces règles très précises sont au nombre de huit; on peut les ramener à cinq et à ces deux principes : « Définir tous les noms qu'on impose; prouver tout en substituant mentalement les définitions à la place des définis. » *Ibid.*, p. 278-282.

Quant à la manière d'agréer, « elle est bien sans comparaison plus difficile, plus subtile, plus utile et plus admirable ». Il y a sans doute « des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer » et certaines personnes, tel Méré, « les appliquent habilement ». Mais que ces règles sont difficiles à fixer, tant « les principes du plaisir sont divers à tous les hommes et variables dans chaque particulier! » *Ibid.*, p. 276.

Mais qui veut agréer, « échauffer », toucher le cœur et créer le sentiment voulu pour convaincre, doit se garder de l'ordre « unilinéaire », Boutroux, *op. cit.*, p. 162, qui est celui de l'esprit. « Le cœur a son ordre », fr. 283, qui est tout autre. « On ne prouve pas que l'on est aimé en exposant d'ordre les causes de l'amour. Cela serait ridicule. » *Ibid.* A proprement parler, l'ordre du cœur exclut l'enchaînement d'une méthode : « Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours. » *Ibid.*

3. *Esprit de géométrie et esprit de finesse* (fr. 1). — Distinction célèbre, que P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci*, p. 182, juge « si grossière et si mal définie » et familière à Pascal : on la relève déjà dans le *Discours sur les passions de l'amour*, cf. fr. 1, n. 1, Pascal l'a sans doute prise de Méré; cf. Méré, *Discours des agréments*, t. I, p. 194, et *Lettre à Pascal, Œuvres de Pascal*, t. IX, p. 215 sq.; cf. Boudhors, *Pascal et Méré*, Paris, 1913, et *Revue d'histoire littéraire*, 1913 p. 24 sq., 379 sq.

L'esprit est appelé à connaître les sciences, autrement dit la *géométrie*. Les principes d'où partent ces sciences sont ignorés de beaucoup qui ne s'en occupent pas; ils n'en sont pas moins « palpables », faciles à connaître « à plein » et tels qu'il faudrait « avoir l'esprit faux pour mal raisonner sur des principes si gros qu'il est presque impossible qu'ils échappent ». Fr. 1. L'esprit géométrique perçoit ces principes et en déduit les conséquences. Toutefois, sur ce terrain, il y a encore lieu de distinguer : en géométrie, par exemple il peut y avoir « beaucoup de principes »; *l'esprit géométrique* seul les voit; et, pour conduire à bien les démonstrations, il faut un sens droit, ou *l'esprit de justesse* qui n'accompagne pas toujours l'esprit géométrique. *Ibid.*

Mais, à côté de cette matière abstraite et toujours relativement simple, il y a « les choses de finesse », les choses de l'âme, soit que l'on étudie son âme propre, soit que l'on étudie l'âme d'autrui dans la vie sociale, choses concrètes, mais complexes, changeantes, variables, tout un monde. Pour connaître ce monde et le juger, il y a des principes « qui sont dans l'usage commun et sous les yeux de tout le monde », mais « qui sont si déliés et en si grand nombre qu'il est presque impossible qu'il n'en échappe. On les voit à peine; on les sent plutôt qu'on ne les voit; ce sont choses tellement délicates et si nombreuses qu'il faut un sentiment bien délicat et bien net pour les sentir et juger droit et juste selon ce sentiment. » *Ibid.* Ce sont donc là choses de sentiment; il y faut un genre d'esprit particulier qui relève du cœur. C'est *l'esprit de finesse*. Il saisit « d'une seule vue » ces choses complexes et mobiles qui ne peuvent être saisies qu'ainsi, intuitivement; le raisonnement intervient dans les jugements que porte l'esprit de finesse, mais c'est spontanément, sans se formuler : « L'expression en passe tous les hommes », inconsciemment : « Le sentiment n'en appartient qu'à peu d'hommes » et secondairement; il dépend de la vue première qui est intuitive. *Ibid.*

En pareille matière, l'esprit de géométrie ne sert de rien. « Tous les géomètres seraient fins s'ils avaient la vue bonne », puisqu'ils « ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent ». Mais voilà : habitués « aux principes nets et grossiers de la géométrie et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse », et ceux « qui ne sont que géomètres » sont ici « faux et insupportables ». *Ibid.*; cf. Joubert, *Pensées :* « Les mathématiques rendent l'esprit juste en mathématiques et faux dans tout le reste. » D'autre part, les esprits fins qui ne sont que fins, « accoutumés à juger d'une seule vue, sont étonnés quand on leur présente des propositions où ils ne comprennent rien et où, pour entrer, il faut passer par des définitions et des principes stériles; ils s'en rebutent et s'en dégoûtent ». Et ainsi il y a peu d'esprits qui soient géomètres et fins à la fois; mais il est des esprits faux « qui ne sont jamais ni fins, ni géomètres », car ils n'ont ni « la vue bonne », ni « le sens droit ». *Ibid.*, et fr. 2.

4. *La méthode des contraires.* — La philosophie de Pascal « est une philosophie des contraires », Vinet, *loc. cit.*, p. 165, « une doctrine des antinomies », Janssens, *loc. cit.*, p. 259, « un système des contradictions. La doctrine des contraires explique tout dans Pascal. » Droz, *loc. cit.*, p. 177. Pour Pascal, en effet, « tout est un *milieu* entre *rien* et *tout* », Rauh, *loc. cit.*, p. 322. « Qu'est-ce que l'homme dans la nature? un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. » Fr. 72. Et il « a poussé si loin cette philosophie dualiste qu'on en retrouve la trace jusque dans son style », où « les antithèses se redoublent et s'entrecroisent ». Vinet, *loc. cit.*, p. 285. Mais ce n'est point pour « faire des figures justes » que Pascal les multiplie, c'est pour « parler juste », fr. 27; la vérité, telle que l'homme peut la saisir dans les choses, ne saurait être « qu'une sorte d'équilibre entre deux extrêmes », Chevalier, *loc. cit.*, p. 72, n. 2, une conciliation entre deux contraires. C'est là pour Pascal une loi fondamentale de sa logique.

« C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier ce qui lui est incompréhensible. » *De l'esprit géométrique. Premier fragment*, t. IX, p. 259. L'évidence, au sens cartésien, n'est pas toujours preuve de vérité; nos concepts ne font pas les choses. « Ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. » Fr. 430. En conséquence, dans le domaine des principes et des mathématiques, par exemple dans « la question de l'espace divisible à l'infini », « toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire, et si on le trouve manifestement faux — *à ses conséquences* — on peut har-

dîment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est..., puisque ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable. » *De l'esprit géométrique, loc. cit.*, p. 259-260. Dans le domaine des connaissances morales et religieuses, la raison, viciée par les effets du péché originel sur la volonté, n'aboutit qu'à des antinomies; cf. Kant, *Critique de la raison pure. Méthodologie transcendentale.* « Incompréhensible que Dieu soit et incompréhensible qu'il ne soit pas; que l'âme soit avec le corps et que nous n'ayons pas d'âme; que le monde soit créé, qu'il ne le soit pas; que le péché originel soit et qu'il ne soit pas. » Fr. 230. « Mais Pascal croit au réel. Là où nous dressions des antinomies, il faut chercher une issue car *elle existe.* » Chevalier, *loc. cit.*, p. 197, et le « pyrrhonisme n'est point le vrai ». Si notre raison logique, qui réclame l'évidence cartésienne, déclare « incompréhensibles » Dieu et l'âme, les faits, l'expérience, la *raison des effets*, en un mot, exige Dieu et l'âme. En réalité, affirmations et négations ne sont pas ici du même ordre, et notre logique doit céder devant le réel. Toutefois, cette raison des effets, nous ne pouvons la saisir et incliner devant elle notre logique, qu'à la condition de certaines dispositions morales, dont la première est l'humilité. « Il faut savoir se soumettre où il faut. » Fr. 268; cf. fr. 270.

Or, en ces matières, l'esprit pense toujours par antinomies et le fait ne départage pas toujours; loin de là : les faits s'opposent parfois comme les jugements. La vérité tient alors le *milieu* entre ces contraires, non qu'elle soit entre eux une sorte de compromis, de moyenne, mais elle résulte de leur combinaison dans une doctrine supérieure qui les complète chacun et exclut leurs négations réciproques. Que la vérité soit de telle nature, cela explique les hérésies. Leur source à toutes « est de ne pas concevoir l'accord de deux vérités opposées et de croire qu'elles sont incompatibles ». Fr. 862. « De l'ignorance de quelques-unes de nos vérités viennent aussi les objections que nous font les hérétiques. » *Ibid.* C'est ainsi qu'il y eut des hérésies sur Jésus-Christ Dieu et homme, sur le sujet du « Saint-Sacrement », à la fois transubstantiation et présence réelle et « aussi figure de celui de la croix et de la gloire et commémoraison des deux », sur « les indulgences ». *Ibid.* Ce que ces hérésies affirmaient était vrai; l'erreur commençait à l'exclusion. Évidemment, c'est dans la lumière supérieure de la foi que se concilient ces vérités opposées. Ainsi encore quand Épictète et Montaigne traitaient la nature de l'homme le premier « comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe », le second, « comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir », c'est qu'ils ignoraient, le premier la corruption présente, le second « la première dignité de l'homme ». Mais sur ce point, comme sur tous les autres, « la vérité de l'Évangile accorde les contrariétés par un art tout divin, et, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux, elle en fait une sagesse véritablement céleste où s'accordent ces opposés qui étaient incompatibles dans les doctrines humaines ». *Entretien avec M. de Saci*, t. IV, p. 53. C'est ainsi enfin « qu'un grand nombre de vérités de foi et de morale semblent répugnantes et subsistent toutes dans un ordre admirable ». Fr. 862.

Conclusion pour l'apologiste qui met la raison au service de la foi : « Pour empêcher les hérésies, ou pour les réfuter, le plus sûr moyen » est « d'instruire de toutes les vérités »; autrement dit, lorsque l'on traite d'une vérité, il faut s'occuper aussi des autres qui semblent lui faire échec, *ibid.*, et fr. 567; — pour les jansénistes : qu'ils comprennent d'où vient parfois leur infériorité dans les luttes présentes : « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les jésuites et les jansénistes ont tort en les célant, mais les jansénistes plus, car les jésuites ont mieux fait profession des deux. » Fr. 865. Pascal, du reste, dans ses *Écrits sur la grâce*, s'est appliqué à bien montrer en face de la *vérité catholique*, les *deux erreurs contraires.*

5° *La philosophie morale des Pensées.* — Elle est celle des *Provinciales.*

1. Il y a des lois naturelles, fr. 294, une morale fixée par la volonté de Dieu. Fr. 668.

2. L'homme a édifié des systèmes cohérents d'une morale rationnelle — voir Épictète et Montaigne, « les pus illustres défenseurs des deux plus célèbres sectes du monde et les seules conformes à la raison », *Entretien*, t. IV, p. 50 — d'inspiration très élevée parfois, tel Épictète, et de conséquences pratiques très heureuses, tel Épictète encore et même Montaigne. *Ibid.* Mais aucun de ces systèmes ne saurait reconstituer cette règle morale voulue par Dieu. Une loi naturelle aurait pour caractéristique d'être claire pour tous et universellement reçue : « l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples » et cette loi « on la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps ». Or, « rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat » et la maxime morale « la plus générale », où se traduit bien cette impuissance humaine, est celle-ci : « Que chacun suive les mœurs de son pays. » Fr. 294, cf. fr. 440. Il en était autrement avant la chute. Depuis, nous avons toujours, il est vrai, le sentiment du bien et du mal; notre cœur nous fait saisir les principes généraux sur lesquels repose toute la loi morale et sans la connaissance desquels toute vie sociale serait impossible; mais notre raison, « cette belle raison corrompue, a tout corrompu ». *Ibid.* La règle du bien et du mal dépend évidemment du souverain bien qui n'est autre que Dieu, fr. 434, cf. fr. 438; or, « pour les philosophes, 288 souverains biens », fr. 74 *bis*; elle est suspendue d'autre part à l'immortalité de l'âme, donc à la destinée de l'homme; *loc. cit.*, or, « les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela ». Fr. 219. Dès lors, tout dogmatisme moral purement rationnel « manque d'un point fixe », fr. 383; et « la vraie morale » a toute raison de se moquer « de la morale » qui repose sur le raisonnement. Fr. 4. C'est parce que « les théologiens et les religieux » de ce temps, se fiant à leur seule raison, n'ont plus écouté la tradition, que « la corruption de la morale est aux maisons de sainteté et dans les livres où elle ne devrait pas être ». *Ire lettre à Mlle de Roannez*, t. V, p. 406.

3. Jésus-Christ seul peut aujourd'hui, après la chute, nous faire connaître la véritable loi morale. « Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on enseigne la morale. » Fr. 547.

4. Si l'on considère la règle morale posée par Jésus-Christ par rapport aux règles posées par les deux morales rationnelles dont Épictète et Montaigne sont les représentants autorisés, la morale chrétienne apparaît comme l'union de ces deux systèmes qui semblent se contredire « en une sagesse véritablement céleste ». Épictète et Montaigne « ne pouvaient subsister à cause de leurs défauts », Épictète « ignorant la corruption de la nature l'a traitée comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène au comble de la superbe »; Montaigne, « éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans une extrême lâcheté ». *Entretien*, t. IV, p. 54.

Ces contraires, l'Évangile les accorde parce qu'il les place en des sujets différents; « tout ce qu'il y a d'in-

firme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce. » *Ibid.*

La vertu que nous enseigne et nous donne Jésus-Christ : « J'aime la pauvreté parce qu'il l'a aimée. J'essaie d'être juste, véritable, sincère. Voilà quels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours mon Rédempteur qui les a mis en moi. » Fr. 550. « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu, si elles ne sont les prières et vertus de Jésus-Christ », fr. 668, cf. fr. 546, cette vertu est un *milieu*, comme la vérité, en ce sens qu'elle s'oppose également à deux vices opposés entre eux et nés « de cet orgueil et de cette paresse », dont il vient d'être parlé, et « qui sont les deux sources de tous les vices ». Fr. 435. Si elle n'était opposée qu'à un vice, conduite à l'extrême, elle ferait tomber dans le vice opposé. Fr. 357. Elle apparaît comme un *entre-deux* entre des sommets qu'elle unit. « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux. » Fr. 353; cf. Rauh, *loc. cit.*, p. 322-323.

5. *L'amour-propre, motif de toute l'activité humaine, sans la grâce.* — Dans l'état d'innocence, l'homme était libre de la liberté d'indifférence. Dans l'état de nature déchue, l'homme suit toujours « la délectation victorieuse », sans cesser cependant d'être libre et responsable; cf. *Fragments d'une lettre de Pascal sur la possibilité des commandements*, VIII, dans *Écrits sur la grâce*, t. XI, p. 226-229. Suit-il les inspirations de la grâce du Sauveur, c'est qu'il y trouve une délectation supérieure. Mais, en dehors de ces inspirations, il ne peut agir que pour l'amour de soi directement et de soi dans les créatures; autrement dit, il n'agit que par concupiscence : « La concupiscence est la source de tous nos mouvements », fr. 41, « de toutes nos actions volontaires », fr. 334; elle est en effet « devenue la seconde nature des hommes ». Fr. 430. « Nous naissons donc injustes car tout tend à soi. Cela est contre tout ordre. » Fr. 477. Et la victoire morale peut se formuler ainsi : « Il faut n'aimer que Dieu et ne haïr que soi. » Fr. 476.

Tous nos actes sont donc moralement homogènes; par cette intention fondamentale ils sont d'une seule et même espèce. Cf. Baudin, *Le panhédonisme psychologique de Pascal*, dans *Revue des sciences religieuses*, avril et juillet 1925.

Sur le caractère janséniste de cette doctrine, cf. JANSÉNISME, col. 355 sq. : *Les peines du péché originel*, et col. 460 sq. : *La délectation victorieuse;* Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, p. 64 sq. Sur les rapprochements possibles entre cette doctrine et celle des *Maximes* de La Rochefoucauld, cf. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. II, p. 140, et *Portraits de femmes*, p. 296; sur les rapprochements avec Kant, cf. Laporte, *loc. cit.*, n. 13, p. 69; avec Freud et les psychiâtres, cf. id., *ibid.*, p. 70.

6. *Les choses ont un sens mystique.* — Comme « le Vieux Testament », la nature est « un chiffre », fr. 691.

« Les personnes destituées de foi et de grâce », fr. 242, ne verront jamais dans la nature que les lois auxquelles elle obéit. Quand elles l'auront enfermée, comme fit Descartes, par un travail « inutile, incertain et pénible », dans un système de lois, elles seront satisfaites. Fr. 79. Ces esprits « ont vu les effets, mais ils n'ont pas vu les causes; ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que des yeux à l'égard de ceux qui ont de l'esprit; car les effets sont comme sensibles, et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit. » Fr. 234.

Mais les choses ont un sens spirituel. « Toutes choses couvrent quelque mystère; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. » *IVe lettre à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 89. « La nature est une image de la grâce et les miracles visibles sont images des invisibles. » Fr. 675. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle. » Fr. 793. Et, « comme le monde ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ et pour instruire les hommes de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. » Fr. 556. L'histoire même peut s'interpréter du même point de vue symbolique; car, « si tout l'univers apprend à l'homme ou qu'il est corrompu ou qu'il est racheté, l'abandon de Dieu paraît dans les païens, la protection de Dieu paraît dans les Juifs. » Fr. 560 *bis*. Mais, comme pour le sens spirituel du Vieux Testament, ceux-là seuls perçoivent le sens mystique des choses qui ont « l'inspiration ». Cf. fr. 242.

Conclusion. — « Ce qui caractérise cette philosophie, dit Rauh, *loc. cit.*, p. 341, c'est d'être la première tentative faite, au moins dans les temps modernes, pour mettre à leur vrai rang les puissances réputées inférieures de l'homme : la volonté et le sentiment. C'est la première fois que la sagesse pratique, la raison incarnée, vivante, est mise au-dessus de la pensée spéculative... ; la première fois surtout que la volonté est posée comme le principe de l'intelligence même et que la certitude fondamentale est identifiée à la certitude pratique. Jamais une philosophie des *contraires*, du *milieu* n'avait été ainsi associée à une philosophie de la volonté, enveloppant aussi dans une synthèse universelle, toute l'inquiétude, tout l'obscur des choses. »

VI. L'APOLOGÉTIQUE DE PASCAL. — 1° *Le christianisme est démontrable.* — Acquise par le cœur, il est de toute nécessité que la religion se démontre. « Si on choque le principe de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. » Fr. 273. « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison », fait dire Pascal à Dieu. Fr. 430, p. 335. « C'est avec notre raison, dit Vinet résumant la pensée de Pascal, que nous devons reconnaître la véritable religion. Dieu a donc dû entourer sa révélation de preuves qui fussent accessibles à notre raisonnement. Ce que je puis exiger, si Dieu a parlé, c'est qu'il soit possible à la raison humaine de se procurer sur ce point une certitude égale à celle qu'il peut se procurer sur d'autres points. » *Loc. cit.*, p. 38.

Voltaire ne s'y est pas trompé : l'effort de Pascal va bien à donner au christianisme cette forte position de défense, qu'il est raisonnable. « Ma grande dispute avec Pascal roule précisément sur le fondement de son livre. Il prétend que, pour qu'une religion soit vraie, il faut qu'elle *rende raison* de tout ce qui se passe dans notre cœur. Je prétends que ce n'est point ainsi qu'on doit examiner une religion et que c'est la traiter comme un système de philosophie. » *Lettre au P. Tournemine*, 1735. Et dans une *Lettre à La Condamine* du 22 juin 1734 : « A l'égard de Pascal, le grand point de la question roule visiblement sur ceci, savoir si la raison humaine suffit pour prouver deux natures dans l'homme. » Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 402.

Évidemment, Pascal n'entend pas, comme l'a tenté Raymond Sebond, démontrer rationnellement toutes les vérités de la foi. « La véritable religion renfermera des choses au-dessus de la raison. Une religion qui n'en renfermerait pas ne serait pas révélée. » Vinet, *ibid.*, cf. fr. 574 et 273. Il ne prétend même pas convaincre des vérités religieuses qui se démontrent l'incrédule qui ne se serait pas mis dans un certain état d'âme. Fr. 233. Enfin il ne prétend pas davantage qu'une démonstration bien conduite et reçue par une âme dans l'état voulu puisse conduire à la foi sans l'inspiration : cela est d'un autre ordre : « On n'entre

dans la vérité que par la charité. » *De l'esprit géométrique. Second fragment*, t. IX, p. 272, ni que l'inspiration ne puisse se passer de telles démonstrations. « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre est un don de Dieu. » Fr. 248. C'est pourquoi la vérité religieuse est faite pour les simples comme pour les habiles ». Cf. fr. 251.

Ces réserves et ces conditions posées, Pascal entend bien prouver de manière irréfutable — car « il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie » — non seulement que la raison n'a rien à opposer à la religion mais voit l'obligation de la suivre; cf. fr. 289.

2° *Originalité de l'apologétique pascalienne. La méthode de l'expérience morale.* — Une apologétique s'établissait alors qui deviendra l'apologétique dite traditionnelle : démonstration par des arguments rationnels de la divinité du catholicisme, à tout le moins du christianisme. Trois étapes : *a)* démonstration de l'existence de Dieu et de la nécessité de la religion naturelle par les arguments scolastiques ou les raisonnements métaphysiques de Descartes, que le *Traité sur l'existence de Dieu*, de Fénelon, devait bientôt (1713) revêtir d'une forme si poétique; *b)* démonstration à priori de la possibilité et de la nécessité d'une révélation surnaturelle, et à posteriori du fait d'une religion divinement révélée, celle de Jésus-Christ. *Tractatus de vera religione.* Les protestants s'en tiennent là; tel Grotius, dans son *De veritate religionis christianæ*, 1636, qu'ont traduit en français, on l'a vu, Mézeray, 1648, et de Beauvoir, 1659, et auquel Pascal fait de nombreuses allusions; *c)* démonstration par des raisonnements basés sur l'Écriture et l'histoire de la divinité de l'Église catholique : *Tractatus de vera Ecclesia*, celui-ci tout récent puisque provoqué par la Réforme. Pierre Charron a publié, en 1593, son livre des *Trois vérités*. Il y insiste sur la troisième, la divinité de l'Église catholique, car il répond au *Traité de l'Église*, 1578, de Duplessis-Mornay. Apologétique intellectualiste, qu'encourage encore le cartésianisme et qui, chez les uns, est d'un optimisme étroit, comme chez ce Jean Belin, évêque de Belley, qui publie à Paris, en 1666 : *Les preuves convaincantes du christianisme, où le christianisme est exposé de telle sorte qu'on ne peut jamais douter de sa vérité et l'on connaît évidemment qu'il faut l'embrasser*, chez les autres, Bossuet, Malebranche, Huet, le protestant Abbadie, et, comme on vient de le voir, Fénelon sera exposé avec ampleur et parfois puissance. Cf. Monod, *loc. cit.*, c. I, § 4.

Autre est l'apologie pascalienne.

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. IV, a. 2, dit : « Croire est un acte de l'intelligence en tant que celle-ci est menée à l'assentiment par la volonté. » Les apologistes traditionnels savent cela, mais ils ne s'adressent guère qu'à la raison. Ils veulent, comme dit Belin dans sa préface, « contraindre tous les hommes par la force de la raison à suivre et embrasser le christianisme ». Leur apologétique est intellectualiste et spéculative. Pascal voit les choses autrement. Avant tout il veut peser sur la volonté — entendue au sens cartésien — pour l'entraîner vers la vérité à l'encontre des préjugés et des passions; cf. fr. 99. Son apologétique est donc plutôt morale et pratique. Il est préoccupé de convaincre la raison par des preuves convenables, mais il veut créer d'abord et pour réussir à cela, l'état d'âme nécessaire ou, suivant le mot de Droz, *loc. cit.*, p. 114, accommoder l'homme à la vérité, afin que la vérité ait prise sur lui, autrement dit, que « son esprit soit ouvert aux preuves ». Fr. 245.

C'est que « Jésus-Christ ne se prouve pas comme un théorème », Droz, *loc. cit.*, p. 104, et que la vérité religieuse est d'un autre ordre que la géométrie. La raison donne la certitude de la géométrie, c'est le cœur qui donne les certitudes religieuses. Ni la philosophie, ni la science ne les peuvent donner : « Descartes inutile et incertain. » Fr. 78, cf. Malebranche, *Recherches*, IV, § II, p. 404-405 (où Malebranche, comme le remarque Gouhier, *loc. cit.*, p. 399, semble bien faire la critique de ce mot), ni les infirmer : « Ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. »

2. De par la nature donc de l'esprit à convaincre et de par la nature de la chose à prouver, il n'y a pas à démontrer la vérité religieuse par des arguments philosophiques. Une telle démonstration, par exemple, de l'existence de Dieu, logiquement la première entre les vérités religieuses aboutit tout au plus à une connaissance notionnelle, inutile, stérile, et même éphémère. Pour convaincre la raison, chose utile même au croyant, Pascal n'emploie pas les raisonnements mais des faits, dont on sait qu'ils commandent l'assentiment. Le Dieu qu'il veut démontrer est le Dieu de l'histoire, le vrai Dieu par conséquent.

Son point de départ est un fait d'expérience interne. « La contradiction tragique de notre condition », Rauh, *loc. cit.*, p. 311, qui pose devant chacun le problème de la nature et de la destinée humaine. Comment l'homme avide de vérité, de vertu, de bonheur, en est-il incapable et n'y a-t-il pas un remède à cet état? Or, seule la religion chrétienne fournit de notre contradiction « monstrueuse » une explication satisfaisante : le péché originel et, seule aussi, elle offre le remède, la grâce du médiateur, Jésus-Christ.

Évidemment ces choses avaient été dites depuis des siècles. Ce qui était nouveau c'était d'en faire le point de départ d'une apologie; cf. Vinet, *loc. cit.*, p. 193. Du coup, le christianisme prenait figure d'explication de la vie et de religion ajustée à la nature humaine. Les vérités révélées ne sont donc pas des connaissances de luxe; tout le surnaturel, comme l'ont vu saint Augustin et saint Thomas, est l'heureux correctif ou le complément de notre nature. « L'exact ajustement du christianisme à la nature humaine, voilà proprement ce que Pascal veut montrer, ce qui peut attirer le « libertin » vers la religion. » Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. II, *La philosophie moderne*. 1. *Le dix-septième siècle*, Paris, 1929, p. 141. Du coup aussi, le christianisme prend une sorte de transcendance par rapport aux philosophies et aux autres religions — à la raison humaine en somme — qui n'ont fourni aucune explication valable du fait universel dont il est question, et la raison n'a rien de mieux à faire que de s'accorder avec lui.

L'apologétique traditionnelle, a-t-on dit, va de Dieu à l'homme; l'apologétique pascalienne va de l'homme, de l'homme complet et non pas réduit à la seule raison, à Dieu ou plutôt à Jésus-Christ, en qui et par qui l'homme trouve Dieu.

3. Si Malebranche, en effet, comme le remarque Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. V, p. 431-432, diminue le Fils au profit du Père, Jésus-Christ « est le centre des *Pensées* ». Rauh, *loc. cit.*, p. 317. Influence du jansénisme, sans doute, qui, selon le mot de Joubert, « ôte trop au bienfait de la création pour donner davantage au bienfait de la rédemption », et qui « sans le Fils, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. II, p. 114, n. 1, aurait peine à remonter jusqu'au Père ». Mais effet aussi de l'ardent amour de Pascal pour Jésus-Christ : « Ç'a été sa seule passion, passion véritable qui s'échappe par ses lèvres et qui saigne dans ses membres. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 509; cf. fr. 553, *Le mystère de Jésus*, et le *Mémorial*.

« Jésus-Christ est l'objet de tout et le centre où tout tend », dit en effet Pascal. « La religion chrétienne consiste proprement au mystère du Rédempteur qui a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine. Elle enseigne

ensemble aux hommes ces deux vérités : et qu'il y a un Dieu dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes. On peut bien connaître Dieu sans sa misère, et sa misère sans Dieu, mais on ne peut connaître Jésus-Christ sans connaître tout ensemble et Dieu et sa misère. » Fr. 556; cf. fr. 547. L'histoire tourne autour de lui; fr. 700, 740, 741. « Comme le monde ne subsiste que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, et pour instruire les hommes et de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. » Fr. 556. Autour de Jésus-Christ, « les vérités de la foi et de la morale qui semblent répugnantes, subsistent toutes dans un ordre admirable. » Fr. 862.

Les libertins de son temps opposaient à sa divinité la bassesse de sa condition, objection que reprendra Voltaire. Cf. Garasse, *La doctrine curieuse*, Paris, 1623, p. 274. Pascal leur répond par sa fameuse distinction des ordres : Jésus-Christ a toute la grandeur de son ordre. « Dans l'échelle des grandeurs charnelles, spirituelles et saintes, où Archimède (dernier souvenir!) est si magnifiquement posé comme le Prince des Esprits de la terre, voyez venir Jésus-Christ, le Prince de son ordre aussi, mais de l'ordre de sainteté, avec tout l'éclat de cet ordre, dans son avènement de douceur, humblement, patiemment, et par là même en grande pompe et prodigieuse magnificence aux yeux du cœur, aux yeux de qui voit la sagesse. » Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. III, p. 452; cf. Dedieu, *loc. cit.*, p. 496, n. 4.

3° *L'originalité de cette apologétique est-elle réelle?* — A. Maire, *loc. cit.*, t. IV, introduction, p. 8-10, s'inspirant d'un article de M. Vulliaud, *Du nouveau sur Pascal, loc. cit.*, émettait cette idée : S'il est prouvé que les *Pensées* rentrent dans un courant contemporain d'apologétique, « nous aurons le droit de rattacher l'une et l'autre à quelque tradition commune, surtout si cette tradition dans l'une ou l'autre se trouve clairement attestée. » Or, il y a cette preuve : c'est un ouvrage que Beurrier, lequel assista Pascal mourant, publia à Paris en 1666 : *Speculum christianæ religionis in triplici lege naturali, mosaïca et evangelica, in quo quæ potissimum faciunt ad fidei confirmationem et conversionem atheorum et quorumvis infidelium sincere exhibentur*, et dont il devait donner, en 1681, une traduction française sous ce titre : *De la perpétuité de la foi et de la religion chrétiennes.* « Cette apologétique, dit A. Maire, à très peu près se réduit à celle de Pascal », *loc. cit.*, p. 10; Pascal n'aurait donc fait qu'appliquer une méthode courante et exploiter des idées courantes. E. Dedieu, *loc. cit.*, p. 485 sq., dit de son côté, après avoir écarté Beurrier dont le livre ne parut qu'après la mort de Pascal : « Aux yeux de la critique moderne, Pascal a renouvelé l'apologétique chrétienne. Il a montré les faiblesses des preuves externes. Il a surtout fait de l'apologétique quelque chose d'humain, qui nous saisit au fond du cœur et qui, sans souci des considérations abstraites où se heurte la raison, s'intéresse aux seules réalités tragiques de notre nature. » Mais « ni le rôle de l'analyse psychologique, ni l'extrême sévérité dans la peinture de la corruption naturelle de l'homme, ne constituaient de véritables nouveautés aux alentours de 1666. » Un fort courant d'augustinisme entraînait alors les esprits et entre l'œuvre d'apologétique de Sebond ou l'œuvre spirituelle de Bérulle et l'apologétique de Pascal, il est possible d'établir des rapprochements convaincants. On peut en faire de même entre les *Pensées* et l'*Homme criminel selon les sentiments de saint Augustin* que publiait en 1644 un disciple de Bérulle, le P. Senault.

Faut-il s'étonner de ces rencontres? N'est-il pas évident que, nourri des doctrines de l'*Augustinus* et de Port-Royal, Pascal, « disciple de saint Augustin », comme il disait, devait faire servir à son dessein d'apologiste des idées utilisées déjà par d'autres disciples de saint Augustin, soit pour établir les *Grandeurs de Jésus*, comme Bérulle, ou pour convertir les libertins, comme Senault. Il n'en demeure pas moins, par l'emploi si personnel et si puissant qu'il fait de ces vues, « l'initiateur de génie », Dedieu, *loc. cit.*, p. 513, de cette apologétique morale que l'on appelle moderne par opposition avec l'apologétique dite traditionnelle.

Quant à Beurrier, l'on retrouve, sans doute, dans la *Perpétuité*, « carquois plein de traits variés », quelques vues de Pascal; partageant les incrédules en catégories, il recommande, par exemple, avec les athées, de détruire d'abord en eux l'orgueil et la sensualité; son ouvrage n'est, au fond, « qu'un assez bon sommaire des arguments anciens, dressés par un homme d'esprit médiocre, très pieux et sans haine ». Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, p. 15.

Sur l'ensemble de ces questions, cf. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, s. d. (1903), p. 193-233, *L'apologétique et la méthode de Pascal.*

4° *Le pari.* — L'un des points les plus curieux de l'*Apologie* est certainement le pari.

1. *Les sources et l'originalité du pari.* — Le procédé du pari se trouve dans Arnobe, *Adversus gentes*, I, 56; II, 41, mais à propos des promesses du Christ (cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. Pascal); dans saint Augustin, *De utilitate credendi*, XII, 26, qui compare les risques courus par le chrétien aux hasards ordinaires de la vie; plus près de Pascal, dans Raymond Sebond, *Apologie naturelle*, c. LXVI, et principalement LXVII, et LXVIII, qui l'aurait inspiré à Pascal (cf. Droz, *loc. cit.*, p. 72, n. 1, et Brunschvicg, t. XIII, *Appendice pour le fr. 233*, p. 161-163); dans Silhon, cet apologiste au service de Richelieu, *Traité de l'immortalité de l'âme*, 1634, p. 227-229 (cf. Calvet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, n. 6, p. 177); dans le jésuite Antoine Sirmond, *Démonstration de l'immortalité de l'âme tirée des principes de la nature*, 1637, p. 445-462, *Conclusion par forme d'avis aux libertins* (cf. Blanchet, *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, dans *Revue de mét. et de mor.*, t. I, 1919, p. 515, t. II, p. 627-637, et Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal, loc. cit.*, p. 282). Autour de Pascal, il a été d'usage fréquent et on le retrouve dans la *Logique* de Port-Royal, IVe partie, c. XVI, dans Bourdaloue, *Sermon sur la paix chrétienne*, 1er point, dans Massillon, *Sermon sur le délai de la conversion*, 1er point, dans La Bruyère, *Des esprits forts*, cf. Hatzfeld, *Pascal*, Paris, 1901; on le retrouve même chez des apologistes de l'Islam, cf. Palacio, *Los precedentos musulmanos del pari de Pascal*, Santander, 1923; après Pascal enfin, Locke, *Essai sur l'entendement*, l. II, c. XXI, § 70, et Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, cf. Renouvier, *Esquisse d'une classification des doctrines philosophiques*, t. II, p. 308, et dans William James, cité par Renouvier, p. 176-184, 320-324, l'ont appliqué à des vérités purement morales. Peu importe. « Si l'idée est juste et fondée, elle ne *devait* pas être neuve. » Dugas et Riquier, *Le pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. II, 1900, p. 226. Néanmoins, nul n'ayant employé le procédé « avec la même recherche de rigueur logique, ni en vertu des mêmes principes, il ne faut pas disputer à Pascal l'honneur de l'avoir trouvé ». Id., *ibid.* Sur les différences entre le pari de Pascal et les autres du même genre, cf., en outre, Lachelier, *Notes sur le pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. I, 1901, p. 636-638.

2. *La portée du pari. Sa place dans l'Apologie.* — Tous les critiques ne sont pas d'accord.

Pour les uns le pari était un morceau en marge de l'*Apologie*. Pour G. Lanson, il était simplement des-

tiné « à faire effet sur quelque libertin », ni Filleau, ni la *Préface de Port-Royal* qui donnent le plan de l'*Apologie* exposé par Pascal en 1658, n'y font en effet la moindre allusion. Pour Clément Besse, *L'argument du pari*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er décembre 1919, p. 321 sq., et, *Blaise Pascal. Le pari*, Paris, 1922, le pari, composé en 1654, au moment où Pascal établit le calcul des probabilités avec Carcavi, Méré, Huyghens et Fermat et où il est hanté par l'idée de se convertir, répond au *Mémorial*. Pascal l'a écrit pour lui-même « dans une heure de ténèbres et trempé de larmes brûlantes ». Ces opinions se heurtent à ce fait que les éditeurs de Port-Royal, auditeurs de Pascal en 1658, ont introduit le pari dans l'*Apologie*.

D'autres, Boutroux, qui date lui aussi le pari de 1654, L. Blanchet, *loc. cit.*, p. 639, qui le date de 1657, année où Pascal s'occupe encore du calcul des probabilités, et qui s'appuie sur F. Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 271, n. 1, pensent que cette application des mathématiques aux matières de religion aurait d'abord été voulue par Pascal sans aucun but, puis introduite par lui dans l'*Apologie*. Il eût été comme « un premier essai de l'*Apologie* », dit F. Strowski ; « telle est aussi notre opinion », dit L. Blanchet, *loc. cit.*

Pour Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, *Les Pensées de Pascal au XIXe siècle*, se référant à une note où Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. III, p. 439, n. 2, dit que, d'après Lescœur, *De l'ouvrage de Pascal contre les athées*, Dijon, 1850, la règle des partis est chez Pascal « une vue fondamentale et a toute la valeur d'une méthode suivie et rigoureuse », le pari est l'essence même de l'*Apologie*. Pascal, regardant « l'absolu pyrrhonisme comme invincible à la raison », veut entraîner les âmes à la foi « par la détermination d'un *intérêt de croire* qui ne coûte rien à la raison » et une sorte de coup de force de la volonté.

D'après L. Brunschvicg, *loc. cit.*, et V. Giraud, *Pensées*, p. 143, n. 1, Pascal aurait composé le pari directement pour l'*Apologie*, en 1658, mais non comme une pièce nécessaire à l'ensemble : l'*Apologie* étant « divisée en plusieurs actes où paraissent des personnages différents », le pari « eût été un effort pour déterminer quelque géomètre libertin ».

Pour d'autres critiques, qui semblent bien avoir raison, le pari entre dans le dessein général, dans la trame de l'*Apologie*, et comme une pièce essentielle. Ils rappellent que le but de Pascal était non de démontrer simplement, mais de convertir et que, pour convertir, l'appel à la raison ne saurait suffire. La foi est un don de Dieu, mais à ce don l'homme tout entier doit se préparer, s'offrir en quelque sorte; cf. fr. 245. Le pari a pour but de déterminer le libertin à cette préparation, en lui démontrant, par la règle des paris, qu'il ne peut prendre une attitude mieux ordonnée à son intérêt et à son bonheur. C'est en ce sens que J. Chevalier dit, *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, *loc. cit.*, p. 207 : « Le pari a tout l'air d'être la décision et à ce titre il est bien la démarche suprême de l'esprit. » Et J. Laporte, *ibid.*, p. 287 : « Le pari a tout l'air d'être la conclusion de l'*Apologie*. »

Le pari n'est donc pas un argument : « Il ne constitue en rien une preuve de vérité; il n'est pas destiné davantage à suppléer les preuves. » Chevalier, *loc. cit.*, p. 208. « Le pari ne fait point partie de l'*Apologie* comme instrument logique...; soutenir que Pascal en a fait son fort unique, à l'exclusion des autres preuves, qui, dit-on, lui paraissent incertaines, c'est une pure extravagance. » Droz, *loc. cit.*, p. 71 et 73. D'autre part, c'est demander au pari ce qu'il ne saurait donner que de l'isoler comme s'il se suffisait à lui-même.

3. *Les critiques du pari.* — Mais que valent les raisonnements qui constituent le pari? les principes sur lesquels ils reposent? les formules mathématiques qui les enveloppent ou les traduisent?

Dès 1671, l'abbé de Villars, le premier critique de Pascal (cf. Bremond, *Pascal, l'abbé de Villars et la première réfutation des Pensées*, dans le *Correspondant*, 10 sept. 1921, p. 904 sq.), faisait au pari, *loc. cit.*, ces reproches que transcrit Bayle, *loc. cit.*, p. 607, n. 1. D'abord c'est « traiter la plus haute des matières par une idée basse et puérile..., une comparaison du jeu de croix et de pile », ce qui paraît plus singulier encore « chez un si grand ennemi des casuistes relâchés ». Puis le raisonnement n'est propre qu'à faire des athées. « Toute sa force dépend en effet de cette proposition, que tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, sans pécher contre la raison », comme s'il était raisonnable « de hasarder son argent pour en gagner un incertain et s'exposer à n'avoir ni l'un ni l'autre ». — Reproches bien faibles, puisque « l'on n'agit jamais que pour l'incertain », fr. 234, et qu'obligés d'agir nous prenons parti, que nous le voulions ou non; reproches qui n'empêchèrent pas, fait remarquer Bayle, l'auteur du *Traité contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens* (l'oratorien Mauduit) de faire, six ans plus tard, du pari la base de son *Apologie*, cf. Monod, *op. cit.*, p. 67-68; reproches qui, repris par un petit livre anglais : *Lettre sur l'enthousiasme*, amenèrent Leibnitz à approuver le pari, cf. *Correspondance de Leibnitz avec Pierre Coste*, dans *Philosophische Schriften*, édit. Gerhardt, t. III, p. 415.

Les philosophes du XVIIIe siècle, évidemment, ne furent pas favorables au pari. Les secondaires, Boulainvilliers, *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, Lassay (cf. Pellisson, *Un philosophe amateur sous la Régence*, dans *Revue politique et parlementaire*, t. XLII, 1904, p. 108), Sénancourt, d'après qui « Pascal aurait dit cette puérilité : *Croyez, parce que vous ne risquez rien de croire et que vous risquez beaucoup en ne croyant pas* » (cf. Dugas et Riquier, *loc. cit.*, p. 245), attaquent le pari, mais ceux de premier plan, Voltaire, Condorcet, Fontenelle, Laplace, Diderot, ne le ménagent pas davantage.

Dans les *Remarques sur les Pensées de M. Pascal* qui font suite aux *Lettres philosophiques*, Voltaire reprend le reproche d'inconvenance qu'avait fait Villars au pari; mais il ajoute ces critiques : *a)* « L'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose », oubliant que le pari ne demande pas d'accepter, mais de vivre comme si l'on acceptait; *b)* cette autre, qui atteint le point de départ même du pari : « Vous êtes embarqué... Ne point parier que Dieu est, c'est parier qu'il n'est pas. » Mais, dit Voltaire, « celui qui doute et qui ne cherche qu'à s'éclairer ne parie assurément ni pour, ni contre », comme si celui qui doute se dispensait de vivre, donc de choisir; *c)* enfin cette critique *ad hominem* qui n'est pas dépourvue de force : Si « le petit nombre des élus est si effrayant et si je ne puis rien du tout par moi-même, n'ai-je pas tout intérêt à parier contre Dieu? » Cf. *Lettres philosophiques*, édit. Lanson, t. II. Paris, 1909, p. 190; t. V, p. 230, n. 13.

Condorcet, dans son édition des *Pensées*, 1775, publie, en les attribuant à Fontenelle, des *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke.* — Locke avait soutenu, *loc. cit.*, qu'une vie honnête, et il entendait par là une vie conforme à la morale de l'Évangile (cf. *Que la religion chrétienne est raisonnable*, Amsterdam, 1696), jointe à l'espérance d'une éternelle félicité, est préférable à une mauvaise vie, lisez une vie non conforme à la morale évangélique, accompagnée de la crainte d'une misère affreuse. — Il est aussi absurde de parier comme le veut Pascal, disent ces *Réflexions*, que de parier une piastre contre l'empire de la Chine qu'un enfant totalement illettré

rangera du premier coup dans leur ordre naturel les vingt-quatre lettres de l'alphabet : il y aurait en ce cas 13 000 milliards de milliards de chances de perdre contre une de gagner. — « Il faut, dit Havet, *Pensées*, t. II, p. 160, que Condorcet ait lu Pascal bien légèrement. Pascal a prévu l'objection et il pose qu'il faut consulter non seulement les enjeux mais les chances de gain et de perte, puisque l'on est obligé de parier. Si l'on renonce à gagner, l'on est sûr de perdre. »

Dans sa *Theologiæ christianæ principia mathematica*, Londres, 1699, Leipzig, 1755, Craig, voulant prouver *more geometrico* que l'espérance du bonheur éternel promis par le Christ, quoique incertaine, est supérieure à l'espérance des bonheurs de cette vie, incertains, eux aussi, introduisit dans la comparaison un élément nouveau : la valeur du témoignage du Christ. Cette valeur, disait-il, diminuait avec les siècles et serait finie en 3350. Cf. Lachelier, *loc. cit.* Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, section *De la probabilité des témoignages*, reprend cette idée de la valeur du témoignage du Christ, sur lequel reposent nos espérances éternelles, et cette valeur lui paraissant tendre vers zéro, « étant donné que si les témoins trompent ils ont le plus grand intérêt à promettre un éternel bonheur », il conclut que, dans ces conditions, « l'infini disparaît du produit qui exprime l'avantage résultant de cette promesse, ce qui détruit l'argument de Pascal ». Cf. Lachelier, *loc. cit.*, et Riquier, *A propos du pari de Pascal*, dans *Revue philosophique*, t. II, 1900, p. 650-651.

Quant à Diderot, *Pensées philosophiques*, n. LIX, 1746, « il écrit par manière de boutade cette pensée souvent reprise depuis (notamment par E. Goblot, *Le système des sciences*, Paris, 1922, p. 207) : « Un iman en peut dire autant que Pascal. » Cf. Chevalier, *loc. cit.*, p. 358.

Les critiques de Pascal au XIXe siècle ont, eux aussi, discuté le pari. « L'instinct, dit Havet, *Pensées*, t. I, p. 159, note sur le fr. 1 de l'art. 10, avertit qu'il doit y avoir un défaut dans cette démonstration étrange, mais on a de la peine à le démêler. »

Havet voit ce défaut où le vit Laplace, mais il dépouille sa critique de tout appareil mathématique. « Aucune application possible, dit-il, de la règle des partis. Si, raisonnablement, tout joueur hasarde avec certitude pour gagner avec incertitude, ici, l'incertitude est quasiment entière. Rien ne garantit, à vrai dire, cette éternité sur laquelle je mise. » *Ibid.*

Sully-Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, p. 296 sq., cf. *Le sens et la portée du pari de Pascal*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1890, tout en voyant très bien que le but du pari est de déterminer l'incrédule aux démarches nécessaires, ne lui en trouve pas moins « un caractère cyniquement intéressé » et il y dénonce « une pétition de principes ». Que demande en effet Pascal à l'incrédule? « l'abêtissement qui use les ressorts et anéantit les résistances de la raison et qui permet à la foi de la supplanter par l'insinuation de l'habitude, sans aucune espèce de sacrifice, sans l'amour »; p. 276. D'autre part « l'existence de la vraie divinité ne saurait être la condition aléatoire d'une gageure; car, ou bien l'on n'en a aucune idée et l'on ne sait même pas de quoi dépendent la perte et le gain du pari; ou bien l'on en a quelque idée, et la moindre... c'est qu'elle ne peut pas ne pas exister, et dès lors la condition aléatoire disparaît. » P. 272.

C'est à peu près pour les mêmes raisons que MM. Dugas et Riquier, *loc. cit.*, traitent le pari « de monstruosité logique et d'énormité morale ». P. 245. C'est une métaphore, disent-ils, qui sert de base à un raisonnement : « les mots *certitude du risque, incertitude du gain* ne traduisent que des impressions purement morales, qui varient d'un homme à l'autre, d'un moment à l'autre, et échappent à toute évaluation mathématique. » P. 240. Puis, pour répondre au pari, « vous ferez table rase de vos instincts, de vos sentiments, de votre conception du bonheur »; dans ces conditions, « à ne considérer le pari qu'au point de vue logique, le refus de prendre croix, n'aurait rien de blessant pour la raison; en face des conditions réelles du pari, il y aurait au contraire folie à prendre croix. » P. 244.

Dans le même sens et rappelant les *Réflexions* attribuées à Fontenelle par Condorcet, Cl. Besse conclut que le pari « n'a rien pour lui, ni la logique, ni la morale ». Il y a bien des façons d'échapper au dilemme où Pascal prétend enfermer l'athée, et ceux qui se trouvent bien en ce monde ne se laisseront nullement émouvoir par les plaisirs de l'au-delà. *Loc. cit.*, p. 356-357.

Pour Renouvier, le raisonnement pascalien est condamné par la question même à laquelle il s'applique, Pascal « n'a pas prouvé que l'Église catholique fût plus que toute autre autorisée à dire : Vous êtes embarqué. » Son argument pourrait alors servir à toutes les religions. *Philosophie analytique, loc. cit.*, p. 72. Cf. Allier, *La philosophie d'Ernest Renan*, Paris, 8e édit., 1906, p. 109 : « Le raisonnement... est irréprochable dès qu'on admet la nécessité du pari. Mais cette nécessité est-elle réelle? Il ne le semble pas. Nous sommes, remarquons-le, dans l'hypothèse du scepticisme absolu. Pourquoi n'épiloguerais-je pas de même, avec l'islamisme ou le boudhisme? Philosophiquement, le choix de l'objet du pari me paraît arbitraire. »

Lachelier, *loc. cit.*, p. 631-635, qui traduit la formule « Dieu est » par « ces trois idées indissolublement liées dans l'esprit de Pascal, existence de Dieu, vie éternelle, renoncement à l'amour propre », ne voit au pari que cette difficulté qu'il s'efforce d'ailleurs de résoudre : Pour qu'un pari soit raisonnable, il faut que les chances de gain soient appréciables, donc réelles, et par conséquent que le gain, ici la vie éternelle, apparaisse possible non seulement de possibilité logique, mais de possibilité réelle. Or « de ce que nous ne sommes pas plus autorisés à nier l'existence d'une chose qu'à l'affirmer, il ne faut pas conclure, comme semble avoir fait Pascal, qu'il y a une chance sur deux pour que cette chose — ici, la vie éternelle — existe ». L'incertitude du gain énerve donc le pari. « Tous les infinis n'y feront rien. »

La plupart de ces critiques portent à faux. Leurs auteurs ont considéré le pari isolément, sans tenir compte de ce que Pascal suppose acquis et de l'état d'âme où il a déjà amené l'incrédule; ils ont oublié aussi que son but était de déterminer la volonté à agir pour savoir et non pas d'éclairer l'intelligence.

Le P. Valensin, *Revue prat. d'apol.*, 15 octobre 1919, *Note sur le pari de Pascal*, p. 65 sq., cf. *Dict. apol.*, art. *Pascal (Pari de)*, conclut de son étude sur l'argumentation de Pascal. « Cette argumentation est rigoureuse. » Toutefois il est un cas où elle ne porte plus. C'est quand elle s'adresse à l'incrédule qui n'estime pas petit et méprisable, le bien sensible qu'il faut sacrifier. Mais alors ce n'est pas le raisonnement de Pascal qui est en faute, mais la bonne volonté de l'incrédule. Et le P. Valensin termine par ce mot qui rentre bien dans le sens général de l'*Apologie* : « L'argumentation de Pascal est malgré tout triomphante, car pour elle c'est également réussir de convaincre celui qui l'écoute, ou de le condamner. » Cf. fr. 578.

Quant au calcul mathématique latent sous les données du raisonnement, alors que M. Riquier, *loc. cit.*, l'a proclamé « une jonglerie vide et stérile », M. Servien, *Revue des cours et conférences*, 15 janvier 1931, p. 283-288, *Les paris de Pascal*, en discute les diverses étapes et en montre la rigueur et la portée. Cf. aussi fr. 233, *loc. cit.*, n. 3.

5° *Questions posées par l'apologétique de Pascal.* —

1. *Du fidéisme des Pensées.* — A la base du fidéisme est

l'agnosticisme, l'impuissance de l'homme à acquérir de légitimes certitudes religieuses : nous adhérons aux vérités de la foi, uniquement, ou par un coup de volonté, ou par un effet de la grâce. Cf. Fidéisme, t. vi, col. 175 sq. Les critiques donc, qui ont imaginé un Pascal tragique, cherchant la foi, sa raison s'y opposant et lui se l'imposant de force, les *Pensées*, le *Pari*, étant les manifestations de cet effort, ceux aussi qui voient en lui un sceptique, tous ceux-là l'ont accusé par le fait de fidéisme. Or, Pascal, on l'a vu, col. 2116, ne fut jamais une âme tourmentée par un irréalisable désir de croire, ni un sceptique. Il n'y a pas davantage à parler du fidéisme des *Pensées*.

Le fait même d'avoir entrepris une *Apologie*, prouve que Pascal juge la religion démontrable. Ne disons pas qu'il a entendu y établir simplement, comme Montaigne, dans son apologie de Raymond Sebond, ou comme La Mothe le Vayer avec sa « sceptique chrétienne », l'impuissance de la raison pour mieux jeter l'homme dans les bras de la foi : il juge vraiment la religion démontrable. Ne disons pas davantage que l'effort de démonstration, de persuasion, qu'est l'*Apologie* est « une heureuse inconséquence » d'un Pascal « suivant les impulsions de son humeur, plutôt que les déduction de sa logique » (Stapfer, *loc. cit.*, p. 322), car il n'est point exact « qu'en bonne logique janséniste il ne fallait pas démontrer du tout les vérités de la religion dans le système qui exagère au dernier point la passivité de l'homme et l'action de la grâce. » *Ibid.* Cf. col. 2120, et Droz, *loc. cit.*, p 307 : « Ceux qui ont imaginé un Pascal sceptique.... sont forcés de le déclarer inconséquent et de quelle inconséquence! pour ne pas le représenter ridicule, et de quel ridicule! »

Le péché originel n'a nullement tué notre raison; elle demeure puissance active, capable d'un savoir certain et d'un progrès indéfini, en géométrie par exemple, en astronomie et même en physique, où cependant, prise entre les deux infinis, elle ne peut savoir le tout de rien. Et, si « l'on rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force », nous avons « devoir de créance à la science. » Fr. 332. « Bête brute », qui « veut renoncer à la raison ». Fr. 413. Pascal a cru à la science. S'il dit en avoir été « dégoûté », fr. 144. si dans sa *Lettre à Fermat*, du 10 août 1660, t.x, p. 4, il semble détaché même de la géométrie qu'il déclare « le plus haut exercice de l'esprit », mais « rien qu'un métier, bonne pour faire l'essai mais non pas l'emploi de notre force », il ne se place qu'au point de vue de l'utilité religieuse la plus personnelle et la plus étroite. Il croit à la certitude qu'apportent l'idée claire et la démonstration, là où l'amour-propre n'intervient pas. Pascal n'a pas vu non plus d'opposition entre la raison et la foi. Cf. fr. 267. La raison est même un des trois moyens de croire, moyen insuffisant, réduit à lui-même, fr. 245, non nécessaire, fr. 287, mais qui peut servir d'instrument au moyen nécessaire et suffisant, l'inspiration. Fr. 248. Car en pareille matière et en toutes semblables, la sûreté de notre raison dépend de nos dispositions morales et le péché originel ayant perverti nos dispositions naturelles, la grâce est nécessaire pour réparer le mal. Une fois le mal réparé, notre raison, nullement déchue de son rôle, se démontre les vérités religieuses naturellement. Le *fidéisme des Pensées* n'est donc que ce que l'on a appelé. *le fidéisme janséniste.*

Que l'on n'objecte donc pas des textes où Pascal semble condamner la raison à ne sortir jamais d'incertitude et où Vinet voyait de l'agnosticisme. D'autre part, Pascal n'entend, par le mot raison, que notre faculté de raisonnement, telle qu'elle s'exerce, par exemple, dans les spéculations métaphysiques, ou dans les conceptions physiques de Descartes. Elle n'épuise pas tous nos moyens de connaître. Cf. Archambault, *Le procès de l'intelligence*, Paris, 1922, p. 11 : « L'intelligence, faculté de la définition et de la démonstration, ne saurait être considérée comme l'organe unique, encore moins comme l'équivalent total de la pensée. » Nous avons d'autres moyens de connaître avec certitude : entre eux et la raison, il n'y a pas à opter comme entre des modes incompatibles! elle et eux sont solidaires. Cf. fr. 1. *Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse.* Mais, malgré ses prétentions, parmi ces moyens, la raison n'occupe qu'un rang inférieur. Au-dessus d'elle il y a *les sens* qui nous donnent les faits, « en qui la parole de Dieu est infaillible », *18e Provinciale*, t. vii, p. 51, et qui sont ainsi l'expression d'une plus haute raison. Incompréhensible que Dieu soit, à la raison abstraite, c'est possible, mais qu'importe, s'il est affirmé dans les faits? Il y a aussi le *cœur* qui saisit, dans la complexité des faits, leur valeur et qui fournit à la raison, les principes d'où elle part et qu'elle serait bien incapable de démontrer, fr. 282; sur ce point, la géométrie est sur le même pied que les vérités religieuses. Pascal n'est donc pas plus sceptique en religion qu'en géométrie. Cf. Rauh, *loc. cit.*, p. 336. Il n'y a donc à parler ni de son pyrrhonisme, ni de son agnosticisme, ni par conséquent de son fidéisme.

2. *Le positivisme chrétien de Pascal.* — Rauh a signalé « le positivisme chrétien » de Pascal dont il trouve l'exposé surtout dans l'*Esprit géométrique*, où se lit « la théorie de la science chrétienne ». *Rev. de métaph.*, 1923, p. 310.

« La philosophie de Pascal, dit-il, est un *milieu* entre rien et tout. Et ce milieu échappe à l'intelligence abstraite, car il n'est pas mathématique et ne peut être saisi dans la vie, que par l'esprit de finesse, dans la morale que par le cœur », c'est-à-dire, par les puissances de sentiment qui correspondent à la nature même des choses. *Loc. cit.*, p. 310 et 334. « Le géomètre accepte à son tour comme *des faits de raison*, les vérités immédiatement évidentes et indémontrables qui lui servent de point de départ », p. 335, et que lui fait sentir le cœur. Les vérités religieuses, comme le péché originel, sont de même nature et saisies de même façon par le cœur éclairé par l'inspiration. *Ibid.*, p. 337. Pascal semble donc dans l'*Apologie* « avoir voulu rendre sensible la nature de la foi » et la certitude, « à l'aide d'une analogie mathématique ». P. 336.

3. *Le pessimisme de Pascal.* — La première partie de l'*Apologie* est consacrée à décrire « la misère de l'homme sans Dieu », fr. 60, misère de l'homme en face de l'univers, de la vérité, du bonheur, de la justice, dans sa nature, dans sa vie sociale. Même note dans le pari où sont données, comme tendant vers le néant, les joies de ce monde à mesure qu'on les connaît mieux. S'apprêtant à commenter le fr. 693 : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, j'entre en effroi. Et j'admire comment on n'entre point en désespoir d'une si misérable vie », où Pascal a ramassé toute sa pensée sur l'homme et la vie, Voltaire annonce qu'il prendra « le parti de l'humanité contre ce misanthrope sublime ». *Loc. cit.*, Introduction, p. 185, cf. Remarque vii, p. 192 et 193, Enfin, à propos du pari, Havet et d'autres ont accusé Pascal de pessimisme.

Mais le pessimisme de Pascal n'est nullement celui de Schopenhauer, pour qui le monde est essentiellement mauvais, cf. *Le monde comme volonté*, t. i, § 57-59, ou celui de Vigny d'après qui d'aveugles fatalités conduisent le monde. Cf. *Les destinées* et en particulier, *Le mont des Oliviers*. Le pessimisme de Pascal est celui de toute une lignée de penseurs chrétiens et l'on pourrait dire simplement du christianisme. « Il ne faut pas croire, dit Schopenhauer, *loc. cit.*, que le christia-

nisme est favorable à l'optimisme. » Le pessimisme pascalien, toutefois, est plus accentué, parce que Pascal accentue avec Port-Royal, après saint Augustin, les effets du péché originel et parce qu'aussi il est un passionné. « Il a sondé plus avant, la profondeur de cet abîme qu'il nous dépeint. » Il a plus senti qu'aucun de ses contemporains la disproportion entre nos aspirations et la réalité; il l'a même ressentie si profondément « que la sensibilité maladive de nos contemporains a cru retrouver en lui l'écho de ses propres défaillances », cf. Hatzfeld, *Pascal*, 1901, p. 278, et a fait de lui, dit Sainte-Beuve, « un Pascal d'après Werther et René ».

Mais, même ainsi accentué, le pessimisme de Pascal diffère du véritable à ce point que l'on a pu refuser d'employer le terme en parlant de lui. Cf. Giraud, *Pascal. L'homme*, p. 199. D'abord, ce pessimisme n'est pas essentiel aux choses : Pascal a placé l'optimisme à l'origine; il n'est point imposé par une aveugle fatalité, mais par la justice qui châtie la faute de l'homme. « Le monde lui-même est la sentence du monde », dira Schiller, cité par Schopenhauer, *loc. cit.* Pascal ne conteste pas, au fond, qu'à côté « d'un malheur profond, radical, universel », c'est vrai, « dont la partie impalpable et immatérielle est à ses yeux le vrai malheur », l'homme ne puisse jouir en ce monde « d'un bonheur superficiel, relatif », parce que matériel. Cf. Vinet, *loc. cit.*, p. 228. Surtout la destinée humaine n'est pas sans espoir; le mal présent a son remède en Jésus-Christ : « Je tends les bras à mon libérateur, et par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance...; et je vis cependant avec joie soit dans le bien qu'il lui plaît de m'accorder, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien. » Fr. 737.

4. *Le modernisme peut-il s'autoriser de Pascal ? Pascal et l'immanentisme.* — Deux traits essentiels constituant la doctrine moderniste : l'agnosticisme et l'immanence vitale, et l'apologétique moderniste se réduisant à « amener l'incrédule à faire l'expérience du catholicisme, expérience qui est le seul vrai fondement de la foi », cf. MODERNISME, t. x, col. 2032-2033, Pascal n'est-il pas le précurseur du modernisme?

Plusieurs l'ont pensé. P. Stapfer, distinguant « la foi, principe d'action, disposition morale et religieuse, et les croyances, idées intellectuelles et indifférentes au salut, compagnes ordinaires de la foi mais sans avoir avec elles un lien nécessaire de dépendance » et rappelant le mot de Pascal : « La foi est différente de la preuve », enfin posant en postulat que la science et la critique ont ruiné les croyances, conclut, *loc. cit.*, p. 334 : « Pascal, fidèle à sa méthode, patiemment soumis aux réalités que la science construit et s'élevant par l'amour vers la vérité que le cœur devine, travaillerait aujourd'hui avec une instruction renouvelée à sauver des ruines faites par la critique moderne le sentiment religieux et son immortelle espérance. » Tous les protestants libéraux lui prêtent la distinction entre la foi, principe d'action, sentiment du divin et les croyances. É. Boutroux, *loc. cit.*, p. 201, 203, écrit : « Longtemps satisfaite des systèmes d'apologie qui s'appuient principalement sur la raison pure et sur l'autorité, l'Église voit se produire dans son sein de remarquables efforts pour chercher les premières raisons de croire, non plus dans les objets de la foi, mais dans l'homme et dans sa nature. Que l'homme donc cherche en lui-même, et non dans quelque révélation, les principes de sa religion, et que, par une lutte opiniâtre avec ses instincts égoïstes, il crée et développe en lui, jusqu'à s'en faire une seconde nature, la puissance de se donner à ce qui est grand. Or, c'est en partie sous l'influence de Pascal que se développent ces côtés de l'apologétique chrétienne. » Enfin J. Bourdeau revient souvent sur cette idée : *Pascal précurseur des modernistes*; cf. son article du 12 avril 1908 au *Journal des Débats*; également, dans son article du 28 juillet 1908, il écrit : « Au Dieu transcendant, Pascal substitue le Dieu immanent. » Voir Clément Besse, *Pascal mène-t-il au modernisme?* dans *Revue d'apologétique*, 1[er] mai 1909, p. 162, n. 1.

Il est vrai que Pascal n'admet pas l'état de pure nature : dans ses deux premiers *Écrits sur la grâce*, les dons surnaturels apparaissent comme nécessaires à l'exercice normal de nos facultés et à l'équilibre entre nos forces et nos aspirations naturelles. Vrai aussi qu'il est parti de la nature de l'homme pour amener l'incrédule à la foi et qu'il appelle l'incrédule à faire l'expérience de cette foi. Vrai enfin qu'on peut relever dans les *Pensées* des formules faciles à interpréter dans un sens immanentiste, ainsi, « l'homme passe infiniment l'homme », fr. 434, que Boutroux traduit ainsi : « L'homme est capable de s'élever toujours davantage au-dessus de lui-même et le Dieu qui doit le porter en haut est près de lui, est en lui, comme le fond même de son être. » *Loc. cit.*, p. 203. Enfin il a affirmé nettement l'impuissance de la raison à nous donner des certitudes religieuses.

Mais : α) S'il a posé en principe que la vraie religion doit rendre raison des contrariétés de l'homme, il n'a pas dit que ce fût une preuve suffisante. Il a même insisté sur les preuves extérieures et historiques. β) S'il a dit que la nature avait besoin des dons surnaturels, il n'a jamais soutenu qu'ils lui fussent dus. Sur ce point il a condamné Luther. γ) Sa théorie des ordres rend impossible l'ascension naturelle des âmes au-dessus d'elles-mêmes. δ) On a vu que, s'il affirme l'impuissance de la raison à nous donner des certitudes religieuses — nous avons dit dans quelles conditions — cela ne l'empêche pas d'user de la raison pour démontrer la légitimité de sa foi. « Bien qu'il se déclare pyrrhonien, dit Sully-Prudhomme, *loc. cit.*, p. 342, pour désarçonner la raison chez ceux qui voudraient la tourner contre le dogme ou se passer de la révélation chrétienne, il ne laisse pas de raisonner en faveur de la religion. » ε) Pour lui enfin, le sens de la vérité révélée ne dépend en rien de l'expérience humaine, il a été fixé pour tous et pour toujours par la Tradition, ce qui ne l'empêche pas de s'adapter à chaque âme qui s'adapte à elle.

6° *De l'utilisation de l'apologétique pascalienne.* — « Nous ne comprenons pas comment, après le concile du Vatican, on peut construire une apologie du christianisme sur Pascal », a dit M. Decurtins, cité art. DIEU, t. IV, col. 805. Pascal serait hérétique pour avoir écrit : « *Nous sommes incapables de connaître, ni ce que Dieu est, ni s'il est.* » Fr. 233, cf. *ibid.* Il serait par là en contradiction avec le concile du Vatican, qui a défini que l'homme a le pouvoir de connaître Dieu par la lumière naturelle de la raison, *ibid.*, col. 835, il se trouverait ainsi frappé, comme « Luther, Calvin, Jansénius, Quesnel, Bautain et les traditionalistes de Louvain ». *Ibid.*, col. 865. Ne fausse-t-il pas l'Écriture quand il affirme que « jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu », que l'Écriture fait de Dieu un « Dieu caché », à ce point qu'il ne peut être connu que par Jésus-Christ? Fr. 242 et 243.

Pascal n'a pu être hérétique par rapport à une définition portée deux siècles après lui; mais sa doctrine ne l'est-elle pas aujourd'hui? N'a-t-il pas nié que notre raison puisse atteindre Dieu et le démontrer sans un secours surnaturel? Or, on l'a vu, Pascal conteste à la raison le pouvoir non pas d'édifier des preuves spéculatives de l'existence de Dieu, mais d'en trouver des preuves pratiquement efficaces sur « les personnes destituées de foi et de grâce ». Les fidèles, *au contraire*, voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Fr. 242. Mais à quoi sert exactement ce secours

nécessaire? Il ne va pas directement à la raison; directement il est donné à la volonté. Par là, il met la raison « ployable en tous sens », fr. 274, dans les conditions voulues de son exercice normal. La raison dépend en effet de la volonté, c'est-à-dire des tendances de l'âme. Or, depuis la faute originelle, la volonté est détournée de Dieu et entraînée par l'amour-propre. Le secours divin rétablit les conditions normales et permet ainsi à la raison d'atteindre pratiquement, réellement, de la seule connaissance qui vaille, parce qu'elle est amour, Dieu « dont elle est capable »; cf. fr. 557 et les deux premiers *Écrits sur la grâce.*

D'autre part, « d'après certains critiques (P. Longhaye, *Hist. de la litt. franç. au XVIIe siècle*, t. II, p. 103, 114; Kreiten, *Blaise Pascal*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. XLIX; Lavigerie, *Exposé des erreurs doctrinales du jansénisme*, Paris, 1860, p. 50-67) et parmi les laïques, Souriau et même L. Brunschvicg », dit V. Giraud, *Pascal*, p. 155, « l'apologétique de Pascal, étant entachée de jansénisme, est hétérodoxe dans son fond et, partant, dépourvue de valeur, ou peu s'en faut. » Pascal, en effet, comme tout Port-Royal, pose une nature humaine appelée dès l'origine à la fin surnaturelle et incapable par elle-même de cette fin; le péché originel prend ainsi une gravité plus profonde et les dons surnaturels apparaissent, non sans doute comme dus, mais comme un besoin de la nature humaine. Il est même parlé de ces besoins pour aboutir à Dieu. En somme, il a toute la théologie de Port-Royal. Cela empêche-t-il qu'il soit utilisé ?

Les faits répondent. Si Pascal, le Pascal des *Pensées*, étant donnée l'école à laquelle il appartenait, ne s'est pas toujours tenu dans les limites de la saine doctrine, telle surtout qu'elle s'est fixée après lui, il est facile, semble-t-il, de le rétablir et de l'interpréter dans le sens chrétien — d'aucuns même prétendent qu'il y est rentré de lui-même — et c'est au profit de la pensée chrétienne que certains apologistes orthodoxes se sont inspirés de lui et au profit de leur âme que des chrétiens l'ont étudié.

7° *La fortune et l'influence de Pascal apologiste.* — « Considéré du point de vue de l'histoire proprement dite, Pascal apparaît comme un génie très riche, avide d'unité et d'excellence, dont toutes les puissances, sans s'affaiblir, se sont rangées sous la foi, sous l'amour de Dieu. » Boutroux, *loc. cit.*, p. 201. Quelle fut, dès lors, son influence d'apologiste?

Il s'était proposé comme but immédiat d'arrêter ce mouvement libertin qui tendait à ce que l'on se passât de religion et que l'on se fiât à la seule raison, en attendant qu'il devînt « le siècle philosophique », dont parlait Leibnitz à Arnauld, dès 1671; cf. Giraud, *loc. cit.*, p. 220. Bossuet, Bourdaloue, Malebranche, Fénelon, La Bruyère travailleront dans le même sens, mais ils échoueront et Pascal avec eux.

Au milieu d'eux qui représentent, avec des nuances propres à chacun, la même théologie et la même philosophie, il a sa philosophie propre, son apologétique à lui. Or, dit à ce propos Boutroux, *loc. cit.*, p. 195, il ne semble pas que la relation précise établie par Pascal entre le christianisme et la nature humaine ait été pleinement comprise et appréciée par son siècle, dominé, malgré qu'il en eût, par l'esprit dualiste du cartésianisme. En effet, si l'on en croit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 390, « l'admiration qu'excitèrent les *Pensées* fut prompte et unanime »; néanmoins « on a cru remarquer après coup qu'elles n'avaient pas expressément pour elles quelques-uns de ces suffrages imposants qui sont devenus une religion en France ». Ni Bossuet, ni Fénelon ne le citent et, si Nicole, au t. II de ses *Essais de morale* publie des discours de Pascal sur la *Condition des grands*, et fait l'éloge des *Pensées*, au t. VIII, il traite Pascal de « ramasseur de coquilles » et dans son apologétique il n'adopte ni la méthode, ni la doctrine pascaliennes. — Bossuet et Fénelon, évêques et hommes de cour, ne pouvaient guère citer un port-royaliste. Mais ils firent mieux; ils s'inspirèrent de lui. On a signalé plus d'une fois les passages des *Sermons* où Bossuet semble s'être inspiré des *Pensées* et le fragment 701 peut bien lui avoir inspiré l'idée du *Discours sur l'histoire universelle.* Quant à Fénelon, si différent de Pascal, cf. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. V, art. *Pascal*, p. 415-421, on a relevé des passages du *Traité de l'existence de Dieu* où revivent des façons de dire pascaliennes; cf. Chérel, *Fénelon, lecteur de Pascal*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1908, p. 696-700.

Mais, où se manifeste mieux l'importance prise par Pascal, c'est dans ce fait que le XVIIIe siècle, de Bayle à Condorcet, lui a voué une particulière hostilité : les *Pensées*, à leur apparition, avaient été combattues. Dès 1671, l'abbé de Villars, *loc. cit.*, leur reprochait de livrer sans défense la religion au doute et à la négation en remplaçant ses preuves traditionnelles par d'invraisemblables considérations sur l'homme dans la nature et sur son impuissance morale en dehors de Jésus-Christ ou par des arguments comme le pari. Cf. Bremond, *Pascal, l'abbé de Villars et la réfutation des Pensées*, dans le *Correspondant*, 10 septembre 1921, p. 904-913. Mais cette réfutation était restée sans effet. Cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 395, n. 1. Pour la même raison, un jésuite « un peu piqué », dit Sainte-Beuve, *ibid.*, et n. 2, le rangera dans son livre des *Athées dévoilés*, publié après sa mort dans ses *Opera varia*, 1734. Mais le P. Hardouin, dont les vues théologiques étaient sujettes à caution, ne compta guère.

Bayle commence l'attaque. Son article sur Pascal, dans son *Dictionnaire*, est bâti sur le modèle de plusieurs : éloges de Pascal rapidement exposés et critiques, celle de l'abbé de Villars par exemple, longuement développées. Faut-il faire dater de ce même moment les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir, par M. de Fontenelle*, *Œuvres* de Fontenelle, éd. de 1818, t. II, p. 617 sq., que publie Condorcet dans son édition des *Pensées*. Voir col. 2184. V. Giraud se demande si ces *Réflexions* ne seraient pas de Voltaire. *Loc. cit.*, p. 221, n. 1.

Voltaire est, en effet, le grand adversaire de Pascal au XVIIIe siècle. « Il va droit à Pascal, dit Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 398, comme à celui qui représente le mieux le christianisme. » Sa carrière philosophique, et cela est significatif, fait également remarquer V. Giraud, *loc. cit.*, p. 222, s'encadre entre deux séries de *Remarques* sur Pascal. Contre Pascal, Voltaire s'y prend de deux manières : il fait des *Pensées* le rêve d'un malade, d'un halluciné, d'un fou et il conteste à la fois le but que se propose Pascal : démontrer que la foi se justifie et que le croyant a ses raisons de croire, et il s'efforce de démolir ces raisons. C'est à cette dernière tâche qu'il consacre ses efforts. Cf. Mauriac, *Voltaire contre Pascal*, Paris, 1929.

Dans sa *Traduction d'une lettre de milord Bolingbroke à milord Cornsbury*, *Œuvres*, t. XXVI, p. 302, il accuse Pascal d'incompétence parce qu'ignorant, avant de l'accuser de folie : « Pascal était assez éloquent et était surtout un bon plaisant... Sa mauvaise santé le rendit bientôt incapable de faire des études suivies. Il était extrêmement ignorant sur l'histoire des premiers siècles de l'Église ainsi que sur presque toute autre histoire. Il n'avait jamais lu l'*Ancien Testament* tout entier. Si donc le livre qu'il méditait eût été composé avec de pareils matériaux, il n'eût été qu'un édifice monstrueux bâti sur du sable mouvant. » D'ailleurs, Pascal, s'il eût vécu « eût corrigé beaucoup de ses *Pensées* ».

Dans ses *LXV remarques sur les Pensées de M. Pas-*

cal, la 25e des *Lettres philosophiques* de l'édition française, 1734, cf. *Lettres philosophiques*, édit. Lanson, t. II, p. 184-238, et *Œuvres*, édit. Beuchot-Garnier, t. XXII, p. 27-58, il indique la manière dont Pascal conçoit l'homme en lui-même et en face de la nature et de la vie, autrement dit, le point de départ de l'*Apologie*, et lui oppose son naturalisme optimiste. *Remarques* I, III, IV, VI, XXIII, XXIV, XXV. « Le fond de mes petites *Remarques* sur les *Pensées*, écrit-il à M. S. Gravesande, *loc. cit.*, p. 64, c'est qu'il faut croire sans doute au péché originel, puisque la foi l'ordonne, et qu'il faut y croire d'autant plus que la raison humaine est absolument impuissante à nous montrer que la nature humaine est déchue. » Il attaque aussi le pari, col. 2184, les preuves que Pascal tire du peuple juif, *Remarques*, VII, VIII, IX, XII, XIV; il invoque les contradictions des évangiles, *Remarque* XVII; enfin il attaque la force probante des miracles, *Remarques* LXIII, LXIV, et, en ami des idées claires, les passages où Pascal montre que la foi ne peut aller sans obscurité, *Remarque* XVIII.

En 1738, après que le P. Desmolets eut « fait imprimer des *Pensées* de Pascal qui n'avaient point encore paru », Voltaire écrivit huit nouvelles *Remarques* publiées pour la première fois en 1742; cf. *Lettres philosophiques*, édit. Lanson, *loc. cit.*, p. 239-243, et *Œuvres de Voltaire*, édit. Beuchot-Garnier, t. XXII, p. 58-63. Ces *Pensées* nouvelles, dit Voltaire, « me paraissent confirmer que ce grand génie avait jeté au hasard toutes ses idées pour en réformer une partie et employer l'autre. » Et il relève, entre autres — car ils irritent son déisme — les passages des fragments 233 et 556 où Pascal dit : « S'il y a un Dieu... il est incompréhensible... Je n'entreprendrai pas de prouver par des raisons naturelles l'existence de Dieu. » — « Il est étrange, dit Voltaire, que M. Pascal ait cru qu'on pouvait deviner le péché originel par la raison et qu'il dise qu'on ne peut connaître par la raison si Dieu est... Est-ce possible que ce soit Pascal qui ne se sente pas assez fort pour prouver l'existence de Dieu? » *Remarques* IV et VII, éd. Lanson, p. 241 et 242.

L'*Encyclopédie* ne comprit pas d'abord d'article sur *Pascal*, mais, en 1776, Condorcet, dans sa nouvelle édition des *Pensées* et dans son *Éloge de Pascal* faisait écho à Voltaire, moins cependant qu'il n'eût voulu, par crainte de la censure. Même tactique : diminuer Pascal en le présentant comme une tête affaiblie : géomètre, Pascal l'est; philosophe, il ne l'est pas : ne dit-il pas que l'on ne peut démontrer par la raison seule l'existence de Dieu? et, troublé par l'accident du pont de Neuilly, ne s'est-il pas jeté aveuglément dans la piété? dans ses vêtements n'a-t-on pas trouvé l'*amulette?* Puis Condorcet commentait les *Pensées* à sa manière, celle que l'on a vue pour le pari, col. 2184, ou à la manière de Voltaire dont il utilisait les *Remarques*. Surtout il supprimait, ajoutait, de façon à faire de cette *Apologie* une œuvre antichrétienne. Sous ce titre, *Preuves du christianisme*, il groupe tous les fragments où Pascal parle des obscurités de la foi, de l'ambiguïté des prophéties, des controverses sur les miracles, sur la puissance de la coutume et de l'automatisme. Voltaire, dans sa *Correspondance*, applaudissait : à d'Alembert : « L'Anti-Pascal est d'un homme supérieur à Pascal. » *Œuvres*, t. L, *Lettre 9929*, p. 169; à Condorcet : « Enfin vous avez montré le dedans de la tête de Sérapis et on a vu des rats et des toiles d'araignée. » *Ibid.*, n. *9932*, p. 171. En 1778, il faisait écho à Condorcet : il publiait à Genève l'*Éloge* de Pascal et les *Pensées* de celui-ci, ajoutant : *XCIV dernières remarques*, du même esprit que les premières. Éd. Beuchot-Garnier, t. XXXI, p. 1-40. Plusieurs portaient sur les fragments relatifs aux preuves physiques de l'existence de Dieu, à la préoccupation qu'impose l'immortalité de l'âme. « Il vient enfin un temps de dire la vérité », affirmait la *XCe Remarque*. Conformément à cette maxime, Condorcet, qui avait accepté de rédiger l'article *Pascal* dans la réédition de l'*Encyclopédie* confiée à Naigeon et connue sous le nom d'*Encyclopédie méthodique*, se proposait d'y publier son *Éloge de Pascal*, mais sans aucun des ménagements et adoucissements auxquels l'avaient obligé, dit Naigeon, « les préjugés politiques et religieux » du gouvernement de Louis XV et qu'il ne se pardonnait pas. Mais il mourut avant d'avoir réalisé son projet. Dans l'*Encyclopédie méthodique*, au t. III, paru en l'an II, Naigeon se contenta de rééditer, sous le mot *Pascal*, l'*Éloge* et l'édition des *Pensées* par Condorcet; cf. Giraud, *Pascal, Condorcet et l'Encyclopédie*, dans *Revue d'histoire littéraire*, 1906, p. 110-111. « On croit voir les ruines de Palmyre, restes superbes du génie et du temps, au pied desquelles l'Arabe du désert bâtit sa misérable hutte », dira Chateaubriand, des *Pensées* éditées et commentées par Voltaire et Condorcet. *Génie du christianisme*, IIIe partie, l. II, c. VI, *Œuvres*, édit. de 1827, t. XIII, p. 9.

Durant cette période cependant, Pascal ne fut pas sans admirateurs ni défenseurs. Vauvenargues qui se sépare de lui sur le fond même — il est de l'avis de Voltaire contre Pascal touchant la nature de l'homme — le célèbre en termes magnifiques; cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 410, et *Causeries du lundi*, t. III, p. 104. Le pari, on l'a vu, inspire le *Traité de religion*, 3 in-12, Paris, 1677, de l'oratorien Mauduit, qui fut réédité trois fois, 1678, 1698 et 1699. L'apologiste le plus renommé du temps, de qui s'inspirent toute une série d'apologistes secondaires catholiques ou protestants, et dont le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* et le *Traité de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1684 et 1689, furent préférés par quelques-uns aux *Pensées*, le protestant Abbadie, est « l'héritier le plus authentique de l'auteur des *Pensées* parmi les apologistes du XVIIe siècle finissant ». Monod, *loc. cit.*, p. 137. L'oratorien Houteville, dont le *Traité de la vérité de la religion prouvée par les faits*, 1722, renferme un éloge des *Pensées*, préface, p. CLXXII-CLXXVI, s'en inspire en ce sens qu'il ramène le problème chrétien à un problème de faits; cf. Monod, *ibid.*, p. 219-230. Le protestant Boullier publiera en 1741 une *Défense des Pensées contre les critiques de M. de Voltaire*. Cf. id., *ibid.*, p. 298 sq., et Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 403. Ce sont là d'honnêtes écrivains mais bien incapables de contrebalancer l'influence de Voltaire et des encyclopédistes.

A mesure que se dessinent la restauration religieuse et le mouvement de pensée qui deviendra le romantisme, grandissent le renom et l'influence de Pascal. Rousseau, qui s'oppose à lui sur tant de points mais qui l'a lu et lui doit beaucoup, lui ramène les âmes par la certitude qu'il accorde en religion au sentiment. En Allemagne, tandis que Gœthe, fidèle à la tradition voltairienne voit en Pascal, dit Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. II, p. 353, une *monstruosité*, Kant, qui, s'il n'a pas lu Pascal, dit du moins : « Dieu ne s'apprend que par le cœur », Schleiermacher, dans ses *Ueber die Religion Reden*, 1799, et Jacobi qui a subi l'influence de Pascal, cf. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, ravivèrent, qu'ils en eussent conscience ou non, l'apologétique de Pascal, encore que celui-ci eût condamné la substitution radicale de la certitude mystique que donne l'expérience interne à la certitude qu'apportent les faits et même le raisonnement.

Chateaubriand donne le *Génie du christianisme* comme une reprise des *Pensées* : « Pascal, dit-il, *loc. cit.*, p. 17, avait entrepris de donner au monde l'ouvrage dont nous publions aujourd'hui une si petite et si faible partie. » En réalité, il n'a guère exploité de Pascal que l'idée de la convenance spirituelle et morale du christianisme, convenance qui ne peut être que pro-

videntielle. A ses côtés ou derrière lui, dans la première partie du XIXe siècle, les penseurs catholiques, soucieux de rendre à la religion, pour le bien social, son influence sur les âmes, Bonald, de Maistre, mais surtout l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* se souviennent de Pascal, tandis que la lecture de Pascal provoquait en Maine de Biran une évolution philosophique et religieuse. Cf. Navelle, *Maine de Biran. Sa vie et ses pensées*, Paris, 1857, et Fontemoing, *Maine de Biran, critique et disciple de Pascal*, 1914. — Mais c'est surtout après que Cousin eut publié son fameux *Rapport*, 1842, Faugère, 1844, et Havet, 1852, leurs éditions des *Pensées*, que l'attention s'attacha davantage à l'*Apologie*. Tandis alors que les uns acceptent la théorie de Cousin, d'un Pascal sceptique malgré lui, écrivant les *Pensées* pour s'obliger à croire, ou le jugement de Sainte-Beuve qui, consacrant au seul Pascal le t. III ou à peu près de son *Port-Royal*, déclarait que son *Apologie* « avait fait son temps », *loc. cit.*, p. 415, les protestants Vinet et Astié jugeaient que Pascal pouvait être utile à leur cause avec son appel à l'expérience religieuse et, aux apologistes catholiques, bon gré, mal gré, s'imposait, parmi les autres preuves, la preuve psychologique ou du fait interne, tels Lacordaire, le cardinal Deschamps et le sulpicien Brugère.

Dans la dernière partie du XIXe siècle, s'il demeure vrai, comme le dit Boutroux, *loc. cit.*, p. 201, que plusieurs, ainsi les *Amis de Pascal*, « en étudiant sa vie et ses écrits, avec un soin religieux, pensent moins à lui demander des armes ou des arguments en faveur de telle ou telle doctrine qu'à l'étudier de manière à se faire une juste idée de ce qu'il a été véritablement », une école d'apologistes, en France et au dehors, est née de lui ou plus exactement plusieurs relèvent de lui, « les uns se bornant avec plus ou moins de bonheur — et d'orthodoxie — à l'argument psychologique et allant de l'âme à la foi, de nos instincts les plus hauts à leur satisfaction surnaturelle », Janssens, *loc. cit.*, p. 385; les autres accordant au fait interne une place plus ou moins importante, mais faisant appel aussi aux preuves externes. Parmi les apologistes contemporains, disciples de Pascal, on peut citer, en se bornant aux morts : Ollé-Laprune, Brunetière, Newman qui va plus loin que Pascal quand il voit « le meilleur argument », la pierre angulaire de l'apologétique chrétienne dans « les enseignements de notre cœur et la comparaison entre les exigences de la conscience et les doctrines de l'Évangile ». Cité par Janssens, *loc. cit.*, p. 388-389. Enfin, Pascal est étudié par bien des âmes qui, suivant encore un mot de Boutroux, *loc. cit.*, « s'efforcent de penser à sa suite et sous son influence », et d'apprendre de lui « la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne ». Sur ces points, cf. Giraud, *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, Paris, 2e éd., 1911, p. 65 sq. : *Pascal et nos contemporains*.

VII. LA MORT ET LES DERNIERS SENTIMENTS DE PASCAL. — Séparer de Port-Royal le Pascal des *Provinciales* ou des *Pensées* est chose impossible, mais de lui-même, dans les derniers temps de sa vie, ne s'en est-il pas séparé et sur son lit de mort n'en a-t-il pas abjuré les doctrines?

1° *Pascal dans « les guerres civiles » de Port-Royal. Le Formulaire* (1661-1662). — Toujours d'accord sur la doctrine, les solitaires différaient parfois dans les questions pratiques. En 1659, on avait vu aux prises Arnauld et Nicole d'un côté, Singlin et Barcos de l'autre; puis, à propos d'éclaircissements demandés par Mme de Longueville sur le fait de Jansénius, Arnauld encore, aux côtés de qui Pascal se place, et Barcos; cf. t. X, n. CLXVI, *Extraits de lettres d'Antoine Arnauld*, introd., p. 59-69; texte, p. 70-72.

Plus importante fut dans Port-Royal « la guerre civile » du *Formulaire*. Pascal y figure contre Arnauld. et, dit E. Jovy, *loc. cit.*, t. II, *Les guerres civiles de Port-Royal*, p. 182 et 188, « il n'y a pas à en douter, la rupture fut complète... quand Port-Royal ne lui a plus paru représenter la vérité, Pascal l'a cherchée ailleurs, C'est le cas de distinguer une nouvelle époque de la pensée de Pascal ». J. Chevalier, d'accord avec F. Strowski, *loc. cit.*, t. IV, p. 377 sq., écrit de son côté, *loc. cit.*, p. 331-332 : « Une dernière épreuve, l'affaire de la signature, manifeste le dissentiment latent entre ses amis de Port-Royal et lui. Lorsqu'il les voit abandonner eux-mêmes la cause de la vérité il comprit que, dans son zèle pour cette vérité qu'il aimait par-dessus toutes choses, il avait mis l'orgueil de son *moi* humain, au lieu d'y apporter cet esprit de soumission, d'obéissance et d'humilité en quoi consiste le vrai christianisme... et il se soumit. »

Le *Formulaire* du 17 mars 1657, cf. JANSÉNISME, t. VIII, col. 506 sq., sommeilla jusqu'au début de 1661, où l'Assemblée du clergé, sur l'intervention de Louis XIV, arrêta que tout ecclésiastique, toute personne laïque ou religieuse, donnant l'enseignement, signerait le formulaire. Le 13 avril, le Conseil du roi publiait que les récalcitrants seraient punis comme hérétiques, tandis que le roi faisait vider Port-Royal d'élèves et de novices. Le *Formulaire* condamnant les cinq propositions dans l'*Augustinus* et au sens de Jansénius, les port-royalistes pouvaient-ils le signer? Sur cette question ils se divisèrent : quelques-uns signèrent purement et simplement, t. X, p. 79; d'autres, dont la plupart des religieuses, eussent volontiers refusé toute signature; d'autres enfin, considérant que signer, c'était trahir la vérité et que, refuser de signer, c'était faire acte à l'égard du roi de rébellion, à l'égard du pape de libre examen, proposèrent de signer, mais en réservant la question du fait. C'est dans ce sens qu'Arnauld écrivait alors un opuscule, daté du 9 juin 1661 et intitulé *De la signature du Formulaire* où il exposait : 1. que ceux qui ne croient pas le fait de Jansénius ne peuvent signer le *Formulaire;* 2. qu'on n'est pas obligé de croire ce fait; 3. qu'on ne peut empêcher sans injustice la distinction du droit et du fait dans la signature du *Formulaire*. — *Pour servir d'apologie à ceux qui refusent de signer le Formulaire sans restriction*, cf. *Œuvres* d'Arnauld, t. XXI, p. 261-330.

Chaque évêque devant faire signer le *Formulaire* dans son diocèse, Arnauld proposait de signer sans restriction le *Formulaire* interprété par les mandements où serait formulée la distinction du droit et du fait. Le mandement des vicaires généraux de Paris — Retz est toujours en exil — fut dans ce sens. Très habilement rédigé, il se bornait à exiger « la croyance pour la décision de foi et le respect entier et sincère à l'égard des faits ». Pascal y avait très probablement collaboré; cf. n. CLXVII, *Ordonnance des vicaires généraux pour la signature du Formulaire*, t. X, p. 82-86.

« Ce mandement sauveur », Gazier, *loc. cit.*, p. 129, « un miracle », disait un janséniste, fut, dans Port-Royal, le point de départ d'une guerre civile autrement grave que les précédentes et où Pascal prit une part autrement active. Tandis que, guidées par Arnauld, les religieuses de Port-Royal de Paris signaient le *Formulaire*, après ce court préambule « qu'elles embrassaient absolument et sans réserve la foi de l'Église », des intransigeants, Perrault, Viret, Le Roy et d'autres, protestaient qu'une signature dans ces conditions ne sauvegardait pas la vérité et qu'il fallait une restriction formelle; les religieuses des Champs ne donnaient que malgré elles la signature demandée, en particulier sœur Sainte-Euphémie Pascal, qui mourut inconsolable de son acte, le 4 octobre suivant.

Mais ce mandement, déclaré nul par une assemblée

d'évêques, supprimé par un arrêt du Conseil, fut finalement, le 14 août, condamné par le pape. Les vicaires généraux durent lui en substituer un autre qu'avait rédigé « Marca d'accord avec le P. Annat », Gazier, *ibid.*, p. 129, et qui imposait la signature du *Formulaire* sans distinction du droit et du fait. Daté du 21 octobre, il ne fut publié que le 20 novembre. Sur les conseils d'Arnauld et de Nicole, les religieuses des deux Port-Royal signèrent encore, mais en faisant précéder leur signature d'une déclaration où, invoquant leur ignorance des questions débattues, elles disaient que « soumises avec un très profond respect » au pape, et « n'ayant rien de si précieux que la foi », elles rejetaient « toutes les erreurs que Sa Sainteté et le pape Innocent X ont jugé y être contraires »; cf. n. CLXXV, t. x, *Écrit de Pascal sur la signature*, introd., p. 161-170. En janvier 1662 la cour imposa aux religieuses d'ajouter à leur déclaration une phrase « qui équivalait à une signature pure et simple ». Gazier, *loc. cit.*, p. 131. Mais les religieuses, encouragées par la guérison miraculeuse, survenue le 7 janvier, de sœur Sainte-Suzanne, la fille de Philippe de Champaigne, refusèrent; cf. Sainte-Beuve, *loc. cit.*, t. IV, p. 145 sq. Prenant également pour un signe du ciel la mort de Marca, trois jours après qu'il eut reçu ses bulles d'archevêque de Paris, cf. id., *ibid.*, t. III, p. 151, elles refusèrent de même, en juillet, la signature pure et simple qu'exigeait un troisième mandement.

Pascal « avait, dans sa participation au premier mandement, épuisé toute sa condescendance », *ibid.*. p. 354. La mort de sa sœur lui pesait également, ainsi que son opposition à toute concession. En face du second mandement il demandera donc, appuyé par Domat, que, dans la déclaration, fût insérée une réserve formelle concernant le fait. Arnauld et Nicole s'y opposèrent. La controverse se développa en de nombreux écrits. Pascal justifia sa manière de voir dans un *Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux constitutions en cette manière : Je ne souscris à ces constitutions qu'en ce qui regarde la foi, ou simplement : Je souscris aux constitutions touchant la foi*, quo ad dogmata, n. CLXXV, introd., p. 161-170; texte, p. 171-177; app., p. 177-267; Nicole répondit par un *Examen d'un écrit sur la signature*, *ibid.*, p. 197; Arnauld par une brochure intitulée : *Si on a droit de supposer que les mots « sens de Jansénius, » dans la bulle d'Alexandre VII signifient plus naturellement la grâce efficace que toute autre chose ; de sorte que ce soit donner un juste soupçon qu'on la condamne que de souscrire à cette bulle sans l'excepter, quand même on dirait qu'on ne la souscrit que quant à la foi ;* cf. *Œuvres d'Arnauld*, t. XXII, p. 727-758, et *Œuvres de Pascal*, t. x, p. 221-228. Il y eut une réponse de Domat : *Raisons qui empêchent que je me rende à l'écrit intitulé : Si on a le droit ;* cf. *loc. cit.*, p. 228-233, et Jovi, *loc. cit.*, t. I, p. 234 sq.; des répliques d'Arnauld à cette réponse et à d'autres perdues de Domat ou de Pascal : *Réplique ou réfutation de la réponse touchant la véritable intelligence des mots de « sens de Jansénius »* (extrait), *Œuvres*, t. x, p. 253-261, texte complet, *Œuvres d'Arnauld*, t. XXII, p. 759-819; *Petit écrit contenant quelques considérations générales*; *Œuvres*, p. 262-266; *Œuvres d'Arnauld*, *ibid.*, p. 820-830, auquel est joint un *Petit écrit de M. Constant* (Nicole), *Œuvres d'Arnauld*, *ibid.*, p. 831-833. Pascal avait composé au cours de ce conflit un *Grand écrit sur les variations des défenseurs de Jansénius*, mais cet écrit, resté manuscrit et confié par lui à Domat, a sans doute été brûlé avec d'autres sur le même sujet; cf. *Lettre de Pavillon à Domat*, dans Jovy, *Pascal inédit*, t. I, p. 378, et Monbrun : *Pascal et les écrits laissés à Domat*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, mars 1920.

Si tous ces faits ne sont pas d'une certitude absolue comme la collaboration de Pascal au premier mandement ou l'attribution de l'écrit, *De la signature du Formulaire* à Arnauld, du moins leur sens général est clair : Pascal s'y montre en désaccord avec Arnauld. Mais ce n'est ni sur la question de la grâce efficace : sa raison d'agir est au contraire que « condamner la doctrine de Jansénius sur les Cinq propositions, c'est condamner la grâce efficace, saint Augustin, saint Paul », *Écrit sur la signature*, t. x, p. 171; ni sur le fait, qu'il veut faire réserver formellement; ni par conséquent sur la distinction du fait et du droit. Mais, partant de cette idée que le « pape et les évêques » réduisent à néant cette distinction, en faisant du fait une question de foi, cf. *ibid.*, p. 172, il conclut qu'accepter tout ce qui est de foi, sans réserver d'une façon précise la question de fait, laisserait un doute dans les esprits. « S'il était dit dans le mandement, ou dans la constitution, ou dans le *Formulaire*, qu'il faut non seulement croire la foi mais aussi le fait, on pourrait peut-être dire qu'en mettant simplement que l'on se soumet au droit, on marque assez que l'on ne se soumet point à l'autre. Mais, comme ces deux mots ne se regardent que dans nos entretiens et dans quelques écrits tout à fait séparés des constitutions, il est impossible de prétendre que l'expression de la foi emporte nécessairement l'exclusion du fait. » *Ibid.*, p. 173-174. Et il concluait : « Ceux qui signent purement le *Formulaire* sans restriction signent la condamnation de Jansénius, de saint Augustin, de la grâce efficace; — qui excepte la doctrine de Jansénius en termes formels, sauve de condamnation et Jansénius et la grâce efficace; — ceux qui signent en ne parlant que de la foi, n'excluant pas formellement la doctrine de Jansénius, prennent une voix moyenne, qui est abominable devant Dieu, méprisable devant les hommes et entièrement inutile à ceux qu'on veut perdre personnellement. » *Ibid.*, p. 175.

Ce disant, Pascal cédait à sa passion de la vérité « qu'il aimait par-dessus tout », dira Marguerite Périer, « à l'idée qu'il avait de la sincérité chrétienne », dira Nicole, *Lettre d'un théologien*, 15 juillet 1666, t. x, p. 341, au souvenir de sa sœur, morte de ses scrupules, cf. *Lettres de Jacqueline Pascal à la sœur Angélique de Saint-Jean et à Antoine Arnauld*, 22-23 juin 1661 (*loc. cit.*, n. CLXIX, introd., p. 97-102; texte, p. 103-116), et à la crainte que l'habileté n'ait parlé, là où ne devait compter que la vérité.

Il y avait autre chose dans l'attitude de Nicole et d'Arnauld. Logiquement, disaient-ils, qui ne souscrit qu'à la foi exclut ce qui n'est pas du domaine de la foi, donc le fait. Puis, d'après le pape et les évêques, « le sens de Jansénius » condamné ne vise pas la grâce efficace et, souscrire à la condamnation du premier, ce n'est nullement souscrire à celle de la seconde; cf. Nicole, *Examen*, t. x, p. 206 sq. et 216. Puis on ne défend pas la vérité « contre les ministres de l'Église », comme on le fait contre ses ennemis; « en suivant impétueusement les mouvements de son esprit, on s'engagerait en des maux préjudiciables à la vérité pour laquelle on s'imagine de les souffrir ». Id., *ibid.*, p. 220-221. Enfin, disait encore Nicole, l'attitude conseillée par Pascal et ses amis « est scandaleuse à l'égard des hérétiques à qui elle donne lieu d'accuser l'Église d'errer dans la foi », *ibid.*, p. 216; ou bien, comme le dit Arnauld, *Petit écrit*, on fait croire « qu'il y a dans l'Église une profession de foi vraiment hérétique, approuvée par le pape et tous les évêques sans contradiction et c'est ce que tous les théologiens déclareront contraire à l'infaillibilité de l'Église ». *Ibid.*, p. 266.

« Ainsi, conclut Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 91-95, Arnauld plaidait l'orthodoxie du pape que niait Pascal. » N'avait-il pas dit « qu'il suffisait d'un pape surpris par les jésuites pour rendre *toute la chrétienté par-*

jure? Et, s'il ne concluait pas en disant : Sortons! il avait pour mot d'ordre : Tenons-nous ferme et *crions* ». J. Laporte ne croit pas « qu'il faille prendre à la lettre des excès de langage qui ont pu échapper à un homme ordinairement si maître de sa parole, mais alors malade et, dans sa *Lettre d'un théologien*, Nicole fait remarquer que son écrit n'étant pas fait pour être publié, mais pour bien marquer l'attitude qui lui semblait préférable, « il ne s'était pas mis en peine d'y garder une fort grande exactitude » et d'étudier de près les documents; cf. t. x, p. 344. Mais Pascal ne pouvait rien voir de contraire aux principes qu'il estimait catholiques dans la supposition que le pape pût se tromper sur une question de fait et fondre un fait dans une question de droit, et que les évêques l'approuvassent. Il eut volontiers dit, comme sa sœur Jacqueline : « Peut-être nous retranchera-t-on de l'Église, mais personne n'en peut être retranché malgré soi et, l'esprit de Jésus-Christ étant le lien qui unit ses membres à lui et entre eux, nous pouvons bien être privés des marques mais non jamais de l'effet de cette union, tant que nous conserverons la charité. Et la charité nous attachera inviolablement à l'Église. » *Lettre à la sœur Angélique de Saint-Jean, ibid.*, p. 105. Lui-même, il avait écrit : « Des excommuniés ont sauvé l'Église », fr. 868, et, « l'Église étant l'organe de la Tradition, un jour viendrait inévitablement où son chef proclamerait la vérité. » Quoi qu'en dise Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 95 et 81, il n'abandonnait nullement la tactique « de ses *17e* et *18e Provinciales* »; il était fidèle à lui-même.

Son autorité théologique ne pouvant rivaliser avec celle du « grand Arnauld », son avis ne prévalut pas. Dès lors il se désintéressa de l'affaire de la signature, mais il n'était point séparé de Port-Royal, de ses doctrines et de son personnel. Si l'on en croit Nicole, t. x, p. 347, « cette diversité de sentiments » n'interrompit jamais « le commerce d'amitié qu'il avait avec ces messieurs », mais « leur union parut d'une manière particulière durant sa dernière maladie. M. Arnauld lui rendit visite et M. Pascal le reçut avec toute sorte de témoignages de tendresse. Il se confessa plusieurs fois à M. de Sainte-Marthe et la veille même de sa mort. » Il était alors arrivé à leur rendre justice. *Ibid.*, p. 346.

2° *Le problème des derniers sentiments. La déclaration de Beurrier.* — 1. *Les derniers jours et la mort.* — Pascal, malade depuis mars 1659, mourut le 19 août 1662 chez sa sœur, Mme Périer, où il était venu habiter le 29 juin. Il reçut les derniers sacrements des mains de Beurrier, curé de Saint-Étienne-du-Mont, sa nouvelle paroisse, à qui il s'était confessé plusieurs fois. Il fut inhumé le 21 août à Saint-Étienne-du-Mont; cf. n. CLXXIX, *Lettres écrites à l'occasion de la mort de Pascal*, t. x, introd., p. 305-319; texte, p. 320-335; append., p. 336-403.

2. *Le problème : la déclaration de Beurrier.* — En décembre 1664, à propos de l'épitaphe posée dans cette église, là où reposait Pascal, cf. *loc. cit.*, p. 310, l'archevêque Péréfixe demandait à Beurrier dans quels sentiments était mort Pascal : janséniste, il ne pouvait reposer en terre bénie. D'après une *Déclaration à M. l'archevêque touchant M. Pascal*, du 7 janvier 1665, rédigée par Péréfixe et signée par Beurrier, celui-ci aurait trouvé Pascal dans des sentiments « toujours fort orthodoxes et soumis particulièrement à l'Église et à notre Saint Père le pape ». Pascal lui aurait dit « qu'on l'avait embarrassé dans le parti de ces messieurs », mais que, depuis deux ans, il s'en était retiré, parce qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Saint Père le pape, que néanmoins il gémissait aussi de ce que l'on relâchait si fort la morale chrétienne, t. x, p. 338. Cette déclaration que Beurrier avait demandé de tenir secrète fut rendue publique : le P. Annat, *Lettre de M. Jansénius au pape Urbain VIII*, Paris, 1666, p. 96, Chamillard, *Déclaration de la conduite que Mgr l'archevêque de Paris a tenue contre Port-Royal*, Paris, 1667, p. 120 sq. (Bouhours), *Lettre à un seigneur de la cour*, 1668, parlèrent de la *rétractation* de Pascal. Textes dans t. x, p. 339 sq.

Mais, dès 1665, la famille de Pascal et les amis de Port-Royal s'élevaient contre cette affirmation. Cette année ou la suivante, Mme Périer écrivait à Beurrier qu'il avait dû mal interpréter les paroles de son frère à l'adresse des messieurs de Port-Royal, *ibid.*, p. 348-351; une *Lettre d'un théologien à un de ses amis sur le sujet de la déclaration rapportée par le P. Annat*, du 15 juillet 1666 (très probablement de Nicole), précisait, elle aussi, le sens des difficultés que Pascal avait eues avec « les messieurs » : craignant, parce que mal renseigné, que dans les documents pontificaux les mots *sens de Jansénius* et *grâce efficace* n'eussent la même signification et que condamner le premier ne fût condamner le second, il les accusait « de trop accorder aux ennemis de la grâce, non dans le fond des opinions, mais dans les expressions dont ils se servaient dans leurs signatures »; en d'autres termes, il les accusait « de relâchement et de condescendances qu'il ne pouvait approuver ». Eux, au contraire, lui reprochaient « d'aller trop avant » et de faire injure au pape et aux évêques « en donnant lieu de les accuser d'avoir condamné la grâce efficace ». *Ibid.*, p. 340 sq. (Sainte-Marthe), dans une *Défense des religieuses de Port-Royal*, 1667, rappelait que « loin de les (ces messieurs) regarder comme un parti, Pascal, l'envoya quérir (lui-même) plusieurs fois dans sa dernière maladie et se confessa à lui ». *Ibid.*, p. 356. De Lalanne, dans une autre *Défense de la foi des religieuses de Port-Royal*, 1667, s'en référant à la *Lettre d'un théologien*, réfutait Chamillard et relevait dans ses paroles de singulières contradictions avec les faits. *Ibid.*, p. 356 sq. Plus tard, quand l'archevêque Péréfixe émit le désir de voir imprimer, en tête de l'*Apologie*, la *Déclaration* du 7 janvier 1655, l'éditeur se déroba; Étienne Périer, neveu de Pascal, écrivit au prélat « une lettre fort humble et fort cérémonieuse pour lui opposer une fin de non-recevoir absolue », Gazier, *Les derniers jours*, p. 41, et Arnauld approuva l'un et l'autre au nom de « la vérité et de la mémoire de M. Pascal », t. XII, p. CLXXII. Enfin Beurrier, sans doute sollicité de trancher le débat, écrivit à Mme Périer en 1671 : « J'ai bien reconnu que ses paroles (de Pascal) pouvaient avoir un autre sens que celui que je leur ai donné, comme aussi je crois qu'elles l'avaient », et il souhaitait n'avoir jamais donné une déclaration qui ne paraît pas conforme à la vérité de ses sentiments, t. x, p. 360. En 1673, Étienne Périer, ayant demandé des éclaircissements à Beurrier au sujet de propos tenus à Clermont par un ecclésiastique de passage, *ibid.*, p. 361, Beurrier répondit le 27 novembre : « Jamais je n'ai dit que feu M. Pascal se soit rétracté. Tout ce que j'ai dit, c'est qu'il est mort très bon catholique, qu'il avait une patience consommée, et une très grande soumission à l'Église et à notre Saint Père le pape; et que, depuis deux ans devant sa mort, il avait voulu se retirer pour songer à son salut et travailler contre les athées. » *Ibid.*, p. 365.

La querelle cependant n'était pas terminée. La *Vie* de Pascal par Mme Périer ayant circulé manuscrite avant d'être publiée, en 1682, un chanoine de Clermont, Audigier, voulut publier cette *Vie* en la faisant précéder d'une préface où il parlerait de la rétractation de Pascal. Mme Périer lui écrivit alors pour maintenir ses déclarations antérieures et le renvoya à Beurrier. Domat, l'auxiliaire de Pascal dans le conflit de la signature, lui écrivit aussi que « la rétractation

est une calomnie la moins vraisemblable à tous ceux qui ont connu M. Pascal et la plus fausse, en effet, qui ait jamais été pensée ». Jovy, *loc. cit.*, t. II, p. 465 sq. Enfin, en 1684, alors que paraissait cette *Vie*, Mme Périer, reprenant une idée de Roannez, recueillit d'Arnauld, de Nicole, de Domat, de Roannez, des dépositions solennelles affirmant que Pascal était mort fidèle à Port-Royal, t. x, p. 367 sq.

En 1711, Fénelon, dans la première de ses deux *Lettres au P. Quesnel*, *Œuvres*, t. IV, 1850, p. 574, ayant insinué que Pascal s'était révolté contre le Saint-Siège et voulait en appeler du pape au concile, Quesnel lui répondit en citant les deux lettres de Beurrier « l'une à la sœur, l'autre à un neveu de M. Pascal », où il mettait au point les dires de la déclaration du 7 janvier 1665; cf. Gazier, *loc. cit.*, p. 46 sq.

Depuis, la question semblait tranchée et Sainte-Beuve, *loc. cit.*, p. 369-370, avait exactement résumé le sentiment de tous en disant : « Il fut bientôt prouvé que M. Beurrier, de très bonne foi d'ailleurs, avait pris la pensée de Pascal au rebours et que, s'il y avait eu, entre messieurs de Port-Royal et celui-ci quelque dissidence, ç'avait été parce qu'il était plus avant et plus de Port-Royal selon l'esprit qu'eux-mêmes. » Mais la discussion s'est ranimée vers 1910 avec la publication par E. Jovy, *loc. cit.*, t. II, d'articles sur la *Mort de Pascal*, p. 252-278 : les *Angoisses de la famille ou des amis de Pascal au sujet de la déclaration du P. Beurrier*, p. 408-435, et un *Témoignage inédit du P. Beurrier sur les derniers sentiments de Pascal*, chapitre XL du livre III des *Mémoires* restés inédits de Beurrier, p. 486-508. E. Jovy soutient que Pascal est mort « en dehors de Port-Royal, en dehors du jansénisme ». S'il n'y eut pas rétractation à proprement parler, «il y avait eu rupture, Pascal n'était plus de Port-Royal », p. 507. M. Gazier a réfuté la thèse de M. Jovy dans sa brochure : *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Paris, 1911. Les critiques postérieurs n'ont fait que reprendre les thèses et les arguments de l'un ou de l'autre. Pascal, dit H. Bremond, *loc. cit.*, p. 415, « a-t-il nettement reconnu son erreur dans les derniers jours de sa vie? cela nous paraît presque certain »; J. Chevalier, *loc. cit.*, p. 372, dit de même : « Que, dans les derniers mois de sa vie, Pascal ait définitivement renoncé à la théologie janséniste, qu'il se soit retiré de tout « parti », de toute « dispute », pour se soumettre humblement à l'Église catholique et au vicaire de Jésus-Christ, ainsi que l'atteste Beurrier, cette conclusion pour tout historien impartial apparaîtra, je crois, claire et certaine. » En revanche, J. Laporte, *loc. cit.*, p. 304, écrit : « La thèse de M. Jovy part d'une méconnaissance complète de la doctrine à laquelle Pascal avait adhéré à sa première conversion. Pour qui sait ce qu'était réellement cette doctrine et à quel point toute la religion de Pascal s'y était identifiée, ladite thèse n'est pas seulement dénuée de preuves, elle est, à la lettre, dénuée de sens. »

3. *Pascal est mort fidèle à Port-Royal.* — Il n'y a pas à discuter ici les arguments opposés; il suffit de faire les remarques suivantes :

a) Pour accepter l'idée de la rétractation de Pascal, il faut oublier les protestations de la famille ou de ses amis, qui d'ailleurs n'ont jamais été réfutées par des arguments sérieux.

b) Touchant la déclaration elle-même, sans aller jusqu'à dire comme le libraire Desprez quand l'archevêque la lui montra : « Je crus en le voyant (le papier) qu'on avait donné à ce bon homme son affaire toute dressée et qu'il l'avait signée, parce que l'apparence y est tout entière », t. XII, p. CLXVIII, on peut penser que Beurrier fut plus ou moins amené à exprimer les idées du prélat.

c) Telle qu'elle est, elle n'a jamais dit que Pascal se fût rétracté : Beurrier l'a reconnu lui-même; cf. sa *Lettre à M. Périer le fils* du 27 novembre 1673. Or, les *Mémoires* où M. Gazier relève « des répétitions et des redites », où, dit-il, « Beurrier brouille comme à plaisir les faits et les dates », qui « présentent des lacunes véritables », et où, finalement, ajoute-t-il, « il ne sait ce qu'il dit », *loc. cit.*, p. 55-61, les *Mémoires* n'ajoutent rien de saillant à la déclaration.

d) « Le témoignage de Beurrier se réduit à ces trois points : 1. « Pascal depuis quelque temps s'est retiré « prudemment », « vu la grande difficulté de ces questions », des controverses relatives au *Formulaire*.

2. « Pascal a rompu avec les théologiens de Port-Royal, parce qu'ils allaient trop avant dans les matières de la grâce et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre Saint Père le pape. »

3. « Pascal n'avait que des sentiments orthodoxes et il est mort enfin bon catholique, « soumis parfaitement à l'Église et à notre Saint Père le pape ». Laporte, *loc. cit.*, p. 300-301. »

La première affirmation est exacte; la seconde, on l'a vu, est juste à l'opposé des écrits, des faits et des témoignages. Quant à la troisième, elle mérite explication.

Pascal n'eût certainement, à aucun moment, accueilli l'idée de se séparer de Rome. Il croyait bien ne pas manquer aux devoirs du catholique éclairé à l'égard du pape, quand il n'acceptait pas et demandait aux autres de ne pas accepter la sentence romaine *sur le fait* de Jansénius. Il avait du rôle du pape et de son autorité, on l'a vu (col. 2155 sq.), une idée déterminée, qui n'était point laissée au hasard de ses impressions, et qui se tenait parfaitement, à travers les *Provinciales*, les *Lettres à Mlle de Roannez* et les *Pensées*. Cette idée n'est plus entièrement la nôtre, mais il la faut juger d'après la pensée de son temps et non de celui-ci.

Pour toute la doctrine, Pascal se croyait donc dans l'orthodoxie. Depuis sa première conversion, il lui était resté fidèle. Comment et pourquoi à la dernière heure aurait-il condamné la cause qu'il avait inlassablement défendue, et dans un tel secret qu'aucun de ses compagnons de lutte ne s'en fût aperçu?

Dans ses *Études pascaliennes*, t. v, *Exploration circampascaliennes*, p. 79, E. Jovy, après nous avoir donné un article du chanoine Pierre-Joseph Monbrun, sur *La fin non janséniste de Pascal, à propos du Pascal inédit, t. II d'Ernest Jovy... Étude documentaire*, signale les principaux travaux « où la fin catholique de Pascal est franchement acceptée et logiquement soutenue ».

Voir la *Bibliographie* indiquée au début et les ouvrages ou articles parus depuis cités dans le cours de cet article. Les derniers ouvrages parus et non cités sont : J. Chaix-Roy, *Pascal et Port-Royal*, in-12, Paris, 1930; Maury, *Trois histoires spirituelles, saint Augustin, Luther, Pascal*, in-8°, Paris, 1930 (coll. *Cahiers de Foi et vie*); Henri Petit, *Images : Descartes et Pascal*, in-16, Paris, 1930; V. Giraud, *Pascal, œuvres choisies*, Paris, 1931.

Ouvrages plus importants parus sur Pascal, en dehors des *Dictionnaires* et *Encyclopédies* et des *Histoires de la littérature et de la philosophie*. (Les ouvrages français, dont le lieu d'édition n'est pas indiqué, ont été publiés à Paris.)

J. Bertrand, *Blaise Pascal*, 1891; P. Boutroux, *Pascal*, 1919, collection *Les grands écrivains de la France*; P. Brunschvicg, *Le génie de Pascal*, 1914; J. Chevalier, *Pascal*, 1922, collection *Les maîtres de la pensée française*; V. Cousin, *Des Pensées de Pascal, Rapport à l'académie sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*, 1843; Droz, *Études sur le scepticisme de Pascal*, 1886; Flottes (abbé), *Étude sur Pascal*, Montpellier, 1846; V. Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, 2e édit., 1900; *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, 1911, recueil d'articles parus dans la *Quinzaine* et la *Revue des Deux Mondes*; Gory, *Des Pensées de Pascal, considérées comme apologie du christianisme et des conditions actuelles de l'apologétique*, Laigle, 1883; P. Hatzfeld, *Pascal*, 1901, collection *Les grands philosophes*; L. Janssens, *La phi-*

losophie et l'apologétique de Pascal, 1908; E. Jovy, 1° *Pascal inédit*, 5 in-8°, Vitry-le-François, 1908-1914; I. sans sous-titre; II. *Les véritables derniers sentiments de Pascal;* III. *Les contemporains de Pascal et leurs sentiments religieux d'après les Mémoires inédits du P. Beurrier, son dernier confesseur ;* IV. *La pauvresse de Pascal ;* V. *Notes patrologiques sur Blaise Pascal et son entourage ;* 2° *Études pascaliennes*, 1927-1930; I. *Pascal et Saint-Ange ;* II. *Pascal et Silhon ;* III. *Discussions autour de Pascal;* IV. *Investigations péri-pascaliennes ;* V. *Explorations circumpascaliennes ;* VI. *La vie de Blaise Pascal par dom Clémencet;* VII. *La « sphère infinie » de Pascal ;* 3° dissertations séparées : I. *D'où vient l' « Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello » de Pascal; Pascal et saint Bernard*, 41 p. in-8°, 1918; *Pascal et le P. de Frétat. Une discussion d'un fait relatif à Pascal*, Chartres, 1919; *Pascal et saint Ignace*, 1923; Maynard (abbé), *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits*, 2 in-8°, 1850; G. Michaut, *Les époques de la pensée de Pascal*, 1902; Nourrisson, *Pascal physicien et philosophe*, 2e édit., 1888; H. Petitot, O. P., *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*, 1911; *Revue hebdomadaire* du 14 juillet 1923, numéro consacré tout entier à Pascal; *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1923, numéro consacré tout entier à Pascal et réédité à part, en 1930 : 2. Blondel, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, p. 129-163; 3. Brunschvicg, *La solitude de Pascal*, p. 165-181; 4. J. Chevalier, *La méthode de connaître d'après Pascal*, p. 181-214; 7. Laporte, *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, p. 247-306; 8. Rauh, *La philosophie de Pascal*, p. 307-344; 9. Unamuno, *La foi pascalienne*, p. 345-349; Dr Hermann Reuchlin, *Pascal's Leben und der Geist seiner Schriften zum Theil nach neu aufgefundenen Handschriften mit Untersuchungen über die Moral der Jesuiten*, Stuttgart et Tubingue, 1860; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., 7 in-12, t. III, 1878; Saisset, *Le scepticisme... Pascal*, 1865; M. Souriau, *Pascal*, 1897, collection *Les classiques populaires ;* H. F. Stewart, *La sainteté de Pascal*, ouvrage traduit de l'anglais par Georges Roth, Paris, 1919; F. Strowski, *Histoire du sentiment religieux en France au XVIIe siècle, Pascal et son temps*, 3 vol., 1910-1913; Sully-Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, 1906; Vinet, *Études sur Blaise Pascal*, 1848, 4e édit. Paris, 1912, cf. également, *Les entretiens des amis de Pascal*.

C. CONSTANTIN.

PASCHASE, diacre romain de la fin du Ve siècle. — Le pape saint Grégoire, au l. IV des *Dialogues*, c. XL, raconte un trait qu'il a entendu narrer dans sa jeunesse sur le compte d'un diacre romain, nommé Paschase. *P. L.*, t. LXXVII, col. 396-397. Ce diacre avait laissé une grande réputation de sainteté; toutefois, dans la compétition qui s'était élevée en 498 entre le pape Symmaque et son rival Laurent, il avait pris le parti de ce dernier, qu'il n'avait jamais voulu abandonner, même quand Symmaque eut été reconnu par tout le monde. Saint Grégoire ne laisse pas néanmoins de parler avec éloge de ce personnage : *Paschasius hujus apostolicæ Sedis diaconus, cujus apud nos rectissimi et luculenti de Sancto Spiritu libri exstant, miræ sanctitatis vir fuit.* C'est à ce diacre Paschase, qu'Eugippius adresse la vie de saint Séverin, en le priant de faire œuvre des matériaux informes qu'il a rassemblés. *P. L.*, t. LXII, col. 1167-1170 (et mieux, édit. Mommsen, p. 1-5). Il reste la réponse faite par Paschase à cette demande à laquelle est opposé un gracieux refus, *ibid.*, col. 39, et beaucoup mieux dans l'édit. Mommsen, p. 55-58. C'est tout ce qui resterait de Paschase.

A la vérité, on a cru longtemps que les livres sur le Saint-Esprit auxquels fait allusion saint Grégoire n'étaient pas autres que les *De Spiritu Sancto libri duo*, publiés pour la première fois à Cologne, en 1539, par le dominicain Henri de Grave, et qui, depuis, ont passé dans les diverses bibliothèques patristiques et finalement dans *P. L.*, t. LXII, col. 9-40. Mais, dès le XVIIIe siècle, des doutes se sont élevés sur cette attribution. Coustant, Oudin et les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France* ont revendiqué cet ouvrage pour Fauste de Riez, auquel Gennade attribue la composition d'un livre sur le Saint-Esprit. *De vir. ill.*, n. 85, *P. L.*, t. LVIII, col. 1109. La démonstration définitive de cette attribution à Fauste a été donnée par C. P. Caspari, en 1869, et complétée, surtout du point de vue de la tradition manuscrite, par A. Engelbrecht en 1889 et en 1891. D'une part, le meilleur ms. le *Palat. 241*, attribue explicitement le traité à Fauste, et en d'autres mss., qui le donnent à Paschase, se remarquent ou se remarquaient des hésitations. Mais surtout la comparaison du *De Spiritu Sancto* avec les œuvres incontestées de Fauste montre une indéniable parenté, pour ce qui est de la doctrine et des expressions. Comparer, par exemple, comme le fait déjà l'*Hist. litt. de la France*, *De S. S.*, l. I, c. V, *P. L.*, t. LXII, col. 14 BC, et Fauste, *Epist.*, III, *P. L.*, t. LVIII, col 838 D : il s'agit de répondre à une objection des ariens

Sed dicis : « Si ex illo (sc. Patre) est, junior est (Filius). » — Ecce brachium ex corpore, et facies de corpore suo nascitur, nec tamen faciem minorem capite suo vel brachium corpore suo constat esse posterius (Pseudo-Paschase).	Dicis forsitan : « Quia ex illo est, posterior illo est. »... Ecce brachium procedit ex corpore et tamen brachii ætas corpus non præcedit (Fauste).

La même comparaison est reprise dans une homélie *De nativitate Domini* qui est la première du recueil dit d'Eusèbe d'Émèse, et qui est certainement de Fauste : *Brachium dicitur (Filius), quia Dei virtus, quia paternæ operationis effectus est; quia, sicut de corpore brachium sine sui separatione porrigitur, sicut per compaginis unitatem extenditur et tenetur, ita Salvator noster...* Texte dans *Maxima biblioth. Patrum*, t. VI, p. 619. — Même doctrine aussi dans pseudo-Paschase et dans Fauste sur le caractère matériel de l'âme aussi bien que des anges, Dieu seul étant incorporel : *De S. S.*, l. II, c. I, t. LXII, col. 25 B, et Fauste, *Epist.*, III, t. LVIII, col. 841 AB. Même interprétation allégorique, dans pseudo-Paschase et dans Fauste, du récit de Gen., XIV, 14 sq., sur les 318 serviteurs d'Abraham : *De S. S.*, prol., col. 9-10, et Fauste, *Epist.*, V, t. LVIII, col. 852 CD; VIII, col. 860 BC. Ces rapprochements emportent la conviction; on pourrait les multiplier.

Il reste à expliquer la phrase de saint Grégoire sur les *Libri de S. Spiritu* expressément attribués à Paschase. Deux hypothèses sont possibles : les livres visés par ce pape, qui étaient vraiment l'œuvre de Paschase, ont disparu; ou bien ils sont identiques à ceux que nous connaissons; en d'autres termes, dès l'époque de Grégoire, les livres de Fauste circulaient sous le nom de Paschase. Il n'est pas facile de prendre parti. La seconde hypothèse aurait néanmoins nos préférences, quelque explication que l'on puisse fournir de la confusion qui s'est établie entre les deux noms de Fauste et de Paschase. Il n'est pas impossible que la confusion dérive non du hasard, mais d'une volonté délibérée. La doctrine semi-pélagienne de Fauste avait rendu cet évêque suspect à Rome; il aura paru à certaines personnes que le traité du Saint-Esprit ferait plus heureusement son chemin sous le nom du diacre romain, qui avait laissé la réputation d'un styliste et d'un savant.

Le texte de la *Lettre à Eugippius* est dans *P. L.*, t. LXII, col. 39-40, et aussi dans les diverses éditions de la *Vie de saint Séverin*, éd. Knoell du *Corpus* de Vienne, t. IX *b*, 1886, p. 68-70, éd. Mommsen des *Scriptores rer. germ. in usum schol.*, Berlin, 1898, p. 57-58.

Pour le texte du *De S. Spiritu*, se reporter à l'édit. de Fauste de Riez donnée par Engelbrecht, *Corpus* de Vienne, t. XXI, 1891, p. 101-157, où se trouveront également les autres œuvres de Fauste, à l'exception des homélies provenant de la collection dite d'Eusèbe d'Émèse.

La question de l'attribution des livres *De Sp. S.* est amorcée par dom Coustant en 1693, dans son édition de saint Hilaire, col. 1200, note *g* (= *P. L.*, t. X, col. 538, note *g*); reprise par C. Oudin, *Comment. de script. antiq.*, 1722

col. 1303-1309; par l'*Hist. litt. de la France*, t. II, 1735, p. 600-603. F. C. Caspari, a développé les arguments anciens et en a ajouté quelques autres dans *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, t. II, Christiania, 1869, p. 214-224; la démonstration est complétée par A. Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Vienne, 1889, p. 28-46, et dans les *Prolégomènes* de son édit de Fauste, p. XXXIX-XLVI; cf. aussi. W. Bergmann, *Studien zu einer kritischen Sichtung der süd-gallischen Predigtlitteratur im 5. und 6. Jahrh.*, dans les *Stud. zur Gesch. der Theol. und Kirche* de Bonwetsch et Seeberg, t. I, fasc. 4, Berlin, 1898.

É. AMANN.

PASCHASE RATBERT, voir RATBERT.

PASQUALIS (ou **DE PASQUALLY**) **Martinez,** fondateur de la secte des illuminés dits *martinistes*, né vers 1715, mort en 1779 au Port-au-Prince. — Peu de choses certaines sur sa vie. Ses contemporains le disent juif portugais, mais conclurent cela de son langage. Vers 1754, il introduisit son illuminisme dans quelques loges maçonniques de France, à Marseille, à Toulouse, à Bordeaux. C'est dans cette ville que devint son disciple Louis-Claude de Saint-Martin, le *philosophe inconnu*, dont on fit parfois le premier fondateur de la secte *martiniste*. Cf. Grégoire, *Histoire des sectes religieuses*, 2 in-8°, t. I, Paris, 1810, p. 414. En 1768, venu à Paris, il y fit un assez grand nombre d'adeptes. En 1778, il quitta précipitamment Paris pour Saint-Domingue, où il mourut l'année suivante. Longtemps on ne connut sa pensée que d'après les écrits de Saint-Martin et les traditions de ses disciples. Il l'avait exposée, en effet, dans un *Traité de la réintégration des êtres dans leurs propriétés, vertus et puissances spirituelles et divines*. Or, ce traité demeura complètement inédit jusqu'en 1842. A cette date, Mattev en donna une analyse dans une édition de Saint-Martin. En 1866, Franck en donna les premiers feuillets dans l'étude que lui consacre son livre sur *La philosophie mystique en France au XVIIIe siècle*, Paris; enfin, en 1890, Papus (Dr Encausse) en a donné le texte complet, in-16, Paris.

Avec le mystérieux aventurier, connu sous le nom de comte de Saint-Germain qui le précède de peu, avec Saint-Martin qui le suit et relève de lui, avec Mesmer, Puységur, Bailly, Cagliostro, Martinez Pasqualis est un des promoteurs du mouvement illuministe, occultiste et théosophique que suivent plus ou moins Rose-Croix et francs-maçons, qui prépare la défaite du catholicisme, mais contribuera à maintenir vivant, dans la France révolutionnaire, le sentiment du surnaturel. Q. Papus, *Sciences occultes*, Paris, 1891, p. 999-1000. Martinez Pasqualis « fait la transition entre les thaumaturges équivoques à la *Mesmer* et les mystiques à la *Dutoit* ». A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, Paris, 1916, p. 495. Il s'inspire de la kabbale juive; sur les doctrines de la kabbale, cf. ici, t. II, col. 1271-1291, et il professe une sorte de panthéisme mystique. Il voit l'univers comme une hiérarchie d'êtres émanant de Dieu, d'une émanation sans cesse renouvelée, tous sans exception, car si un seul n'émanait pas de Dieu, Dieu ne serait plus le Tout-Puissant. Mais sortir de Dieu, c'est la chute. Dès lors, tous les êtres aspirent à se réintégrer en la divinité et par conséquent à s'annihiler en elle. C'est en ce sens qu'il admet la chute des anges, le péché originel, la divinité des saintes Écritures. Pour leur réintégration, les esprits inférieurs — Pasqualis entend par là surtout les hommes à l'état de qui Dieu a coordonné l'état de toutes les créatures physiques — ont besoin des esprits supérieurs. Ils entrent en communication avec ces esprits supérieurs et s'assurent leur appui par une technique appropriée, c'est-à-dire par des opérations *théurgiques*, comme disait Pasqualis, d'ordre sensible. Finalement, le mal sera vaincu et la réintégration complète opérée.

En dehors de l'ouvrage de Franck indiqué plus haut : Papus, *L'illuminisme en France, 1767-1774. Martinez de Pasqually. Sa vie, ses pratiques magiques, son œuvre, ses disciples d'après des documents inédits*, in-12, Paris, 1895; *L'illuminisme en France, 1771-1803, Louis-Claude de Saint-Martin* in-12, Paris, 1902; F. von Baader, *Les entretiens secrets de Martinez de Pasqually*, traduits par un chevalier de la Rose-Croix, in-16, 1900; *Recueil de l'ordre martiniste dressé sous la direction du suprême conseil de l'ordre*, par Teder et Papus, in-8°, Paris, 1913; Viatte, *Les sources occultes du romantisme, illuminisme, théosophie (1770-1820)*, 2 in-8°, Paris, 1928.

C. CONSTANTIN.

PASSAFLUMINE (Benoît de), frère mineur de l'observance de la province de Sicile (XVIIe siècle).

Originaire de l'île de Céphalénie, il fut professeur de théologie, gardien et censeur des livres pour l'inquisition en Sicile. Il est l'auteur d'un ouvrage intéressant sur les origines de l'Église et du diocèse de Céphalénie : *Descriptio de origine Ecclesiæ et diœcesis Cephaleditanæ*, Venise, 1645. Il composa aussi une *Vita Francisci Gonzagæ*, Palerme, 1636. Il mourut à Messine, en 1646

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 40; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e éd., t. I, p. 129-130; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 1127-1128; Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. I.

Am. TEETAERT.

PASSAGIENS, hérétiques du Moyen Age. — La décrétale de Lucius III, *Ad abolendam*, portée au concile de Vérone en 1184, donne, tout au moins dans le texte de la collection officielle des *Décrétales*, la liste des hérétiques que proscrivent de concert les deux autorités ecclésiastique et civile : *in primis ergo catharos et paterinos et eos qui se humiliatos (vel) pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur*, PASSAGINOS, *josepinos, arnaldistas. Decret. Greg. IX*, l. V, tit. VII, can. 9. Mais il faut attendre assez longtemps pour trouver, dans les constitutions impériales, le nom même de ces *passagini*. Le jour de son couronnement à Rome (22 novembre 1220), Frédéric II, entre autres mesures générales d'ordre ecclésiastique, condamne et met au ban de l'empire, en se servant des formules employées par le can. 3 du IVe concile du Latran, toute une série d'hérétiques dont il donne la liste : *catharos, patarenos, leonistas, speronistas, arnaldistas, circumcisos*. Texte dans *Mon. Germ. hist.*, *Const. imper. et reg.*, t. II, p. 108. Le mot *passagini* n'y figure pas. Pas davantage dans une constitution du 22 février 1232, qui reproduit la liste de 1220, avec une simple interversion. *Ibid.*, p. 195. Par contre, quelques années plus tard (22 février 1239), dans un texte qui renforce le précédent, la liste des sectaires condamnés s'est considérablement allongée; à la suite des *circumcisi* figurent cette fois les *passageni*, les *josephyni* et une dizaine d'autres noms. *Ibid.*, p. 284. Innocent IV, en 1252 et en 1254, prend à son compte les mesures décrétées par l'empereur. Potthast, *Regesta pont. rom.*, n. 14 762, 15 378.

Qui sont ces *passagiens?* Le renseignement le plus clair, et vraisemblablement le plus ancien, sur leur compte est fourni par Buonaccorso (Bonacursus) de Milan, évêque cathare converti et qui a composé un traité intitulé *Vita hæreticorum*. Texte dans *P. L.*, t. CCIV, col. 775-792. La date est difficile à préciser. Buonaccorso y expose et y réfute successivement les deux hérésies des cathares et des *passagii*. Il distingue les deux sectes, qu'il est absolument impossible de confondre. Véritables néo-manichéens, les cathares rejettent l'ancienne Loi. Les passagiens font au contraire figure de judaïsants : la loi de Moïse, selon eux, doit encore être observée littéralement, y compris les prescriptions relatives au sabbat, à la circoncision, aux aliments. Ce judaïsme pratique s'accompagne d'erreurs théoriques sur le Christ et la Trinité : le Christ, fils de

Dieu, n'est pas l'égal du Père; les trois personnes, Père, Fils, Esprit-Saint, ne sont pas une seule substance, un seul Dieu. On se croirait revenu à l'ébionisme primitif. Il va de soi que les sectaires en question méprisent les enseignements de l'Église romaine et des docteurs orthodoxes. — Quelques années plus tard paraît un autre traité que Muratori a découvert à Milan, et qui est dirigé, lui aussi, contre les cathares et les passagiens; ce critique n'en donne malheureusement que des extraits fort courts. « Les passagiens disent que le Christ est la première créature, mais une pure créature (*esse primam et puram creaturam*), que l'Ancien Testament doit encore être observé pour ce qui est des rites, de la circoncision et des prescriptions alimentaires, à l'exception toutefois des sacrifices. » Muratori, *Ant. ital.*, t. v, col. 151-152. Les deux renseignements, comme on voit, coïncident sensiblement. Il s'agit en somme de chrétiens plus ou moins revenus au judaïsme, et qu'il faut, sans aucun doute, assimiler aux *circumcisi* qui les précèdent immédiatement dans la constitution impériale de 1239.

Le plus difficile est de préciser l'étymologie de leur nom qui est d'ailleurs très diversement écrit : *passagii, pasagini, passageni, passagerii, passageres, passagieri*. Celle que propose P. Jas, *De valdensium secta*, p. 28, πᾶς ἅγιος, ne présente aucune vraisemblance. Il y a toutes chances qu'il faille chercher du côté de *passagium* qui est, on le sait, le terme courant pour désigner le pèlerinage d'outre-mer, la croisade. Les *passagini* seraient, au point de départ, des gens ayant fait le pèlerinage de Terre sainte, ayant séjourné en Orient. Plusieurs de ces personnes ayant pris là-bas contact avec les coutumes juives auront rapporté en leur patrie quelques-unes de celles-ci, auront essayé de les justifier, d'où les erreurs théoriques qui sont venues se greffer sur des pratiques judaïsantes. Étant donnée la fermentation qui se remarque dans certaines régions et particulièrement dans l'Italie du Nord à la fin du XIIe siècle, et qui pousse nombre d'âmes à chercher en dehors de l'Église officielle la satisfaction du besoin religieux, il n'est pas extraordinaire que ces gens « venus de loin » aient groupé autour d'eux des consciences inquiètes, et leur aient enseigné ce christianisme judaïsant. C'est une réaction exagérée contre le catharisme et son hostilité à tout ce qui est en dépendance de l'Ancien Testament. Il est possible qu'il faille ajouter à cette attirance une propagande exercée par les juifs établis en Occident. Voir Luc de Tuy, *Adv. Albigenses*, l. I, c. III, dans *Maxima bibl. Patrum*, t. XXV, col. 241. Cette propagande attire encore l'attention du Saint-Siège dans la seconde moitié du XIIIe siècle; voir les instructions données aux inquisiteurs par Clément IV, 26 juillet 1267, Potthast, n. 20 095, et Grégoire X, 1er mars 1274, *ibid.*, n. 20 798, et la *Practica inquisitionis* de Bernard Guy (début du XIVe siècle), édit. G. Mollat-G. Drioux, t. II, p. 7 sq. Mais peut-être sommes-nous ici déjà fort loin des passagiens.

Les *sources* ont été signalées dans le corps de l'article. Comme *travaux*, il existe : une courte étude de Molinier, dans les *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, sér. VIII, t. x, 1888, p. 428 sq.; et les études générales sur l'hérésie au M. A. Il y a beaucoup de renseignements dans C. U. Hahn, *Gesch. der Ketzer im M. A.*, Stuttgart, 1845-1850, t. III, p. 1-23, 207-215, qui renverra aux auteurs antérieurs.

É. AMANN.

PASSAGLIA Charles naquit, à Lucques en Toscane, le 2 mai 1812. A l'âge de quinze ans (13 novembre 1827), il fut admis au noviciat de la Compagnie de Jésus. Il fit ses études de philosophie et de théologie au Collège romain. Parmi ses maîtres se trouvait le P. J. Perrone. Avant sa promotion au sacerdoce, il enseigna les mathématiques et la physique à Reggio en Émilie et ensuite la philosophie à Tivoli. Devenu prêtre, et après avoir quelque temps professé à Rome le droit canonique et rempli les fonctions de préfet des études au Collège germanique, il monta, n'ayant encore que 33 ans (1845), dans la chaire de théologie dogmatique du Collège romain.

Son enseignement eut dès l'abord un grand éclat. A une époque où les études théologiques manquaient d'étendue et de profondeur, où la connaissance des Pères était peu répandue, où le dogme était exposé sans rigueur scientifique, le P. Passaglia, suivant d'ailleurs une voie commencée par le P. Perrone, mais y marchant avec une fougue et un enthousiasme tout nouveaux, entreprit de mettre au service de la doctrine catholique toutes les ressources de l'érudition patristique et la vigueur d'une argumentation sévère. Toutes les sciences et tous les arts devaient collaborer au travail théologique. Une documentation abondante, luxuriante même, une mise en œuvre très vivante, une langue facile, qui imitait l'élégance et l'ampleur cicéroniennes, il y avait de quoi, la nouveauté aidant, attirer l'attention et le succès. Cette manière, le brillant professeur l'a maintenue jusqu'au bout, malgré des contradictions croissantes, et il en a fait l'apologie dans la longue préface qu'il a mise en tête de sa réédition de Petau.

Pendant les troubles de 1848, le P. Passaglia passa en Angleterre, puis à Louvain et enfin au scolasticat de Vals, où il servit d'arbitre dans les querelles de l'ontologisme. En décembre 1849, il est revenu à Rome et il reprend son enseignement. C'est alors que se manifeste son activité littéraire par de nombreuses et importantes publications. Il avait déjà pris part à la lutte contre Rosmini en collaboration avec Carminati et Ballerini (1841), et édité l'*Enchiridion S. Augustini* de Faure (1847). En 1850 et 1851, paraissent ses Commentaires théologiques : *Commentarium theologicorum pars prima : De Ecclesiæ jure in sanciendis profitendæ fidei formulis*, Rome, 1850; *Pars altera : De ecclesiastica significatione* τῆς οὐσίας *quum de divina Trinitate sermo est*, Rome, 1850; *Pars tertia : De partitione divinæ voluntatis in primam et secundam*, Rome, 1851. Sur les questions en somme assez restreintes qu'indiquent ces titres, l'auteur accumule avec une abondance extrême les témoignages des Pères latins, grecs et syriens. L'ordre est un peu confus; dans la troisième partie, on nous présente à la suite 70 corollaires! Encore, en 1850, vient au jour le *Commentarius de prærogativis beati Petri*, Ratisbonne, qui avait été écrit pendant l'exil de l'auteur. Dans un premier livre, les preuves scripturaires sont passées en revue une à une. Dans le second livre, l'auteur étudie la nature de l'argument, en distingue et en ordonne les éléments, et couronne la démonstration du primat par l'examen des textes principaux, du triple « critère » : Matth., XVI, 16-20; Luc., XXII, 31-33; Joa., XXI, 15-18. *Opus accuratum, eruditum, prorsus insigne* (Hurter). Pendant le carême de 1851, le P. Passaglia prêcha au Gesù des conférences apologétiques, selon la manière de Wiseman et de Lacordaire; elles furent publiées par la *Civiltà cattolica*, sér. I, t. V, VI, VII, traduites en allemand, Ratisbonne, 1853, et en français, Paris, 1852. Ces conférences sont vraiment remarquables par la vigueur de la pensée et l'on y goûte le meilleur suc de la doctrine des Pères. Deux courts et excellents traités *De æternitate pœnarum deque igne inferno* sont édités à Ratisbonne en 1854. De 1853 à 1856 paraissent *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, t. I, Ratisbonne, 1853; t. II, 1856 (l'ouvrage est resté inachevé, le second volume s'arrêtant au troisième livre). Œuvre originale et savoureuse, d'une richesse et d'une élévation de pensée peu communes, et qui fait revivre la manière de Petau et de Thomassin. Dans le l. III, les chapitres sur la cause formelle et sur la cause finale

de l'Église sont particulièrement à méditer. Il faut ajouter à ces travaux une *Synopsis de gratia* en 1333 pages lithographiées et, en collaboration avec le P. Cl. Schrader, le premier tome d'une réédition de Petau enrichie d'abondantes notes (1857). Mais le grand ouvrage de Passaglia fut son *De immaculato Deiparæ semper virginis conceptu.* D'une seule pagination (1375 p.), les trois parties de l'ouvrage parurent à Naples à de courts intervalles (1854-1855). La première partie considère la grande idée que l'Écriture et la tradition expriment de la Vierge, les titres dont ils l'honorent, les symboles et les images qui l'annoncent ou la représentent. Une argumentation pénétrante exploite cet immense trésor de données scripturaires ou patristiques et montre que, seule, la doctrine de l'immaculée conception lui fait pleinement droit. Vient ensuite, dans la deuxième partie, l'étude des textes de l'Écriture qui sont appliqués à la sainte Vierge et de ceux surtout qui se rapportent littéralement à elle : le *Protévangile* (Passaglia défend la leçon IPSA *conteret*); Isaïe, XI, 1; le livre d'Esther vu à la lumière du ps. CXVII; Luc. I, 28-30. Dans la troisième partie, l'auteur étudie comment les Pères étaient amenés par diverses voies : maternité divine de Marie, son exemption du péché, ses similitudes (par exemple avec les anges), à concevoir et enfin à exprimer la doctrine de l'immaculée conception. La crise du XIIe et du XIIIe siècles est longuement considérée. Passaglia s'efforce d'interpréter saint Bernard et aussi saint Bonaventure (note de la p. 1348) selon la vraie doctrine. Il va sans dire que, dans un ouvrage où tant de textes sont recueillis et utilisés, bien des jugements prêtent à discussion ou même seraient aujourd'hui à réformer selon une critique plus exacte. Mais l'ensemble reste d'une force imposante et la conclusion de l'auteur est solidement établie, qui nous présente la doctrine de l'immaculée conception de la Vierge comme révélée, bien que des variations se soient produites dans la manière dont l'Église l'a proposée et dans la connaissance que les docteurs en ont eue. Le chef-d'œuvre de Passaglia satisfit grandement le pape Pie IX et éveilla parmi les catholiques une admiration reconnaissante. Hélas! on allait voir le spectacle, comme il est arrivé souvent au XIXe siècle, de magnifiques espérances soudainement déçues. Comment le P. Passaglia fut-il arraché peu à peu à sa chaire, puis à son ordre, et enfin à l'obéissance du pontife romain ? Il suffit ici d'indiquer les causes multiples de cette déchéance. Des plaintes sur sa manière d'enseigner que l'on trouvait plus brillante que pratique; la résistance à ses desseins, bruyamment proclamés, de faire triompher ses méthodes et aux critiques qu'il dirigeait volontiers contre les scolastiques et même contre saint Thomas; le chagrin qu'il éprouva d'être séparé du P. Schrader, avec qui il était très étroitement lié, et qui l'avait aidé dans la composition de son traité sur l'immaculée conception (pour la tradition orientale), dans la réédition de Petau et dans d'autres travaux; peut-être aussi quelque ambition contrariée ou désappointée : tout cela, épreuves ou tentations, un religieux dont la santé spirituelle eût été entière, eût pu aisément le surmonter. Mais le P. Passaglia avait restreint à l'excès, dans sa vie, le temps de la prière pour tout donner à l'étude. En 1857, il demanda à descendre de sa chaire et il renonça à l'édition de Petau. Bientôt, il tomba malade et fit une longue convalescence pendant laquelle sa vie spirituelle s'anémia encore. Des imprudences qu'il commit causèrent du scandale. Quand il redemanda sa chaire, en 1858, et fit d'autres demandes, ses supérieurs ne purent, sous peine de compromettre gravement la discipline, le contenter. Des amis du dehors obtiennent alors de Pie IX que deux chaires de philosophie supérieure soient créées pour lui à la Sapience (l'université romaine). Le religieux aigri accepte cet enseignement, mais il se sent humilié. Un parti bruyant se forme autour de lui. Bientôt, il fait demander directement au pape — et il l'obtint — un rescrit de sécularisation (20 janvier 1859). Quelques jours plus tard (29 janvier 1859), il quitte la Compagnie de Jésus.

Professeur à la Sapience, il publie en 1860, *Il pontifice ed il principe.* Mais un agent de Cavour, le médecin Pantaleoni, le gagne à la cause piémontaise. En février 1861, il voit à Turin le célèbre ministre; il accepte de proposer au pape la renonciation volontaire aux Légations et il publie son livre *Pro causa italica* (1861), qui est mis à l'*Index.* Il se rend alors à Turin, où il reçoit, dans l'université de l'État, la chaire de philosophie morale, qu'il gardera jusqu'à sa mort. Il devient aussitôt le chef du clergé libéral d'Italie, fait signer par de nombreux prêtres un manifeste retentissant pour obtenir le consentement du pape aux visées du Piémont (1862), mène la campagne contre le pouvoir temporel, fonde un quotidien *La pace* (1863-64), un hebdomadaire *Il mediatore* (1862-66), un bulletin théologique *Il Gerdil* (1867), défend le cardinal d'Andrea, *La causa di... d'Andrea* (Turin, 1867). Suspendu *a divinis*, il quitte l'habit ecclésiastique, mais il reste jusqu'au bout fidèle au célibat et attaché à la foi catholique. En 1863-64, il écrit contre Renan : *La vita di Gesù scritta da Renan discussa e confutata*, Turin; en 1881, contre le divorce : *Sul divorzio*, Turin. Après l'encyclique *Æterni Patris*, il publie un commentaire où l'éloge du document pontifical se mêle à la défense de Rosmini : *Della dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica di Leone XIII*, Turin, 1880.

Élu député en 1864, il proposa une sorte de constitution civile du clergé. Mais ce projet fut rejeté. Il finit par renoncer à son mandat et se trouva désormais déconsidéré et oublié de tous les partis. Dieu lui fit la grâce d'une bonne fin. Il se repentit de ses erreurs et de ses actes contre l'autorité du souverain pontife; il en fit une solennelle rétractation, quelques mois avant sa mort, entre les mains de l'archevêque de Turin, le cardinal Alimonda; et ainsi, le théologien de l'immaculée conception mourut réconcilié avec l'Église, le 12 mars 1887.

Ce n'est pas sans tristesse qu'on pense à ce beau talent, l'un des premiers théologiens de son siècle et qui peut-être eût été le premier. Tempérament passionné, porté aux extrêmes, il n'eut pas la force de supporter la discipline qui lui était nécessaire, et, dans son ignorance des hommes, il devint le jouet des partis.

Archives de la Compagnie de Jésus ; *L'università gregoriana del Collegio romano nel primo secolo dalla restituzione (1553-1824-1924)*, Rome, p. 173-174; P. Galletti, S. J., *Memorie storiche intorno al P. Ugo Molza e alla Compagnia di Gesù in Roma durante il secolo XIX*, Rome, 1912, c. XIII, p. 131 sq.; E. Campana, *Il concilio vaticano*, t. I, Lugano-Bellinzona, 1926; *The catholic encyclopedia*, art. *Passaglia* (U. Benigni); Bellamy, *La théologie catholique au XIXe siècle*, Paris, 1904; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 332-336; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V *b*, col. 1499; Biginelli, *Biografia del sacerdote C. Passaglia con documenti*, Turin, 1887.

Ch. BOYER.

PASSERINI Pierre-Marie, dominicain lombard (1595-1677) du couvent de Crémone, professeur, inquisiteur à Bologne, procureur général de son ordre. En 1670, Clément IX ne réussit pas à l'imposer comme maître général au choix des dominicains. Passerini est surtout connu comme canoniste par divers ouvrages : *De electione canonica tractatus*, 1661, in-fol.; *Commentaria in I, II ac III libros sexti decretalium*, 1667, 2 in-fol.; *De electione summi pontificis tractatus*, 1670, in-fol.; *Regulare tribunal...*, 1677, in-fol. Mais il a laissé en outre une série de commentaires théologiques du thomisme : t. I, *De incarnatione*, 1699, in-fol.; t. II,

De sacramentis, 1699, in-fol.; t. III, 1699, in-fol. Enfin, il a appliqué le thomisme à l'explication du droit canon : *De hominum statibus et officiis inspectiones morales ad ultimas septem quæstiones IIæ-IIæ S. Thomæ*, t. I, *De statu perfectionis et episcopali, bonorum Ecclesiæ administratione et alienatione et de statu religiosorum et votis tribus*, Rome, 1663, in-fol., 752 p.; t. II, *De privilegiis et facultatibus religiosorum, ibid.*, 1663, 868 p.; t. III, *De religioso statu, novitiatu, professione, translatione, reclamatione, ejectione, privilegiis, ibid.*, 1665, 887 p. Passerini a encore rédigé un sermonnaire, in-8°, 1666, et de nombreux manuscrits. Au total, la partie la plus considérable de son œuvre est constituée par un amalgame, très érudit mais nécessairement un peu instable et artificiel, de droit positif et de théologie spéculative. Un tel amalgame ne peut correspondre qu'à l'état du double développement disciplinaire et doctrinal à la date de sa composition. Il est vrai qu'à ce titre il présente un intérêt historique.

Quétif-Echard, *Scriptores sacri ordinis prædicatorum*, t. II, p. 674-675; Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. VII, 1914, p. 8, 9, 44, 82-87, 103, 163, 166.

M.-M. GORCE.

PASSERIS (Bernard de), frère mineur de la régulière observance (XVIIe siècle). — Originaire de Fosschio en Toscane, il fut pendant de longues années lecteur en théologie et composa : 1. *De catholici subditi debito erga principem seu de jure principis in sibi subditos*, rédigé à l'occasion du meurtre de Charles Ier, roi d'Angleterre; 2. *Stabilità della monarchia spagnuola fondata sopra quattro basi : religione, pietà, giustizia e prudenza;* 3. *Avvisi compresi in una centuria.* D'après les uns, il mourut en 1652, d'après d'autres, au contraire en 1662.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, t. I, 2e édit., p. 136; Antonius Terrincanus, *Theatrum hetruscum minorum*, part. III, tit. I, serm. 4.

Am. TEETAERT.

PASSERUS Bonaventure, frère mineur conventuel (XVIe-XVIIe siècle). — Originaire de Nole, en Campanie, il revêtit l'habit franciscain, à l'âge de quinze ans et, en 1588, conquit le doctorat. Il fut successivement directeur des gymnases de Salerne, Milan, Bologne et Naples et fut délégué jusqu'à trois fois pour visiter et réformer les gymnases du royaume napolitain. Il fut commissaire et visiteur des provinces de Cologne, Milan et Bologne de son ordre, mais pas ministre-provincial, comme l'affirme L. Wadding. Il exerça les charges de consulteur du Saint-Office et d'inquisiteur à Sienne. Il occupa la chaire publique de métaphysique à Bologne et fut doyen, vice-chancelier et censeur des livres du collège théologique de Naples. Enfin, il fut créé régent du Collège Saint-Bonaventure à Rome et consulteur de la Congrégation de l'Index. Il est l'auteur des ouvrages suivants : 1. *Pinacotheca selecta præcipuarum conclusionum ac quæstionum diversas materias continentium*, in-4°, Rome, 1621. C'est un exposé des théories de Scot sur la science de Dieu; 2. *Stemma gentilitium pro immaculata Virginis conceptione*, Rome, 1623; 3. *Sermo latissimus de immaculata conceptione Deiparæ virginis*, Naples, 1605; 4. *Super Magnificat, una cum officio gloriosæ virginis Mariæ*, Rome, 1618; 5. Des sermons en italien, Naples, 1603 et 1605. Il mourut à Portici près de Naples en 1626.

L. Wadding, *Scriptores O. M.*, Rome, 1906, p. 59; J.-H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, p. 191-192; H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. III, col. 644-645.

Am. TEETAERT.

PASSIONS. — I. Nature de la passion. II. La diversité des passions (col. 2217). III. La passion et la sensation (col. 2219). IV. La passion et la volonté (col. 2221). V. La responsabilité passionnelle (col. 2225). VI. La moralité de la passion (col. 2232).

I. NATURE DE LA PASSION. — 1° *Sens métaphysique du mot « passion »*. — Chez saint Thomas, en qui s'exprime le mieux la philosophie traditionnelle, le mot « passion » n'a pas immédiatement un sens psychologique, mais un sens métaphysique. Il ne désigne certains phénomènes psychologiques que par application particulière d'un sens plus général. Au point de vue métaphysique, le mot « passion », dans son acception la plus universelle — *communiter*, dit saint Thomas — est synonyme de *réceptivité :* tout être qui passe de la puissance à l'acte, tout sujet qui se trouve sous l'influence d'une cause agissante est dit *passif* par rapport à cet acte ou à cette cause. Que, pour celui qui la subit, le résultat de l'action soit un avantage ou un détriment, peu importe. Ici, le sens très général du mot « passion » caractérise seulement ce par quoi le *patient* est formellement *tel*, c'est-à-dire *passif* sous la domination d'une cause, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXVII, a. 2.

En un sens plus déterminé — *proprie*, dit saint Thomas — « passion » désigne non plus réceptivité quelconque dans un sujet, mais, dans ce même sujet réception d'une forme qui provoque la perte d'une forme contraire. Dans l'acception précédente, réceptivité n'entraînait pas forcément cette perte : tout être, passant de la puissance à l'acte, pouvait être dit « passif » ou « patient »; mais, ici, est impliquée cette exclusion d'une forme contraire à celle qui est produite. Dès lors, seuls, les êtres susceptibles de subir une *altération*, c'est-à-dire les *êtres corruptibles*, peuvent être sujets de la passion ainsi comprise. Cette réceptivité d'une forme contraire, par mode d'altération, peut d'ailleurs être à l'avantage ou au désavantage du patient; celui-ci peut être changé qualitativement en bien ou en mal : le sens donné à « passion » fait présentement abstraction de l'une ou de l'autre alternative. *De veritate*, q. XXVI, a. 1. Toutefois, si la passion porte préjudice au sujet, à ce dernier convient, de ce chef, et plus que jamais, le nom de *patient :* la cause influente se le soumet plus tyranniquement et le tient sous sa victorieuse emprise. Sans doute, on pourrait concevoir que l'altération, par substitution de forme, aboutisse à perfectionner le sujet au lieu de lui nuire, comme lorsque notre corps retrouve la santé après avoir supporté l'épreuve d'un traitement médical. Mais il est clair que la passion, au sens le plus adéquat et le plus approprié — *propriissime, magis proprie*, dit saint Thomas — doit s'entendre du *patient* qui subit une altération dommageable ou qui, du moins, est contredit dans les convenances de sa nature, dans ses tendances et ses inclinations. Ia-IIæ, q. XXII, a. 1.

2° *Sens psychologique du mot « passion »*. — En psychologie, le mot « passion » prendra les différents sens précédents, selon les diverses façons dont cet être particulier qui est l'âme peut subir une action.

Au sens très général de réceptivité, d'état de « patient » par rapport à une cause active, la passion convient à l'âme et à ses facultés comme à tout être mélangé de puissance et d'acte. C'est ainsi que l'esprit et le sens, en passant de la puissance de connaître à l'acte de connaître, sont *passifs* sous l'impression de l'objet qu'ils connaissent. Ia-IIæ, q. XXIII, a. 2; *De veritate*, q. XXVI, a. 1.

Au sens plus approprié de changement qualitatif par mode d'altération, la passion ne saurait convenir directement — *per se*, dit saint Thomas — à l'âme humaine, qui, en elle-même, est incorruptible; mais elle peut lui être attribuée indirectement — *per accidens* — car cette altération affecte, dans le composé humain, le corps, dont l'âme est la forme. A cause de l'altération corporelle qui se répercute dans l'activité

des facultés de l'âme, on doit dire que le composé humain tout entier subit la passion. Iª-IIæ, q. xxII, a. 1. Appliqué à la psychologie humaine, le mot « passion » désigne donc une sorte de contrainte imposée à l'âme, qui est ainsi contrariée dans le rythme normal de ses activités, tirée hors d'elle-même par une cause extérieure, et cela en parallèle d'une certaine commotion physiologique.

Maintenant, la question se pose : A laquelle de nos facultés appartient la passion? — Ce n'est pas un phénomène de connaissance sensible ou intellectuelle, Iª-IIæ, q. xxII, a. 2, ni un phénomène volontaire. *Ibid.* Sans doute, la passion est en continuelle dépendance, nous le verrons, aussi bien de la sensation que de l'imagination et de la raison; elle excite la volonté ou elle est dominée par celle-ci; mais, en elle-même, la passion est un acte de l'appétit sensible. Iª-IIæ, q. xxII, a. 1, ad 1um.

Rappelons que, dans la psychologie thomiste, on doit distinguer trois sortes d'appétits : l'*appétit naturel*, inclination que tout être possède à ce qui convient à sa nature, car tout être agit pour son bien et tend à s'assurer la possession de ce bien; l'*appétit sensitif*, propre aux êtres vivants doués de connaissance sensible, tendance aux biens sensibles désirables, révélés par la sensation ; l'*appétit volontaire*, tendance à des buts et à des actions qu'apprécie la raison. Dans l'homme, se trouvent ces trois sortes de tendances appétitives. *De veritate*, q. xxv, a. 1. Rappelons enfin que l'appétit sensible se divise en appétit concupiscible et en appétit irascible. Iª, q. LXXXI, a. 2. Pour l'instant, expliquons seulement cette notion générale de la passion considérée comme acte de l'appétit sensitif.

Un acte de l'appétit sensitif a toujours deux aspects : un aspect intérieur ou psychique et un aspect extérieur ou physiologique.

3° *Aspect psychique de la passion.* — Si l'on veut condenser l'idée que se fait saint Thomas de l'aspect psychique de la passion, il faut dire qu'il conçoit celle-ci comme un certain mouvement de l'âme. Iª-IIæ, q. xxIII, a. 2 et 4. L'expression est analogique. Le mouvement d'un être se présente comme une tendance d'un terme à un autre. De même, nous concevons l'acte appétitif comme une tendance évolutive, comme un mouvement. Il y a ressemblance; car, de part et d'autre, il y a intermédiaire tendantiel entre un état et un autre état Mais, il y a différence; car ce mouvement de l'âme n'est pas un véritable mouvement, ni à plus forte raison un mouvement local : un acte immanent, comme l'acte appétitif, ne pouvant être un véritable mouvement Cette analogie du mouvement appliquée à la passion est conforme à l'expérience intime de nos états émotionnels. Le caractère qu'ils revêtent tous, malgré leur différence, est celui d'un mouvement de tendance, avec ses diverses étapes de début, de progression ou de régression et finalement de repos. Nous sommes joyeux ou tristes, et nous avons l'impression que notre âme s'ouvre et s'épanouit en convoitise vers un bonheur qui l'appelle, ou qu'elle se rétracte devant un obstacle qui l'arrête. Nous aimons d'un amour de désir et nous avons l'impression d'un « certain mouvement de notre âme » vers un objet aimable, loin de nos prises et qui n'est pas encore atteint; nous sommes tristes et nous éprouvons comme l'arrêt d'une tendance vers un objet de bonté qui brusquement nous échappe; nous avons peur et nous avons conscience comme d'une violence qui vient contredire notre actuel et délectable repos. Et ainsi des autres sentiments et émotions; à l'introspection, ils se caractérisent chacun par une phase de début, de progression ou d'arrêt d'une tendance évolutive vers un bien qui nous attire ou d'une tendance qui rétrograde devant un mal qui nous menace. Les onze passions, qui, nous le verrons, forment tout le cycle passionnel humain, se distingueront entre elles comme des étapes nettement découpées sur ce circuit mouvant des tendances affectives.

4° *Aspect physiologique de la passion.* — La passion n'a point seulement, selon saint Thomas, un aspect psychique, caractérisé par ce « certain mouvement » de l'âme que nous venons d'analyser. Celui-ci a un corrélatif physiologique nécessaire et inséparable, un « mouvement organique » *transmutatio organica.* Dès qu'une passion surgit, elle prend une expression et une mimique qui tout aussitôt la dénonce. Un homme joyeux est exultant, il s'agite avec promptitude et vivacité; il gesticule avec force et abondance; son visage devient rond, animé et coloré; ses yeux étincellent. L'homme triste a le regard fixe et sombre, sa voix est faible et sans éclat, ses traits s'allongent et pendent; il reste inerte, affaissé, ou bien il va lentement, les bras ballants, comme écrasé par un poids trop lourd, etc. N'insistons pas sur cette physionomie tout extérieure de la passion, tant elle est connue. Elle est d'ailleurs fort variable selon les individus et leurs différents tempéraments; par exemple, chez l'impulsif, la joie est exubérante et abondante; chez l'apathique, elle est moins exultante et plus apaisée. Bien plus, chez un même individu, au cours d'un seul et identique état de passion, les événements physiologiques peuvent varier, en s'amplifiant jusqu'à devenir désordonnés, ou en s'atténuant jusqu'à devenir expérimentalement imperceptibles sans d'ailleurs que la passion change d'objet.

Ces mouvements organiques externes, « périphériques », ne représentent pas toute la physiologie de la passion. Ils ne sont qu'un résultat. Et une question se pose, ici, parmi les psychologues anciens et modernes : quelle est l'origine interne de ces mouvements passionnels, le facteur primaire physiologique de toute émotion? Je résume en quelques mots cette vaste discussion. Pour saint Thomas, les phénomènes physiologiques qui accompagnent toute émotion (mouvements corporels, agitation musculaire, circulation sanguine modifiée, etc.) ont pour point de départ le mouvement du cœur. Le cœur est « l'instrument des passions de l'âme ». Iª-IIæ, q. XLVIII, a. 2. En toute passion, il y a modification du rythme du cœur, accélération ou ralentissement. Les manifestations organiques de la passion seraient ainsi engendrées par le mouvement anormal trop rapide ou trop lent du cœur. Cette physiologie de la passion a été singulièrement enrichie par les progrès de la science moderne, encore que celle-ci soit loin d'avoir tout éclairci et même d'avoir abouti à un accord unanime parmi les savants. Aujourd'hui, l'observation et l'expérimentation scientifiques ont permis de distinguer avec plus de netteté les trois groupes de phénomènes qui composent la physiologie de l'acte passionnel.

Il y a : 1. les réactions organiques internes, troubles de la circulation, de la respiration, etc., qui ont leur principe dans les centres bulbaires. Le mouvement du cœur n'en est pas le point de départ, il est lui-même en dépendance de centres nerveux. Depuis quelques années, la physiologie de la passion s'est enrichie d'un nouveau chapitre : celui des sécrétions internes (endocrines) et de leur influence sur l'affectivité. Il est des glandes qui sécrètent des substances biochimiques qu'elles déversent ensuite dans le sang. L'influence de ces sécrétions internes est loin d'être définie. Mais, il semble qu'elles contribuent à relever le tonus artériel et musculaire et qu'ainsi elles interviennent dans les réactions organiques de la passion. Derrière les explications physiologiques de celle-ci, il faudrait donc entrevoir des explications biochimiques. Quoi qu'il en

soit, ces réactions internes profondes échappent au contrôle volontaire. Nous sommes émus par la joie ou par la crainte : nous ne pouvons empêcher notre cœur de battre fort, notre respiration d'être haletante; nous n'avons pas pouvoir volontaire sur les centres nerveux, ni sur les sécrétions endocrines. — 2. Il y a la mimique externe (gesticulation des membres, pâleur, rougeur, dispositif des traits du visage, frisson, tremblement, cris, gémissements, sursauts, réactions diverses de la musculature). Cette extériorisation motrice n'est pas en directe et entière dépendance des perturbations du cœur. La volonté n'a qu'en partie prise sur certaines de ces réactions. — 3. Il y a enfin ce qu'on appelle la mimique volontaire de la passion. La vie sociale des hommes entre eux a fixé, dans certaines attitudes et expressions convenues, un certain langage par quoi les passions se traduisent. La volonté a pouvoir sur ces gestes et ces attitudes.

Quelque intéressantes que soient les recherches sur la physiologie de la passion, il importe de remarquer que telle ou telle explication est accidentelle à la théorie générale de la passion d'après saint Thomas. Sa théorie générale exige seulement que la réaction corporelle soit un élément intégrant de la passion et que ces variations organiques se composent de réflexes de motricité et de sensibilité, les uns indépendants de la volonté et les autres plus ou moins facilement maîtrisables. Mais, que ces mouvements internes ou périphériques aient pour cause originelle le cœur ou que le trouble de celui-ci soit en dépendance d'un ou de plusieurs centres cérébro-spinaux, ou encore que le cycle physiologique de la passion comprenne une mimique et des réflexes qui ne proviennent pas du trouble circulatoire, mais de centres spéciaux ou même de sécrétions endocrines, peu importe après tout. Du moins, il reste vrai que se produit, en toute passion, un mouvement anormal du cœur en parallèle avec la mimique réflexe de la périphérie. Ces phénomènes cardiaques sont éprouvés et sentis en même temps que les autres modifications musculaires. C'est pourquoi le sens commun et l'expérience interne immédiate sont portés à voir, dans les troubles du cœur, l'événement corporel prépondérant et caractéristique de la passion. Ainsi se justifie le langage courant qui voit dans le cœur le symbole des diverses passions.

5° *Unification en un seul phénomène de l'aspect psychique et de l'aspect physiologique de la passion.* — Nous venons d'étudier séparément l'aspect psychique de la passion et son aspect physiologique. Mais cette dissociation, introduite pour la clarté de l'exposé, ne doit pas faire illusion sur l'unité foncière et vivante du fait passionnel. Les deux éléments qui le composent se rejoignent en une cohésion tellement absolue et nécessaire que la passion n'existerait pas, si, par impossible, l'aspect psychique pouvait être sans l'aspect physiologique. On ne conçoit pas une émotion de peur sans perturbation organique, sinon apparente, du moins interne. Pas de joie, de tristesse ou de colère sans parallélisme de commotion corporelle. Ou alors, si cet élément physiologique n'existait pas, nous aurions affaire à un pur sentiment d'ordre totalement spirituel et volontaire, mais pas à une passion.

La passion est donc un acte unique de l'appétit sensitif, qui comprend essentiellement une tendance affective et une réaction physiologique. Pour saint Thomas, la tendance est *forme* de la passion, la réaction physiologique en est la *matière*. *De malo*, q. XII, a. 1. Il suit que c'est la tendance qui qualifie la passion, ou, si l'on veut, qui distingue telle passion de telle autre. L'amour, par exemple, est une tendance très caractérisée qui se distingue nettement de la haine. Or, les phénomènes physiologiques, tout au moins à les considérer du dehors, sont loin de caractériser la passion; ils varient d'un individu à l'autre en profondeur de commotion, en intensité.

Néanmoins, il y a parallélisme entre la tendance et la réaction, subordination de celle-ci à celle-là. La réaction physiologique se présente comme s'adaptant à servir la tendance en réalisant l'action, le mouvement ou l'opération conformes à ses fins. Par exemple dans la colère, l'appétit de vengeance domine l'âme : d'où la tendance à se porter en avant pour atteindre l'ennemi, le dompter, l'écraser, en déployant, à cet effet, le maximum de force, et cela parfois jusqu'à la plus violente brutalité. C'est pourquoi cette tendance d'agression et de lutte s'accompagne d'un dispositif organique adapté : le cœur bondit dans la poitrine, le sang afflue à la périphérie, injecte les yeux et la face; les muscles sont contractés et raidis, prêts à l'élan frappeur, au geste contondant et écraseur. Les choses se passent comme s'il y avait, de la part de l'organisme, une adaptation élective et immédiate à servir le mouvement ou l'activité conforme à la tendance appétitive. *De veritate*, q. XXVI, a. 3.

La passion est donc un phénomène spécifiquement distinct de la pensée intellectuelle, de la sensation, du vouloir. Certes, nous verrons que la sensation est requise à la passion et que l'intelligence et la volonté ont à mouvoir et à gouverner la passion. Mais précisément, parce que celle-ci est distincte, on comprend qu'elle puisse avoir une quasi-autonomie, s'opposer au gouvernement de la raison et au commandement de la volonté. La vie morale est faite de cette lutte incessante. Car l'idéal, pour la passion, c'est d'être sous la maîtrise de la volonté, à condition toutefois que celle-ci soit rectifiée vis-à-vis du véritable bien de l'homme, c'est-à-dire du bien moral. Pour autant que la passion échappera à cette emprise ou l'entravera, elle échappera d'autant à la moralité ou en atténuera la valeur; elle restera ce qu'elle est chez l'animal, sans prendre rang parmi les actions dignes de l'homme. Celui-ci, d'ailleurs, a l'obligation de dominer, d'ordonner et de régler ses passions, de les faire servir à la conquête des biens spirituels, de réfréner les poussées désordonnées qui l'entraîneraient à des actions défendues par la loi morale. La moralité des passions n'est pas autre chose que leur assujettissement coutumier à la volonté vertueuse. Leur assujettissement, dis-je, et non pas leur suppression. On ne supprime pas la sensibilité : elle fait partie de la nature humaine. On n'a d'ailleurs aucune raison de prétendre à cette extinction radicale. La passion, nous le dirons, si elle n'est pas facile à gouverner, peut tout de même être gouvernée. La vertu n'est pas autre chose en nous que la passion non seulement assujettie, mais positivement utilisée et exercée pour le bien.

Ce que nous avons dit de la nature de la passion nous permet d'indiquer à quoi tient la difficulté de l'éducation vertueuse de la passion : 1. La passion implique avec elle une violence, une impulsion qui vient d'ordinaire bouleverser notre conscience. Sous le choc, celle-ci a parfois bien du mal de se redresser. Nous verrons que, par sa brusquerie et son caractère captivant, la passion tire aisément en son sens l'intelligence et la volonté. — 2. Ce choc de la passion tient à l'élément physiologique qui la compose et dont nous avons parlé. Notre corps est agité, énervé, secoué, bouleversé par la passion, et ce tumulte organique donne encore à celle-ci plus de force sur la conscience pour l'attirer à ses fins. La passion véhémente peut, par cette commotion organique, engendrer une quasi-folie passagère. — 3. Cette participation corporelle dans la passion explique aussi la difficulté particulière que certains tempéraments rencontrent à plier leurs passions aux lois de la vie morale, précisément parce que certains tempéraments sont disposés à réagir plus

violemment que d'autres au point de vue corporel, en face de la provocation émotive. L'hérédité passionnelle, qui est surtout une hérédité physiologique, s'explique aussi par le fait que le corps a une très grande part dans la passion. Et c'est le complexus organique qui se transmet par hérédité.

II. La diversité des passions. — La passion est un acte de l'appétit sensitif engagé dans un émoi organique. Ce n'est là qu'un résumé abstrait, une notion générale, qui convient à toute passion. Or, il y a diverses passions qui s'encadrent dans les deux groupes génériques du concupiscible et de l'irascible. A l'intérieur de chacun de ces groupes, un certain nombre de passions se posent en séries ordonnées et en séries contraires qui donnent en tout onze passions.

1° *L'appétit concupiscible et l'appétit irascible.* — C'est par comparaison avec une double exigence de l'appétit naturel que saint Thomas justifie la distinction, dans l'appétit sensible, de deux facultés appétitives : le concupiscible et l'irascible. Tout être se conserve et se défend; il profite de son milieu et évince ce qui lui est contraire. De même, l'animal convoite et tend à s'approprier ce qui lui est utile et délectable; puis il repousse ce qui lui est nuisible et hostile. Le concupiscible représente la première tendance, et l'irascible, la seconde. *De veritate*, q. xxv, a. 2. Le concupiscible comprend à la fois les tendances qui se portent vers les délectations sensibles et les tendances qui se rétractent en face du douloureux et du nuisible. Dans les deux cas, il y a réceptivité : on subit ce qui est donné; on s'abandonne à la cupidité du plaisir ou l'on succombe à la souffrance. L'irascible, au contraire, nous dresse dans un effort d'action violente, d'attaque ou de résistance à l'endroit des difficultés ou des obstacles qui rendent particulièrement arides nos actions et nos œuvres. Iª-IIæ, q. xxiii, a. 1.

Les onze passions. — Si l'on se souvient que la passion est ce « mouvement de l'âme » en attirance d'un bien ou en répulsion d'un mal présenté par la connaissance, il sera facile, en analysant les différents aspects que ce mal ou ce bien peuvent présenter, de déduire les diverses attitudes d'âme qu'ils pourront susciter et auxquelles correspondront autant de passions distinctes.

Voici un bien qui s'offre à moi et me sollicite : tout aussitôt je me complais en son amabilité et mon âme s'éprend d'*amour* pour lui. — Si, au lieu d'un bien, c'est un mal qui surgit inopinément, mon âme s'agite et sent naître la *haine*. — Mais voici que le bien, après avoir attiré mon amoureuse complaisance, se présente comme accessible, comme vraiment susceptible d'être conquis par moi, dès lors mon âme s'épanouit en *désir*, tend vers lui et l'appelle. — Si le mal, après avoir éveillé ma haine, me presse de sa menace, je le repousse et mon âme se rétracte en un mouvement d'*aversion*. — Si le bien qui m'attirait est devenu ma conquête, mon âme laisse éclater sa *joie* et se repose en sa possession. — Si le mal devient inévitable et m'opprime, c'est, pour moi, l'accablement de la *tristesse*. — L'amour et son opposé la haine, le désir et son opposé l'aversion, la joie et son opposé la tristesse, forment un premier groupe de passions que les psychologues traditionnels nomment *passions du concupiscible*.

Mais supposons que ce bien qui me captive, au lieu de se présenter comme une proie facile, s'offre comme très difficile à conquérir : après tout, choses et personnes peuvent résister à ma poursuite. En face de cet obstacle, le mouvement de l'âme change pour ainsi dire d'attitude. Cette complaisance d'amour vers un bien qui tarde à se donner se complique de la question préalable : ce bien, puis-je *espérer* l'obtenir ou dois-je en *désespérer?* — Et s'il est permis de l'espérer et parce que je le désire vraiment, je trouverai sans doute l'élan d'*audace* nécessaire pour vaincre les obstacles qui me séparent de lui. Si, au contraire, ces obstacles s'accumulent et m'interdisent l'objet de ma convoitise, j'éprouve aussitôt la *crainte* ou la peur qu'il ne me soit ravi. — Si, enfin, ces difficultés sont insurmontables, si je suis dépossédé d'un bien que je tenais déjà, ou irrémédiablement déçu dans la possession que j'escomptais, dans ce mécompte et cette infortune, ma *colère* éclate contre les ravisseurs. — L'espoir et son contraire le désespoir, l'audace et son contraire la peur, la colère qui n'a pas de contraire, forment un second groupe de passions que les psychologues traditionnels nomment *passions de l'irascible.*

Ainsi donc, *onze passions* composent le jeu complet de l'affectivité humaine. Toute émotion prend forcément place dans l'un ou l'autre de ces cadres que la nature a fixés : nuances de joie ou de tristesse, d'attrait ou de répulsion, de crainte passagère ou d'espoir fugitif qui modulent notre vie consciente et sans trêve colorent toutes nos actions quotidiennes; ou encore explosions de violentes passions : amour tyrannique, joie délirante, accès de mauvaise humeur, emportement de colère, terreur soudaine, panique folle, assaut de fougueuse audace, abattement mélancolique ou crise de désespoir. Iª-IIæ, q. xxiii, a. 4.

2° *Rapports des passions entre elles.* — Pour définir chacune des passions nous avons dû la considérer un instant isolément et l'opposer à ses voisines; mais il nous faut maintenant restaurer dans l'unité de la vie réelle ce que l'analyse a ainsi morcelé.

Les passions ne vivent pas en nous à l'état sporadique, chacune se trouvant séparée des autres sans rapport de continuité ou d'influence. Dans le courant de notre conscience, nos passions s'entremêlent et se suscitent l'une l'autre : nos joies s'ombrent souvent de tristesse; nos amours entraînent aisément avec elles la jalousie soupçonneuse; l'aversion peut succéder à l'attrait le plus puissant; on peut désespérer après avoir espéré, et l'audace la plus fière peut se changer en timidité craintive. Il est, d'ailleurs, bien naturel que nos passions se conjuguent ainsi et s'entrelacent, car, sans parler des conflits d'attraits différents auxquels nous sommes en butte, le même objet, par la multiplicité de ses aspects et la complexité des circonstances capricieuses qui l'environnent, peut tour à tour motiver ces formes mobiles et ondoyantes de la passion.

Cependant, cet ordre d'appel et d'influence entre les diverses passions n'est point facultatif. Quelques-unes vont habituellement par groupes, et des séries entières se déploient le plus souvent au service d'une passion prépondérante. Comment, par exemple, concevoir la joie dans la possession assurée d'un bien, sans qu'auparavant le désir et l'amour n'en aient postulé la conquête? Comment comprendre la tristesse sans la haine du mal qui nous oppresse ou de celui qui en est le pourvoyeur? N'est-ce pas à propos de nos affections et de nos joies que surgissent nos craintes d'être privés de leur douceur, et nos colères contre celui qui tente de nous ravir ce que nous aimons?

Nos espoirs comme nos audaces n'ont-ils pas leur motif dans le maintien de ce qui fait notre bonheur? Parmi les passions, une surtout : l'amour, a ce rôle d'inspiratrice et d'excitatrice de toutes les autres. C'est par l'amour que débute tout mouvement passionnel, par lui qu'il se prolonge et par lui qu'il se termine. Nous recherchons le bonheur; c'est là le rythme normal de notre vie, la pulsation intérieure qui perpétuellement nous anime. Mais, comment sommes-nous mis en haleine, pour ainsi parler, des divers biens qui doivent nous rendre heureux et que le courant de la vie amène à notre portée, sinon par la complaisance que nous prenons en leur amabilité entrevue, bref, par

l'amour qui les désire et se réjouit finalement de les posséder? Parce que nous aimons un bien dont nous jouissons, nous prenons en aversion le mal qui prend sa place et nous sommes tristes d'en être accablés. Et, si cet objet de notre complaisance est d'obtention difficile, nous ne l'espérons et nous n'avons d'audace à le conquérir que parce que nous l'aimons. Enfin, si nous sommes amenés à en désespérer, si nous éprouvons la crainte d'en être dépouillés, si nous nous insurgeons en poussées de colère contre les accapareurs, c'est que nous le poursuivons toujours d'amour, à mesure qu'il nous échappe. Iª-IIæ, q. XXIII, a. 4.; q. XXV, a. 2. On le voit, l'amour est la passion primordiale, celle qui fomente toutes les autres. Il est le centre d'où rayonne tout mouvement affectif. « Otez l'amour, dit Bossuet, il n'y a plus de passions; posez l'amour, vous les faites naître toutes. »

Les analyses qui précèdent ne présenteraient que peu d'intérêt, si elles ne justifiaient d'importantes conclusions concernant l'éducation morale des passions : Les passions étant solidaires et s'entraînant mutuellement l'une l'autre, une méthode éducative qui ne s'appliquerait, chez un individu donné, qu'au redressement d'une seule passion, serait fautive et manquerait son but. C'est à l'affectivité dans son ensemble qu'il faut viser, pour l'assouplir tout entière et la soumettre progressivement aux directions de la vie morale. Toutefois, une passion mérite, en raison de sa prépondérance, une attention spéciale de la part de l'éducateur : c'est la passion de l'amour, instigatrice de tous les autres mouvements affectifs. Au point de vue psychologique, la facilité ou l'intensité de l'amour accélère ou renforce les autres passions; de même, au point de vue moral, la qualité de l'objet de l'amour donne leur tournure bonne ou mauvaise aux autres passions dont cet objet est l'excitant.

III. — La passion et la sensation. — Voyons maintenant comment naît en nous la passion, ce qui revient à étudier les rapports de la passion avec la sensation.

1° *La sensation provoque la passion.* — Toute passion est spécifiée par une représentation sensible : on a peur de *tel* danger entrevu, on aime *cette* chose ou *cette* personne, etc. Une passion ne saurait exister sans objet et, seuls, les sens peuvent lui fournir cet objet. Iª-IIæ, q. XL, a. 2. Ici, par sens, nous entendons l'un ou l'autre des sens externes, puis encore la mémoire qui garde les images des sensations antérieures et l'imagination qui les reproduit et les agrandit par associations plus ou moins électives avec d'autres images. La construction imaginaire joue un grand rôle dans l'éveil de la passion. Chez certains tempéraments, la mémoire et l'imagination affectives viennent ajouter grandement à la sensation qui cause la passion, grossir et surexciter celle-ci au delà de toute proportion. Plus la mémoire sera capable de restaurer nettement les impressions premières de la sensation et l'imagination d'enjoliver les attraits ressentis en associant aux images actuelles les images antérieures ressemblantes ou analogues, plus la passion aura lieu de se produire, son intensité devenant proportionnelle à la richesse de la construction imaginative. Souvent, la force de nos passions répond moins aux données de la réalité extérieure qu'aux enchantements que notre imagination surexcitée lui prête illusoirement.

Enfin, un autre excitant indirect de la passion réside dans les modifications organiques qui l'accompagnent. Nous le disions plus haut, toute émotion est nécessairement liée à des mouvements physiologiques externes et internes dont elle ne peut manquer sans cesser d'être. Or, par le fait même, il y a réversibilité de l'état organique et de l'état psychique. Il est certain que les particularités de la nourriture, l'absorption d'excitants ou de calmants, les états de dépression maladive ou de santé trop pleine, les conditions atmosphériques se répercutant sur le système nerveux et toutes les autres influences provoquées ou subies modifiant les échanges organiques ou la chimie vitale des fonctions végétatives, contribuent activement à préparer le phénomène passionnel; car ces modifications physiologiques ont leur retentissement sur la conscience par la suggestion d'images aussitôt accueillies dans l'imagination et combinées avec d'autres associations pourvoyeuses de convoitises.

Qu'elle soit des sens externes, de l'imagination ou de la mémoire, qu'elle surgisse par provocation des éléments organiques de la passion, c'est bien l'image sensible qui est la cause immédiate et déterminante de la passion. Même lorsque la passion ne vient pas d'une image surgie spontanément, lorsqu'elle est suscitée par la volonté au service d'un vouloir qui adjoint à sa ferveur celle de la passion correspondante, cette passion conséquente, « impérée », ne peut exister que par l'image même que la volonté suscite, image qui, ici encore, est la cause immédiate et déterminante de la passion. Une peine morale peut bien se propager jusqu'à notre sensibilité, nous jeter dans l'abattement et dans les larmes; mais cet émoi de tristesse est en correspondance avec des images sensibles évoquées par ressouvenir ou agencées par imagination. La volonté, nous le verrons, peut provoquer la passion, précisément parce qu'elle peut orienter l'imagination et y faire surgir et vivre des images passionnelles.

2° *La passion est distincte de la sensation.* — La sensation est cause déterminante de la passion, mais elle en est distincte.

Le mot sensation ne doit pas ici se restreindre à la connaissance sensible par les sens externes : toucher, vue, odorat, etc., mais il s'étend à la connaissance sensible interne : sens commun, imagination, estimative ou cogitative, mémoire ou réminiscence.

Quand il s'agit d'une connaissance sensible interne, il n'est pas difficile de la différencier de la passion. Le souvenir d'un grand chagrin amène une impression de tristesse momentanée. Une imagination voluptueuse fait ordinairement naître une concupiscence actuelle. L'évocation de la mort, lorsque la réflexion prolongée s'y applique, peut amener un frisson de peur. Dans tous ces exemples, le souvenir, l'imagination, l'évocation se présentent comme des causes spécificatrices, mais distinctes de la passion qui en résulte. Au fait, celle-ci pourrait ne pas en résulter. Le souvenir d'une peine ne nous émeut pas nécessairement, pas plus que l'imagination d'un plaisir ou l'évocation de l'échéance de la mort. La distinction entre la passion et la sensation n'est pas non plus difficile à faire, quand la passion est provoquée par la sensation de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. La vue soudaine d'un animal furieux ou d'un individu menaçant peut nous faire peur; mais ce n'est point fatal : un enfant peut avoir peur d'un chien qui aboie, sans que le père qui accompagne l'enfant en éprouve la moindre crainte.

La distinction entre sensation et passion est plus difficile quand il s'agit d'une sensation par le sens du toucher. Il y a des sensations de plaisir et des sensations de douleur qui semblent, à première vue, s'identifier avec la passion-délectation et avec la passion-tristesse. Saint Thomas a prévu cette difficile discrimination entre la passion, acte de l'âme sensible, et la passion « corporelle ». *De veritate*, q. XXVI, a. 2, 3 et 9. La première, c'est la passion elle-même, c'est-à-dire l'acte de l'appétit sensible. La seconde est la sensation par le toucher, sensation qui vient de la modification organique par contact ou lésion. « La sensation douleur, dit saint Thomas, ne doit pas être comptée parmi les passions de l'âme. » Et il en est de même de la sen-

sation de plaisir. La preuve de cette distinction est donnée par l'expérience même. On peut ressentir une vive douleur physique sans en éprouver de la tristesse à proprement parler. Toute sensation délectable n'éveille point la concupiscence. Mais la sensation douloureuse ou la sensation délectable sont, en fait, bien souvent, le point de départ d'une passion. Soit, par exemple, le plaisir éprouvé par une sensation voluptueuse. La convoitise se déclare alors avec l'émoi organique qui l'accompagne. Cette tendance et cet émoi sont proprement la passion. La sensation délectable est autre chose que la passion, autre chose que la convoitise, autre chose que la délectation de la passion satisfaite.

Ainsi donc, la passion se distingue de la sensation qui la provoque et qui est en jonction avec elle, que cette sensation s'entende de la connaissance par les sens externes ou par les sens internes. La passion est essentiellement la tendance appétitive avec son émoi organique. La sensation lui donne seulement son objet, mais n'entre pas en composition avec elle. Ceci est d'extrême importance pour la moralité de la passion.

C'est la passion elle-même dans sa convoitise qui est l'objet direct de la modération vertueuse et non pas immédiatement et en elle-même la sensation provocante. Ainsi, la vertu de tempérance consistera à désirer, sans excès ni défaut, juste comme le veulent la raison et la loi de Dieu, certains actes qui impliquent délectations tactiles ou gustatives. La vertu modérera la passion même qui pose ces actes à sensation délectable, de sorte que ceux-ci soient ce qu'ils doivent être sans exagération déraisonnable, ou même qu'ils ne soient pas, si ainsi le veut la loi morale. Il lui faudra, dans le cas de passion excessive, contrebalancer les images passionnelles qui nourrissent la passion, faire diversion et, par là même, apaiser ou éteindre la passion désordonnée. Mais il peut arriver que la sensation-impression ou image soit réfractaire à cette volonté morale, et qu'elle subsiste tenace et résistante. Elle ne peut manquer d'être éprouvée, sentie et cette sensation ne saurait être, en elle-même, l'objet de la modération vertueuse, à condition qu'elle n'ait point été suscitée ou qu'elle ne persiste point par une cause volontaire et responsable. L'éprouver, malgré la bonne volonté de ne pas l'éprouver, en subir la délectation n'est donc pas moralement répréhensible, puisque, par hypothèse, elle existe sans que la raison puisse faire qu'elle soit moins sentie, moins éprouvée.

Des considérations précédentes sur la passion et la sensation sortent naturellement ces conclusions importantes pour le gouvernement moral de la passion : 1. La sensation-image étant la cause provocatrice de la passion parce qu'elle lui donne son objet, il est clair que le moyen direct de favoriser un état de passion est de favoriser la sensation qui entretient sa ferveur, de maintenir la surexcitation d'imagination qui prolonge et avive les sensations. En revanche, pour réduire un état de passion, il faut lui couper les vivres en éloignant la cause de la sensation, en forçant l'imagination à dévier sur d'autres objets. — 2. L'excitation passionnelle ayant sa cause non seulement dans la sensation, mais dans celle-ci corroborée par la mémoire et l'imagination ou encore suggérée par l'état organique, l'attention de celui qui veut empêcher la réapparition d'une passion ou du moins en diminuer les chances, doit se porter sur tous ces éléments, sans en négliger aucun. Prévenir les occasions pour les empêcher ou s'en garer, et, si elles sont inévitables, concerter d'avance les moyens d'en triompher est une sagesse obligée chez celui qui veut tenir sa vie morale.

IV. La passion et la volonté. — La sensation toute seule peut provoquer en nous la passion. Mais, une fois existante, la passion s'agrège la volonté. Celle-ci peut aussi refouler et modérer la passion; elle peut la faire naître ou la faire cesser. Il faut examiner très brièvement ces différentes alternatives, du point de vue psychologique.

1° *Coïncidence de la passion et de la volonté.* — Rien ne s'oppose, a priori, à la rencontre de la passion et de la volonté sur un même objet. Ainsi, bien souvent, nos attitudes volontaires correspondent aux passions de notre sensibilité et font corps avec elle. Dans la passion, nous le savons, on doit distinguer un élément matériel, la commotion organique, puis un élément formel spécifique et déterminant : la tendance affective. Par exemple, dans une passion de colère, se produit une agitation de la mimique externe en parallèle avec le rythme saccadé du cœur, puis, dans la conscience intime, s'affirme ce qui caractérise et qualifie la passion : l'appétit de vengeance. Or, cet élément formel et essentiel de la passion, nous le pouvons trouver, identique, en son allure foncière, dans la volonté. *De malo*, q. XII, a. 1. L'appétit instinctif de riposte vengeresse, qui s'affirme dans la passion sensible, devient, avec réflexion et moyens adaptés, la volonté de se venger. *Ibid.* On peut donc concevoir, dans la volonté, des attitudes qui répondent, trait pour trait, aux attitudes passionnelles de l'appétit sensible. Et ainsi, vis-à-vis des mêmes objets, se joignent et se renforcent le sentiment volontaire et la passion. *De veritate*, q. XXVI, a. 9, ad 5um. Nos passions deviennent volontés et nos vouloirs deviennent passionnés. Ce sont nos passions, sans doute, qui donnent de la tablature à notre conscience morale, mais ce sont nos volontés devenues passionnelles, avec le parti pris de leurs motifs et les partialités de leurs raisonnements intéressés. Par ailleurs, la passion modérée et devenue vertueuse donnera un singulier mordant à notre force de réalisation dans les difficultés de l'action morale, comme nous le verrons.

2° *La passion entraînant la volonté.* — La passion surgie spontanément par attrait sensible peut entraîner la volonté dans le même sens qu'elle.

L'appétit sensible, qui est faculté de l'action immédiate, est plus réaliste que la volonté qui ne vise l'action qu'à travers des motifs universels. Cette motion de la passion sur la volonté s'effectue en deux étapes successives. Première étape : la passion, si elle est vive, produit, dans notre conscience, une transposition des valeurs. C'est un fait d'expérience, ce qui nous passionne a tendance à nous paraître le plus important, le plus urgent, le plus valable. Il en résulte que notre attention se porte uniquement sur l'objet passionnel et sur l'intérêt primordial qu'il nous paraît avoir; par contre, tout autre considérant diminue de relief, de même que perd de sa force toute tendance volontaire qui ne s'accorde pas présentement avec la tendance passionnelle. — Deuxième étape : Après avoir éliminé ou du moins énervé les tendances volontaires qui lui étaient opposées, la passion meut indirectement la volonté, en lui fournissant un objet, objet qui est celui même de la passion. Celle-ci, en effet, attire sur elle non plus seulement l'attention, mais l'approbation de la raison, car le jugement estimatif qui a déterminé la passion fait corps avec l'imagination exaltée et grossissante, laquelle accompagne ordinairement la passion, si bien que la raison est inclinée à épouser le jugement passionnel et la volonté à adopter la passion, puisque jugement estimatif et passion sont spontanément en haleine des convenances et du bien entier du passionné. En quelques mots : la passion a ce talent, quand elle nous tient, de se donner comme devant être préférée à toute autre chose, de présenter ses motifs comme étant les plus valables et, par conséquent, de nous amener à vouloir avec elle ce qu'elle convoite. I^{a}-II^{æ}, q. LXXVII, a. 1. Cf. le commentaire de Cajétan sur cet article. — Pour être complet sur la

psychologie de l'entraînement passionnel, il faudrait décrire le conflit du syllogisme moral et du syllogisme passionnel. Par leurs majeures et par leurs mineures ces deux raisonnements s'opposent et cherchent à s'évincer l'un l'autre jusqu'au triomphe soit de la conclusion du raisonnement moral, soit de celle du raisonnement de la passion. Ia-Iæ, q. LXXVII, a. 2, ad 4um; *De malo*, q. III, a. 9, ad 7um.

3° *Le vouloir intense suscitant spontanément la passion.* — La passion n'est pas toujours, vis-à-vis de la volonté, enjôleuse ou contredisante, elle peut venir en séquence du vouloir, soit spontanément, soit parce que la volonté la provoque consciemment et délibérément Voyons tout d'abord le premier cas.

Le retentissement, dans notre affectivité sensible, des vouloirs et sentiments supérieurs, est chose nécessaire : c'est une conséquence naturelle de l'unité du composé humain et de l'enracinement de toutes les puissances dans l'essence de l'âme. Et ainsi, nos vouloirs fervents, *per quamdam redundantiam*, mettent en émoi notre sensibilité et la font vibrer à l'unisson de leur exaltation et de leur ferveur. *De veritate*, q. XXVI, a. 10. Tout sentiment de notre affectivité supérieure ne produit pas en nous cette répercussion d'émotion sensible. Ia-IIæ, q. X, a. 3, ad 3um. La volonté devient excitatrice de passion lorsqu'elle est « véhémente » et « parfaite » et tout particulièrement à l'instant des réalisations difficiles. Ia-IIæ, q. XII, a. 5, ad 1um. C'est l'imagination qui est l'intermédiaire de cette répercussion d'influence : nos sentiments, nos vouloirs sont alimentés par des pensées; celles-ci provoquent un ensemble d'images correspondantes et cela parce qu'il est normal que nos idées s'enveloppent des images dont elles sont abstraites. Cette sensibilité, qui vibre autour de nos sentiments, n'est pas soumise, en elle-même et dans son jaillissement intime, au commandement de la raison. Nous pouvons en comprimer les manifestations extérieures, mais pas la secousse du dedans, l'impressionnabilité même. Cette répercussion émotive n'a donc rien, en soi, de moralement répréhensible : elle est le prolongement du vouloir intense, son contrecoup dans la sensibilité. Elle a la qualité morale de ce vouloir, elle est le signe dénonciateur de son intensité, même admis que les tempéraments individuels mettent une plus ou moins grande accentuation dans cette réaction sensible. *De veritate*, q. XXVI, a. 7; Ia-IIæ, q. XXIV, a. 3, ad 1um; q. XXX, a. 1, ad 1um; q. LIX, a. 5; IIa-IIæ, q. CLVIII, a. 8.

4° *La volonté provoquant la passion.* — Une passion peut être délibérément suscitée par commandement de raison. Elle suit le vouloir, parce que le vouloir la provoque et l'excite. C'est le type même de la passion dite « conséquente », alors que la passion « conséquente » que nous venons d'analyser plus haut, jaillissait spontanément et nécessairement du vouloir fort et véhément. Ia-IIæ, q. XXIV, a. 3, ad 1um. La passion est un acte de l'appétit sensible qui comprend une tendance appétitive et un émoi physiologique. Dès lors, la volonté aura pouvoir sur la passion dans la mesure où elle aura pouvoir sur ces deux éléments. Du côté psychique, la volonté a influx direct de deux façons : par l'entremise de la sensation, ou par celle de l'imagination Le premier cas n'offre pas de difficulté; nous savons bien que la passion s'allume par regard, toucher, audition, saveur, senteur; cette excitation de la passion, par la sensation directe, est la plus facile et la plus certaine de son résultat.

L'excitation de la passion par l'intermédiaire de l'imagination est un phénomène plus compliqué. C'est par la raison que la volonté active l'imagination. Veut-on exciter sa sensualité? Il suffit de vouloir penser au plaisir sensuel pour qu'aussitôt l'imagination abonde en images représentatives d'actes, de personnes et de circonstances susceptibles d'amorcer la concupiscence. La fixation de l'esprit sur un objet de passion fertilise immédiatement et dans le même sens l'imagination. Ia-IIæ, q. XVII, a. 7. — La passion s'accompagne toujours d'émoi organique; celui-ci s'adjoint normalement à la tendance psychique, en même temps que celle-ci est suggérée. Toutefois, les différences de tempérament, avec leurs complexus organiques divers, rendent plus ou moins résistante la suggestion de la passion par la volonté. Ia-IIæ, q. XVI, a. 7. — Étant donnée la cohésion de l'élément psychique et de l'élément physiologique dans la passion, il arrive que la provocation ou l'excitation volontaire de la physiologie de la passion fasse surgir celle-ci au complet. La tournure de nos états affectifs tient souvent à l'état de bien-être ou de malaise de nos fonctions végétatives, cet état tenant en éveil une imagination affective appropriée. Cette influence des modifications organiques sur l'éclosion et l'excitation de la passion vaut pour le ralentissement et l'apaisement de celle-ci. Certains états passionnels peuvent être atténués et changés par de nouvelles conditions corporelles, par les exercices physiques et même parfois par la thérapeuthique médicale. Ia-IIæ, q. XXXIII; q. XL, a. 6; q. XLVI, a. 5.

5° *La volonté maîtrisant la passion.* — Il arrive que la passion cesse d'elle-même par disparition de l'excitant. La volonté peut dominer la passion, modérer son excès, la refouler, l'arrêter. C'est un fait, nous réprimons nos passions. C'est aussi un droit, nous avons pouvoir sur les sensations, les images et les pensées qui provoquent la passion. Faire diversion au motif de la passion, voilà la ressource du vouloir et son moyen direct d'arrêter la passion. Cette diversion n'est pas toujours facile, l'imagination fascinée ne se prête pas toujours à ce virement subit d'attention et, malgré l'effort volontaire, glisse derechef vers son point d'attirance. La difficulté de faire diversion est à son comble dans le cas d'une passion alimentée par une sensation qui persiste, sans qu'on puisse rien contre elle, par exemple des sensations voluptueuses, indépendantes du vouloir et qui provoquent une concupiscence du même ordre. Tant que dure la sensation, cause excitante de la passion, celle-ci peut difficilement céder. Quand la passion est causée par l'imagination seulement, sans excitation de sensations adjacentes, la volonté a plus de prise sur la passion; que la volonté accumule les images contraires et y fixe l'esprit et nous aurons des chances de disperser la passion. Ia, q. LXXXI, a. 3, ad 3um.

Toutefois, en admettant même que la passion ne cède pas dans sa tendance affective, pas plus que dans son émoi physiologique, il reste à la volonté une dernière ressource pour vaincre la passion : interdire les actes que cette passion appelle. Des convoitises sensuelles peuvent travailler la conscience par leurs obsédantes tentations, mais sans aboutir à entraîner des actes positifs. En effet, nos actes extérieurs mettent en œuvres nos membres corporels et nos diverses facultés sensibles. Or, pour exécuter l'acte, nos membres et nos facultés requièrent un commandement volontaire. A cause de cela, nous pouvons toujours ne pas vouloir passer à l'acte. En ce dernier retranchement — très important au point de vue moral — la volonté a de quoi résister et vaincre. Ia, q. LXXXI, a. 3, ad 3um; Ia-IIæ, q. XVII, a. 8; q. LXXXVII, a. 7.

Concluons donc que la passion obéit à notre raison et subit la domination de notre volonté; car notre raison, ayant pouvoir sur nos sensations et nos imaginations, peut présenter ou retirer l'objet passionnel. Notre volonté a pouvoir d'accorder ou de refuser les actes réclamés par la passion. Toutefois, la passion, par rapport à nos facultés supérieures, n'est pas

« comme un esclave, mais comme un affranchi. » Iª, q. LXXXI, a. 3, ad 2um. L'objet de la passion, la sensation ou l'image qui en présente l'attrait, n'est pas en totale dépendance de la raison. Avant toute advertance de celle-ci, la sensation douloureuse ou délectable, l'image captivante ou repoussante, devançant tout commandement de volonté, ont déjà provoqué la tendance et l'émoi de la passion, sans que la conscience réfléchie y ait pris garde. Au surplus, même avec l'attention réfléchie de la conscience, la sensation, l'image ou la pensée se prête mal à se laisser remplacer. A cette difficulté, ajoutons celle d'exciter ou d'arrêter les modifications corporelles qui sont essentielles à la passion. Iª, q. LXXXI, a. 3, ad 2um. Ainsi, s'explique le fait, très fréquent, de l'insubordination des passions à la raison. Pour réduire cette insubordination, il faudra porter effort sur la cause émancipatrice : la sensation et l'imagination; il faudra éviter ou faire cesser la sensation provocante et changer l'imagerie passionnelle. La vie morale devra réduire le plus possible, par la conquête des vertus s'assimilant la passion, l'initiative, le désordre et l'indépendance de celle-ci.

V. La responsabilité passionnelle. — Nous sommes responsables d'une action, quand nous l'accomplissons volontairement. Et nous l'accomplissons volontairement quand nous l'avons tout d'abord décidée par un jugement qui la dicte en connaissance de cause, c'est-à-dire en discernant son adaptation et sa raison de moyen par rapport à un but déterminé.

Si une action se dicte et s'exécute sous la clairvoyance de ce discernement, elle est véritablement volontaire : elle nous appartient; nous en sommes maîtres; elle ne nous est pas imposée du dehors; son principe est à l'intérieur de nous. C'est nous-mêmes qui agissons et nous mouvons par elle, puisque c'est nous et nous seuls qui l'imposons à la réalité. Toute la question de la responsabilité d'une action tient donc à ceci : sommes-nous maîtres du jugement qui en décide? Par conséquent, à propos de la responsabilité passionnelle, la question est de savoir si la passion nous laisse maîtres du jugement autonome et délibéré qui doit diriger notre action et présider à sa réalisation. Ici, bien des situations diverses se présentent et se caractérisent par le retentissement plus ou moins profond de la passion sur le jugement d'action. Nous aurons ainsi le cas de la pleine responsabilité, quand la passion sera excitée ou non contredite volontairement, avec plein exercice de la raison. Nous aurons une responsabilité atténuée, quand la passion surgie sans advertance rationnelle troublera le jugement de la raison. L'irresponsabilité correspondra à la situation d'une passion tellement violente qu'elle interdira l'exercice de la raison.

1° *La responsabilité de la passion et de ses actes.* — Nous savons que, par l'excitant de la sensation et de l'imagination, la volonté peut faire naître en nous la passion; elle peut l'alimenter, l'entretenir, suivre ses impulsions, se porter aux actes vers lesquels elle entraîne. Nous sommes, ici, en face de la passion « conséquente », « impérée » par le vouloir. La responsabilité de la conscience est engagée tout entière, comme elle l'est tout entière en face de n'importe quelle action volontaire. Il ne faudrait pas croire que le jugement de notre conscience soit amoindri en sa lucidité parce qu'il se trouve en conflit avec une inclination passionnelle. Ce conflit n'est pas un événement insolite, mais, au contraire, le fait coutumier et quasi permanent de notre vie intérieure. Notre conscience, dès qu'elle prend quelque stabilité vertueuse, a dans ses habitudes de tenir tête à la passion. Au reste, lorsqu'elle succombe, c'est volontairement qu'elle capitule. Sous l'enjôlement passionnel, le passionné cesse d'écouter le reproche des motifs moraux opposés à ceux de la passion; *il ne veut plus* prêter attention à l'interdiction morale. Il s'interdit de raisonner avec sa conscience; il met comme un lien sur sa raison, pour l'empêcher de raisonner autrement qu'en faveur de la passion. Volontairement, il bloque son jugement moral pour que son jugement passionnel ait le dernier mot. Dès lors, la passion, ayant passe-droit, n'a qu'à aller à son assouvissement. Cette « ligature » volontaire de la raison — le mot est de saint Thomas: *ligatura, passio ligat* — est responsable, puisque le passionné se l'impose pour donner libre cours à sa passion. Même sous l'assaut de la tentation, nous restons libres d'interdire cette « ligature » de la raison morale à laquelle nous invite la passion. Nous restons libres de repousser le jugement de passion et de lui préférer le jugement de conscience; par conséquent, nous restons responsables de cette préférence. Les différents degrés du volontaire, dans cette « ligature » imposée par la passion, correspondront aux différents degrés de responsabilité dans le péché passionnel. *De malo*, q. III, a. 10.

Étant admise la responsabilité du péché de passion, deux questions se posent : 1. Un péché de passion est-il aussi coupable qu'un péché de malice, c'est-à-dire qui est voulu sans entraînement de passion? — 2. Si le péché de passion comporte une certaine atténuation de culpabilité, cette responsabilité demeure-t-elle suffisante, néanmoins, pour donner lieu, le cas échéant, au péché mortel, ou faut-il penser que tout péché causé par la passion ne pourra jamais aller au delà du péché véniel?

2° *Le péché de passion et le péché d'habitude.* — On sait la distinction, posée par Aristote et souvent reprise par saint Thomas, entre la faute de « fragilité », d' « infirmité », de « passion » et la faute de « malice» ou péché d'habitude ». Par cette distinction est affirmé ceci : le péché de passion est moins coupable que le « péché d'habitude, parce qu'il est moins volontaire. L'acte accompli dans l'entraînement de la passion (en supposant que celle-ci soit « antécédente » c'est-à-dire surgie sans volonté antérieure) nous est intimé par la passion sous l'offensive de sa tentation; il ne vient pas en premier des convictions de la conscience, ni de la spontanéité de la volonté. Il est volontaire, sans doute, mais d'un volontaire mélangé d'impulsion. Plus il y aura de passion dans la décision d'un acte, moins celui-ci sera volontaire. Plus la volonté se portera d'elle-même, sans excitant de passion, sur un acte, plus elle agira volontairement. Un péché sera donc plus ou moins coupable, selon que la passion plus ou moins insistante le rendra plus ou moins volontaire. *De malo*, q. III, a. 11, ad 3.

Cette atténuation du volontaire dans le péché de passion, par opposition au volontaire parfait du péché d'habitude, se manifeste excellemment dans la différence entre le péché d'incontinence et le péché d'intempérance. Saint Thomas se complaît à marquer la différence entre ces deux états d'âme. Suivons cette analyse, tant du côté de la volonté que de l'intelligence : elle doit nous persuader de la moindre gravité du péché de passion par comparaison avec le péché d'habitude.

L'incontinent est celui qui succombe à la tentation sensuelle, malgré ses résolutions et ses désirs coutumiers de vertu. Il aime pourtant celle-ci et la voudrait pratiquer. Aussi est-il loin d'applaudir d'avance à toute sensualité et d'en rechercher les occasions. La tentation lui vient, sans initiative de sa volonté, d'une occasion qui se présente toute seule et d'une passion qu'il n'avait ni prévue, ni voulue. C'est malgré lui que la tentation l'assaille; il ne s'y complaît que juste le temps qu'elle dure; sa résolution habituelle et prépondérante étant de demeurer vertueux. Chez le vicieux intempérant, au contraire, la volonté est le principe

premier de l'acte déréglé; elle s'y porte avant d'y être sollicitée par la passion, ou quoique sollicitée par la passion. L'habitude a créé la pente naturelle, la complaisance avouée, donnée d'avance et sans scrupule : en dehors même de la tentation, un habitué du vice est bien persuadé qu'il n'a rien de mieux à faire que de saisir toutes les occasions de s'amuser. *De malo*, q. III, a. 13.

L'intempérant (le vicieux) ne se repent pas facilement de ses fautes, puisque son habitude a rendu sa volonté adhérente au plaisir sensuel, s'y attachant au point de ne plus concevoir d'en être privée. Ce consentement est devenu, chez lui, normal, connaturel, spontané. Tranquille et à l'aise dans son vice, il ne songe pas plus à s'en affliger qu'à s'en corriger. Il s'en réjouit plutôt. Son habitude est faite de vouloirs antérieurs successifs qui, tous, ont agréé la satisfaction du plaisir. Comment, dans cet état d'habitude fixe et enracinée, ne s'applaudirait-il pas de ses bonnes fortunes? Cet état d'âme est totalement opposé à celui de l'incontinent qu'une tentation vive a précipité dans le péché : sa volonté n'accueille celui-ci que durant l'enjôlement passionnel; aussitôt après sa faute, le voilà tourmenté : il s'afflige et se repent. Son péché est donc moins volontaire, il ne l'a voulu qu'occasionnellement et juste le temps qu'a duré la tentation. Chez l'intempérant habitudinaire, la volonté du péché qu'il commet aujourd'hui vient d'une acceptation préalable ancrée dans la conscience qui n'en connaît plus d'actif remords. Aristote compare l'incontinence à un accès de maladie transitoire comme la fièvre ou l'épilepsie, et l'intempérance à une maladie continuelle comme la phtisie ou l'hydropisie. *Ibid.*

Après avoir comparé l'incontinent et l'intempérant au point de vue affectif et volontaire, il faut les comparer au point de vue intellectuel, c'est-à-dire au point de vue des convictions qui sont à la base de leur conscience morale. Il en sortira une nouvelle preuve que le péché d'intempérance ou d'habitude est plus grand que le péché d'incontinence ou de passion.

Tout péché suppose un aveuglement volontaire. Le pécheur préfère un bien apparent au véritable bien. La conscience se fausse volontairement à l'instant de la tentation : on ne veut plus savoir ni considérer, réfléchir ni discuter; on tient à ne pas se soumettre au jugement de sa conscience et l'on ne veut plus voir que les motifs qui sont en faveur de l'assouvissement de la passion. Cette partialité de l'esprit est évidemment responsable : on ne considère pas, on ne juge pas au delà des motifs d'attraits du péché, parce que, décidé à celui-ci, on ne veut plus rien considérer, ni juger de ce qui le contredirait. Dès lors, plus il y aura d'aveuglement, c'est-à-dire plus l'erreur sera grande et de plus grande conséquence, et plus aussi il y aura péché; car nous aurons là le résultat d'une volonté pécheresse plus accentuée. II^{a}-II^{æ}, q. CLVI, a. 3, ad 1um.

D'où peut provenir cet aveuglement volontaire, cause du péché, chez l'incontinent comme chez l'intempérant? Chez le premier, d'une inclination momentanée et, chez le second, d'une inclination habituelle de la volonté. L'incontinent est brusquement assailli par une tentation; la volonté attirée, inclinée et bientôt galvanisée par l'attrait, pousse la raison à justifier la présente convoitise, bloquant et interdisant le jugement réprobateur de la conscience. Chez l'intempérant, dont la volonté est accoutumée à rechercher tous les plaisirs qui s'offrent, le jugement de la conscience n'a pour ainsi dire plus d'emploi. A chaque assouvissement de la passion, il a été refoulé, contredit, il a fini par se taire : l'aveuglement est devenu un état coutumier de la conscience. *Ibid.* — Or, il y a plus d'aveuglement chez l'intempérant que chez l'incontinent. Tout d'abord, il y a plus de volontaire dans l'aveuglement, puisque, chez l'habitudinaire, comme nous l'avons dit plus haut, le consentement à la passion est décidé d'avance, le refoulement du jugement réprobateur de la conscience est devenu quasi automatique.

Mais, au surplus, l'aveuglement est de plus grande conséquence, tant au point de vue de sa durée qu'au point de vue de son extension. — Au point de vue de la durée, d'abord. Chez l'incontinent, l'aveuglement provoqué par la passion est passager, tel un brusque accès de fièvre chez celui dont les humeurs sont momentanément bouleversées, fièvre qui tombe, une fois ces humeurs remises en place. La passion est un accès de fièvre morale : tant qu'elle s'agite et fait haleter son désir, on ne voit plus qu'elle; il se produit comme un décentrement de la conscience; les convictions morales sont comme paralysées; elles sont là pourtant, dans la conscience, mais on ne veut pas en entendre l'intimation, parce qu'on préfère entendre, pour l'instant, les motifs de satisfaire la passion. — Chez l'intempérant, au contraire, cet aveuglement volontaire est à l'état chronique; il est devenu une façon de voir, un parti pris; la conscience ne connaît pas seulement une agitation fébrile passagère, mais elle est viciée et infectée à fond, vraiment malade. Les convictions morales sont comme abolies, mortes. Avant, comme pendant et après sa faute, l'intempérant trouve tout à fait normal de satisfaire ses passions; il le veut tellement que la chose lui paraît presque exigée. *Ibid.*

De plus, au point de vue de son extension sur un plus grand nombre de vérités, l'aveuglement volontaire de la conscience est plus grand chez l'intempérant que chez l'incontinent. Celui-ci, sous la pression de la passion, aveugle sa raison sur un point très particulier, précisément sur *cet* acte dont l'attrait immédiat le sollicite : il refuse d'entendre sa conscience qui le lui reproche d'avance; il trouve la satisfaction promise trop intéressante pour voir autre chose qu'elle et risquer de la perdre. Son erreur volontaire consiste à considérer exclusivement cet acte passionnel, à le juger désirable et faisable comme tel, sans autre considération. L'intempérant s'aveugle volontairement non pas sur *tel* acte qui, en ce moment et passagèrement, le tenterait, mais, sans même être aux prises avec une tentation, il admet, à froid, il a admis depuis longtemps et il tient comme principe de conduite qu'en tout état de cause, il n'y a qu'à profiter de toutes les occasions de satisfaire ses passions. Un tel point de vue ferait horreur à l'incontinent, pauvre homme, traqué par les tentations, tremblant à la pensée de manquer à ses résolutions morales, puis soudainement défaillant, mais, une fois l'enchantement passé, bourrelé de remords, relancé à des résolutions qui se veulent plus énergiques et qui seront sans doute mises en échec à la prochaine offensive passionnelle. L'intempérant, lui, a la conscience oblitérée; il a pris position, jugeant et décidant, une fois pour toutes, qu'il n'y a rien de mieux à faire que de s'abandonner sans frein à ses passions. Sa conscience est volontairement faussée, son sens moral émoussé. L'erreur sur un principe est plus fertile en fâcheuses conséquences qu'une erreur accidentelle ou une application particulière. A la différence de l'intempérant qui s'est faussé la conscience sur le principe même de l'obligation de maîtriser ses passions, l'incontinent, momentanément emporté par une tentation violente, n'en demeure pas moins, après comme avant sa faute, rempli de bonne volonté et désireux de vertu. *Ibid.*

On comprend, dès lors, que la guérison morale de l'intempérant soit plus difficile à obtenir que celle de l'incontinent. Et c'est là une preuve expérimentale de l'absolu du volontaire dans le péché d'habitude et d'un volontaire plus relatif dans le péché de passion. La difficulté de la conversion morale de l'habitudinaire

vient du côté de l'esprit et du côté de la volonté.

Du côté de l'esprit, tout d'abord. Le discernement de la conscience, chez l'intempérant, n'est pas le fait d'une prudence vertueuse, mais ce discernement est au service du péché : pas de rectification vis-à-vis de l'obligation morale, du moins en ce qui concerne les jouissances de la sensualité; sur ce point, les convictions morales n'existent plus, pour ainsi dire. Se tromper sur les obligations et les finalités vertueuses, c'est comme si l'on se trompait sur les principes fondamentaux d'une science : toute celle-ci en est nécessairement faussée. Pour guérir une conscience, ainsi fixée dans de mauvaises habitudes, il faut un redressement radical, une rééducation sur les fins mêmes de la moralité, par l'instruction et la réflexion sur leurs obligations, par tous les moyens susceptibles de raviver les convictions morales défaillantes et de corriger les aberrations de la conscience.

Du côté de la volonté, la difficulté de la conversion vient de ce que, chez l'intempérant, la volonté est habituée à rechercher la satisfaction jouisseuse et à s'y complaire sans scrupule. Il n'est pas aisé de retourner une volonté ainsi accoutumée et attachée au péché.

Les mauvaises tendances, si souvent flattées, ne seront pas aisément extirpées. Il faut faire rebrousser tout un courant, désagréger une habitude. Tout d'abord, on devra cesser à tout prix les actes qui, en se renouvelant jusqu'alors, ont accentué la force de l'habitude, et, pour cela, il faudra fuir les occasions, changer de milieu au besoin, disperser les images tentatrices par le labeur opiniâtre, etc... On devra, au surplus, produire des actes contraires à ceux dont on avait l'habitude : plus ces actes contiendront de volonté vertueuse s'opposant avec force à la volonté pécheresse, plus la cure sera efficace. On le voit, la grande difficulté de corriger un habitudinaire vient surtout de ce que son habitude est incrustée dans son âme et même dans son corps; dans son âme, par cette approbation coutumière de la conscience à tout ce qui favorise la passion; dans son corps, par l'accoutumance des fonctions organiques qui servent l'acte passionnel. Car une habitude suppose une succession d'actes antérieurs; et ceux-ci ont laissé, après eux, des vestiges qui deviennent comme autant d'appels à la récidive : vestiges dans la mémoire et l'imagination par l'évocation de plus en plus prompte de l'objet tentateur avec tous les grossissements d'attraits qu'il prend à chacun de ses retours, par les remous convergents de toutes les images connexes qui se lient en systèmes d'autant plus emmêlés et fixés que se reproduit plus fréquemment l'expérience de la passion; vestiges d'ordre physiologique dans les organes qui, accoutumés par l'habitude à servir la passion, en prennent comme la détermination fonctionnelle : une certaine quantité d'énergie, employée jusqu'alors et maintenant accumulée, tend à se dépenser de nouveau. Sans doute, cette tendance n'est point contraignante. Se produirait-elle automatiquement, contre la volonté, que celle-ci n'en porterait pas la responsabilité. Il n'en est pas moins vrai que cet état organique latent, constitué par l'habitude et qui réclame une action non contredite jusqu'alors, contribue à énerver la force de la volonté. IIª-IIæ, q. CLVI, a. 3, ad 2um.

Des analyses précédentes, il ressort que le péché de passion n'est pas aussi volontaire que le péché d'habitude.

3° *Le péché de passion est parfois péché mortel.* — Le péché de passion comporte donc une atténuation de responsabilité et de culpabilité. Mais cette atténuation du volontaire laisse-t-elle subsister une responsabilité assez complète pour donner lieu, le cas échéant, au péché mortel, ou bien faut-il penser que tout péché causé par la passion ne pourra jamais aller au delà du péché véniel?

Sans nul doute, — et c'est la pensée expresse de saint Thomas, — le péché de passion peut être péché mortel, dans certaines circonstances qu'il faut définir.

Sans entrer dans une étude approfondie du péché mortel (voir PÉCHÉ), rappelons que le péché mortel consiste à se détourner de Dieu, sciemment et délibérément, en violant sa loi, en méprisant son amour, ou tout au moins en s'en désintéressant. Le pécheur qui offense Dieu gravement rompt avec lui et pose un acte intolérable à l'amitié. IIª-IIæ, q. LXXII, a. 2. Pour se séparer ainsi de Dieu jusqu'à cette rupture et à cette trahison de l'amour, il faut, de la part du pécheur, la pleine conscience de ce qu'il fait et le parfait consentement à ce qu'il fait. Il faut, dit saint Thomas, que la « raison délibérante » intervienne pour accepter, en connaissance de cause, ce péché qui consomme la séparation d'avec Dieu. Et cela suppose une parfaite connaissance de la loi de Dieu, de ce qu'elle prescrit ou défend, une claire vue de l'application de cette loi à l'acte qui est en cause et dont, avec toutes ses circonstances, on sait qu'il est prescrit ou interdit. Cette clairvoyance de l'esprit réfléchi doit être suivie, pour que s'affirme la culpabilité, du consentement parfait. Consentir à un acte, c'est vouloir efficacement et effectivement l'accomplir. La délibération morale d'un acte humain doit aller jusqu'à ce décret de réalisation et même se poursuivre dans la réalisation pour la mener à bonne fin. Toutefois, pour le dire en passant, si la réalisation du péché, une fois décrétée, se trouvait empêchée pour une cause extérieure indépendante du vouloir, le consentement intérieur visant cet acte déréglé demeurerait à l'état de désir réfléchi et consenti et par conséquent coupable. Or, ces conditions de raison délibérante et de parfait consentement peuvent se rencontrer dans la conscience à propos d'un péché de passion. Par conséquent ce péché, à condition qu'il porte sur une matière grave et bien définie comme telle, devient un péché mortel. Iª-IIæ, q. LXXVII, a. 8.

Mais, dira-t-on, la passion, précisément parce qu'elle pèse sur la conscience, pour l'entraîner à ses fins, ne va-t-elle pas empêcher et contrecarrer cette délibération clairvoyante exigée pour qu'il y ait péché mortel? Pas nécessairement. S'il y a le cas, comme nous le verrons plus loin, de la passion violente qui trouble le jugement de conscience en précipitant l'acte déréglé, sans donner suffisamment le temps d'une mûre réflexion, il y a aussi le cas, le plus fréquent et le plus normal, où l'entraînement de la passion laisse à la raison sa libre allure et sa pleine clairvoyance. Dans une telle situation, le consentement parfait aboutit au péché mortel si, par ailleurs, il y a matière grave. La lutte, même prolongée, de la tentation et de la conscience peut fort bien laisser, au moins à certains instants de cette lutte intérieure, la parfaite lucidité requise au discernement moral. Sans doute, la conscience raisonnant en faveur de la passion tend à évincer les motifs de refus que lui oppose la conscience morale. Mais celle-ci, au sein même de cette tentative de captation, ne perd pas de vue que l'acte présenté par la passion reste nettement défendu par la loi, et qu'à le commettre on offense Dieu gravement et que l'on perd son âme. La passion, même insistante et entraînante, n'aboutit pas à aveugler la raison sur les obligations et les valeurs morales. Iª-IIæ, q. X, a. 3, ad 2um.

Il arrive que, de fait, la conscience s'abstienne de délibérer, parce qu'elle ne le veut pas, parce qu'elle applaudit tout de suite à l'inclination passionnelle. Néanmoins, elle avait la possibilité de délibérer et de considérer les motifs de récuser la tentation. Cette possibilité est très certaine, puisque, par hypothèse, la

passion ne trouble pas l'exercice de la raison. Cette possibilité, dont on ne veut pas user, suffit à la culpabilité, et, s'il y a lieu par sa matière, à la grave culpabilité du péché de passion. Le pécheur habitudinaire, dont nous parlions plus haut, s'est accoutumé à ne plus réagir, par sa conscience délibérante, contre l'entraînement de ses passions. Son parti est pris depuis longtemps : dès que la tentation surgit en lui, il l'accepte; il ne lutte point, ne raisonne point, ne contrôle pas et ne juge pas moralement l'action déréglée à laquelle il se livre. Et cela parce qu'il ne le veut pas et n'a cure de le vouloir. Son péché est donc aussi volontaire que possible, volontaire par l'entraînement habituel de sa volonté perverse auquel s'ajoute encore, pour l'intensifier, l'impulsion passionnelle qu'il prend bien garde de ne pas réprimer, puisqu'elle sert son habituelle volonté pécheresse. Iª-IIæ, q. VI, a. 7, ad 3um.

Ainsi donc, bien que tout péché provoqué par la passion ait cette circonstance atténuante d'être moins volontaire qu'un péché de malice ou d'habitude, il reste qu'il y a des péchés de passion qui peuvent être des péchés mortels; ils ont tout ce qu'il faut pour la responsabilité volontaire. Sans doute, c'est la passion qui les a suggérés; mais, alertée, la raison délibérante a eu le temps de voir et d'apprécier ce qu'il fallait faire : agréer la passion ou la refouler. Si elle l'agrée, c'est donc en connaissance de cause et avec un parfait consentement.

Par voie de conséquence, ces conditions du péché mortel de passion nous montrent la situation où le péché de passion, même avec matière grave, ne sera plus un péché mortel. Ce sera quand le passionné, pour des causes dont il ne sera pas responsable, ira à son péché, sans délibération suffisante et sans parfait consentement. Examinons brièvement ce nouveau problème.

4º *Atténuation de la culpabilité dans le péché de passion.* — Par le fait d'une passion antécédente, particulièrement vive, nos jugements d'action peuvent manquer de suffisante clairvoyance. Certes, une telle conscience, floue et indistincte, est assez difficile à analyser, mais elle existe. Nous l'expérimentons en nous-mêmes et nous entrevoyons sa réalité chez les autres. Une excitation soudaine de colère montée à son paroxysme nous obnubile l'esprit sur la portée de nos paroles, de nos reproches, de nos invectives. Appliqués à la riposte, que la passion nous fait croire nécessaire, nous n'entendons qu'imparfaitement les conseils d'apaisement qu'on nous donne. Notre imagination surexcitée empêche l'équilibre de notre pensée et l'enchaînement de nos réflexions. Nous acceptons les raisonnements qu'on nous tient pour nous avertir du manque d'à-propos de notre attitude batailleuse, puis tout aussitôt, par nos déclarations surexcitées, nous prouvons que nous n'avons pas saisi nettement les raisons qu'on allègue. Dans cette perturbation mentale, entretenue par la passion, notre jugement moral n'a pas la sûreté désirable; il ne ressemble en rien à la conclusion d'une lente réflexion, d'un conseil intérieur qui aurait examiné les opportunités et les circonstances. Il est court, essoufflé, alternativement vrai et faux, parce que notre raison ne fonctionne pas assez bien et cela, encore une fois, parce que l'exaltation passionnée l'en empêche. Cette raison voit et considère, mais elle ne peut pas bien voir, ni considérer suffisamment; elle n'aboutit qu'à un jugement insuffisant sur l'acte auquel excite la passion et auquel elle consent en ne se rendant qu'imparfaitement compte de sa gravité et de la loi qu'elle enfreint.

La part de responsabilité affectant ce péché de passion correspond à la part de volontaire qui entre dans son acceptation et cette part de volontaire correspond elle-même à la clarté restante du jugement de conscience. Iª-IIæ, q. LXXIII, a. 6. La proportion d'involontaire et d'irresponsabilité répond au manque de clairvoyance du jugement troublé par la passion. Celle-ci, par sa turbulence même, s'impose à la manière d'un principe extérieur et violent. L'autonomie et la liberté de l'action en sont diminuées d'autant, et c'est pourquoi cette action ne se présente pas comme entièrement responsable et volontaire. Elle sera d'autant plus volontaire et responsable que l'intensité de la passion laissera plus de clairvoyance au discernement; et elle sera d'autant moins volontaire que ce discernement sera moins clair. Inutile de dire que cette atténuation de la responsabilité comporte des degrés à l'infini.

La diminution de la culpabilité du péché de passion peut avoir d'autres causes que l'excitation virulente d'une passion involontairement surgie, causes générales qui, en tout genre de péché, sont susceptibles de donner un discernement et un consentement imparfaits.

L'imperfection peut encore résulter, et cela aussi bien dans un péché de passion que dans tout autre péché, de la connaissance imprécise ou incomplète des obligations morales. Elle provient aussi de l'incertitude ou du doute sur l'application de ces obligations aux actes qu'elles commandent ou interdisent. Des dispositions physiologiques durables, chroniques ou passagères (état maladif, nervosité, perturbation profonde par choc émotif subit et violent, etc.) influent, sans que la volonté y soit pour quelque chose, sur le contrôle plus ou moins relâché de l'esprit sur les actes. Iª-IIæ, q. X, a. 3; q. LXXVII, a. 7. — Les tempéraments, tant de l'ordre intellectuel que de l'ordre volontaire et passionnel, sont, eux aussi, susceptibles d'amener une diminution de la culpabilité du péché de passion, parce qu'ils causeront une insuffisante clarté du jugement moral et un amoindrissement de l'énergie volontaire. — Notons enfin, sans y insister, car le sujet serait immense à traiter, qu'il y a une pathologie de la passion. Dans la conscience morbide la passion naît, évolue et se livre à ses actes par l'excitant immédiat des sensations et des images, par déclenchement instinctif; car la synthèse mentale et l'inhibition volontaire ne fonctionnent pas normalement, soit que le contrôle n'existe plus, soit qu'il soit troublé et sans pouvoir suffisant d'arrêt. Cette suppression, par lésion organique, de l'exercice de la raison, amène l'irresponsabilité des actions. *De veritate*, q. XVI, a. 3. Dans certains cas de perturbation pathologique de la conscience, une certaine responsabilité pourrait demeurer quand des actes de volonté antérieurs seraient, en partie ou en totalité, causes de l'incohérence et de l'impulsivité passionnelles.

VI. La moralité de la passion. — Une étude sur la moralité et l'utilisation vertueuse de la passion ne peut être complète qu'avec l'étude détaillée de toutes les vertus morales qui entrent dans les deux cadres des vertus cardinales de tempérance et de force. Ici, nous ne pouvons donner que des aperçus généraux et sommaires. Pour saint Thomas, la passion n'est, par elle-même, ni bonne ni mauvaise moralement : c'est son usage vertueux qui la rend moralement bonne. Mais de quelle façon? Quel rôle bienfaisant, bonifiant, la passion peut-elle avoir vis-à-vis de l'action raisonnable?

1º *La passion doit être exclue du discernement moral.* — La passion ne peut servir, du moins directement, au discernement qui doit présider à l'action. Dans cette phase discrétive, elle n'a point sa raison d'être. Elle est nuisible. La passion ne pourrait qu'empêcher ou troubler la clarté du raisonnement et du discernement. S'inspirer de sa passion, de sa sensibilité surexci-

tée, c'est exposer son jugement à se tromper. Seul, le raisonnable d une action en fait la valeur morale et aussi le mérite. Agir par passion plus que par raison, amoindrit cette valeur et ce mérite, même quand l'action réussit. Et c'est le propre du vertueux de réfléchir à ses actions et de les dicter en dehors de tout parti pris passionnel. La passion est impulsion, désordre, aveuglement, partialité; la raison morale doit être modération, ordre, clarté, impartialité. *De veritate*, q. XXIV, a. 7; *ibid.*, ad 3um.

La passion, il est vrai, peut précéder le discernement prudentiel, sans le troubler, ni le gêner; mais c'est lorsqu'elle-même est déjà pliée à la modération vertueuse. Une crainte tempérée peut appuyer la volonté appliquant la raison à chercher le moyen de parer au danger. De même un amour fort qui se possède lui-même, ou bien encore une tristesse vertueusement contenue peut être le point de départ d'une action méthodiquement conçue et qui doit aboutir à la conquête d'un bien légitimement désirable ou à la délivrance d'un mal opprimant. La passion est une force psychologique; elle est désir, convoitise, ardeur. Quand elle existe en toute sa ferveur, elle ne peut qu'enrichir l'imagination et la mobiliser au service de son attrait; par là même et indirectement, elle avive les idées et les motifs en sa faveur, créant une attention privilégiée par le prenant de son objet. Sous cette attraction que crée la passion, la volonté morale corse elle-même son énergie qui devient d'un mordant irrésistible. Mais ici, nous sommes toujours dans l'hypothèse d'une passion assagie et dont la vertu, précisément, consiste à mettre son ardeur au service d'une volonté vertueuse qui respecte l'impartialité du discernement. De la sorte, la passion n'intervient point dans l'acte du discernement. Parce qu'elle est vertueuse, elle s'en exclut elle-même.

2° *La passion sert aux réalisations vertueuses.* — La passion a son rôle légitime et nécessaire dans la réalisation même de l'action morale; elle vient mêler son énergie active à l'énergie volontaire appliquant les facultés qui exécutent l'action. Quand celle-ci est décidée par l'intimation de la prudence, il n'est plus à propos de reprendre le conseil, de balancer le pour et le contre, d'évaluer à nouveau les chances de réussite. Il faut exécuter, il n'y a plus que de la force à fournir. C'est le moment unique et privilégié de la passion, elle vient à point pour aider la réalisation; elle fait corps avec la volonté appliquant les facultés exécutrices. Car la passion sensible préside à la mise en activité des mouvements corporels. Elle est le principe de la mobilité. La *transmutatio corporalis* qui, pour saint Thomas, constitue, avec l'acte appétitif, la passion elle-même, n'est pas autre chose que l'ensemble des réactions intimes et des mouvements externes qui accompagnent la passion et s'adaptent à sa tendance. Certaines passions, celles de l'irascible surtout, ont cette spécialité de renforcer passagèrement l'énergie nerveuse et musculaire. Un homme en colère a subitement ses forces décuplées; voilà qui sert bien à la lutte, à l'attaque, en quoi s'affirme souvent l'exercice de la vertu de force. Ia-IIæ, q. LIX, a. 2, ad 3um, *De malo*, q. XII, a. 1; *De veritate*, q. XXVI, a. 7; *ibid.*, ad 3um.

L'expérience est pleinement d'accord avec cette théorie thomiste de l'utilisation morale de la passion dans les réalisations difficiles de l'action, et de l'exclusion de la passion dans la période de discernement de cette même action. Notre conduite vertueuse doit être réglée par notre raison et non par nos goûts, nos caprices de passion ou nos partis pris affectifs. Nous ne devons pas nous déterminer sous l'empire de la colère. Nos affections trop exclusives ne doivent pas aveugler nos appréciations. Les passionnés, les sensitifs, les impressionnables, les impulsifs et les emballés sont facilement injustes. Que d'expériences à ce point de vue! La partialité de nos jugements, de nos attitudes, de nos démarches, suivant nos attraits ou nos répulsions, nos amours et nos haines, nos contentements ou nos humeurs chagrines, est quelque chose d'inouï. C'est quasi-miracle que d'y échapper. En revanche, il suffit d'analyser un état d'âme où la joie et l'enthousiasme viennent renforcer une volonté généreuse en face des difficultés d'une entreprise pour saisir comment la passion peut corroborer l'énergie volontaire et lui donner un mordant irrésistible. L'exaltation passionnée de toute la personnalité émue communique une force d'élan à la volonté réalisatrice. Nos devoirs et nos tâches sont facilités par le goût et la complaisance qu'y rencontre notre sensibilité. A certaines heures, il est bon de vibrer tout entier pour aller, de toute son âme, à la conquête du bien.

Une analyse complète des vertus de la tempérance montrerait que, seule, la modération vertueuse des passions du concupiscible permet le judicieux discernement de la conscience morale. L'analyse des vertus de la force montrerait quelles ressources d'énergie apporte à l'action morale la modération des passions de l'irascible. N'oublions pas, non plus, que ces vertus de force et de tempérance peuvent être « infuses », données par Dieu avec la charité surnaturelle et par conséquent servir la réalisation de notre sanctification.

3° *Le « juste milieu » vertueux dans la passion.* — Si la raison morale s'empare de la passion pour activer les réalisations vertueuses, elle ne pourra l'utiliser qu'à un degré d'intensité convenable, c'est-à-dire très exactement mesuré à ses fins. Ce degré sera nécessairement un « juste milieu » entre des degrés extrêmes qui seraient impropres à l'emploi vertueux parce que ni l'un ni l'autre ne serait raisonnable. Punir avec une féroce brutalité dépasse la mesure raisonnable, par excès intempestif. Réprimander et punir mollement sans prendre à cœur les délits commis devient également inadmissible, mais cette fois par défaut. Si la passion est raisonnablement utilisable, il faut qu'elle soit utilisée raisonnablement et, par conséquent, qu'elle soit amenée au point convenable de parfait rendement, appropriée aux diverses circonstances de l'acte vertueux qu'elle doit envelopper de son animation. Ce mode de raison, dont va s'imprégner la passion sous la direction et la clairvoyance de la raison réfléchie, va nécessairement imposer une « mesure » à la passion elle-même.

Or, être mesuré suppose que l'on n'excède ni en trop ni en pas assez la mesure et que l'on est en exacte conformité avec elle. Dans les travaux techniques, la raison de l'artisan qui confectionne son œuvre est la règle idéale qui mesure les dimensions et proportions de cette œuvre; par exemple, l'architecte ne commande l'exécution d'une maison qu'après avoir établi un plan minutieux de l'édifice à construire, selon le cubage, les dimensions et les proportions qui sont nécessaires. Si la maison, une fois achevée, répond au plan, nous dirons que tout y est bien, parce que « tout y est raisonnablement compris ». *De virtutibus*, q. I, a. 13. L'action morale est, à sa manière, une œuvre d'art, du moins une œuvre rationnelle, la prudence la règle d'avance et en dicte avec sagesse la proportion et la mesure; car l'homme est raison et tout ce qu'il fait doit porter la marque de la raison. Si l'action morale se réalise ainsi selon le type qu'en donne la raison prudentielle, si, par exemple, la passion entre dans l'exécution d'un acte vertueux, avec le dosage, l'à-propos et l'adaptation opportune, cette passion porte en elle le mode même de la raison; elle a l'adaptation et, si j'ose dire, les dimensions et les proportions de l'acte parfaitement bon. Chez elle

aussi, tout devient « raisonnablement compris ». Ia-IIae, q. LXIV, a. 1; *De virtutibus*, q. I, a. 13.

Assouplie à un mode humain, réglée par la raison, voilà la passion morale, bonne à l'emploi vertueux. Elle réalise ainsi un « juste milieu », mais non pas un juste milieu de « médiocrité » au sens d'un moindre bien. Au point de vue moral, ce « milieu » de raison représente au contraire ce qu'il y a de plus parfait. Il n'y a rien de plus raisonnable que d'user modérément de la colère dans l'infliction d'une punition, ou bien de contenir sa force et de la déployer à bon escient dans une entreprise difficile. Se laisser emporter par une colère folle ou se montrer violent et bravache représente évidemment une intensité de passion psychologiquement plus forte, puisqu'on s'agite tumultueusement au point d'en perdre le bon sens; mais, une telle allure donnée à la passion, sans contrôle ni modération, est plutôt de la médiocrité morale, du moins bon. Le juste milieu entre le défaut et l'excès devient ici un maximum de raison. Celle-ci dicte le mode que doit avoir la passion dans les circonstances où elle sert : c'est donc pour la passion la plus haute perfection qu'elle puisse atteindre. Pourquoi dirons-nous de quelqu'un qu'il a la vertu de force? Est-ce parce qu'il est mou à l'action, sans ardeur ni vaillance? Est-ce parce qu'il se lance avec témérité en gaspillant tout de suite ses réserves? Le fort n'aura ni l'une ni l'autre de ces attitudes; il s'appliquera à vaincre les difficultés les unes après les autres, donnant juste l'élan qui convient pour assurer la victoire. *De virtutibus*, q. I, a. 13, ad 5um, 6um, 8um, 11um, 15um.

Il faut bien comprendre que l'utilisation rationnelle de la passion en exige la « rationalisation », tout au long de la durée de son emploi. La passion, par elle-même, n'a pas de jugement pour se conduire et s'adapter, elle n'est que tendance et impulsion. Si elle se jette tout de suite en avant, elle s'épuise bientôt et ne vaut plus rien quand de nouvelles difficultés surgissent qu'elle n'avait pas prévues. Il ne suffit pas de partir avec une superbe audace; il faut persévérer, soutenir l'effort, résister patiemment. Que d'emballés sont vite déconcertés par une lutte qu'ils n'avaient pas envisagée si longue et si compliquée. La passion vertueusement utilisée s'adapte au persévérant contrôle du discernement moral. Celui-ci prévoit les obstacles, compare les moyens de défense ou d'attaque, il sait ce qu'il peut et ce qu'il doit à telle ou telle phase de l'entreprise. Pour avoir regardé en face et mesuré tous les périls, il les affronte avec plus d'à propos et parfois s'en tire plus aisément qu'il ne l'escomptait. Ia-IIae, q. XLV, a. 4.

Parce que la raison, en jugeant de ce qui convient ou ne convient pas, doit maîtriser la passion en l'adaptant continuellement, ce serait chimère d'envisager le juste milieu rationnel comme une sorte de donnée fixe, rigoureuse et mathématique. Il doit être la souplesse même et c'est l'art de la vertu en même temps que sa droiture que d'acclimater la passion à toutes les exigences du bien de l'action parfaite. Cette exacte proportion du raisonnable dans l'usage vertueux de la passion est fort variable. Les circonstances des personnes, des situations et des événements en donnent la règle et la mesure. Quelquefois, la nature de la passion commande la façon de l'utiliser. Ainsi, il faudra apaiser, calmer les passions de désir et de convoitise, même orientées au bien, parce qu'elles sont aisément fougueuses et toujours prêtes à dépasser la mesure. La vertu de tempérance qui réglemente ces passions cherche son juste milieu, surtout en refoulant et en comprimant ce qu'il y aurait de facilement excessif et de trop ardent. Au contraire, la vertu de force, parce qu'elle implique tension et ténacité, a besoin d'exciter et de provoquer. Aussi, la passion s'accuse-t-elle chez elle, avec plus d'intensité et de tumulte. *De virtutibus*, q. I, a. 13, ad 13um.

On le voit donc, le juste milieu de la passion morale est œuvre de souple raison. Rien n'a besoin d'être aussi infiniment nuancé que ce vertueux usage de notre sensibilité. Du moins, ce sera une grande perfection morale que de ne pas être livré à ces à-coups d'une émotivité intempestive, à ces exaltations ou à ces dépressions que l'on rencontre parfois chez les meilleurs, alors même qu'ils sont animés de bonnes intentions et accomplissent des œuvres excellentes. C'est une perfection morale d'être ferme sans violence, d'allier la mansuétude à la sévérité, la douceur à la patience, l'amabilité à la gravité. Être tout d'une pièce, sans animation, ni émotion, ou bien être exalté et trépidant, même quand on ne veut que le bien, empêche souvent de le faire aussi parfaitement qu'on le désire. Pour avoir toute sa valeur morale au service des réalisations vertueuses, la passion doit être disciplinée à fond dans son mouvement intime comme dans toutes ses manifestations extérieures.

4° *La passion et le mérite moral.* — Une fois modérée et rendue docile, la passion sert la vie morale en aidant à l'accomplissement du devoir.

Mais cette assimilation à la raison n'est pas une œuvre aisée. Et, précisément, à cause de cette résistance qu'oppose la passion à se laisser mater et adapter, ne pourrait-on pas dire que, une fois moralisée et devenue pratiquement une œuvre raisonnable, la passion acquiert une valeur morale particulière? Là où la victoire est plus difficile à remporter, le mérite n'est-il pas plus grand? N'est-ce pas la preuve que la volonté a été plus énergique et plus endurante? L'impulsion prime-sautière de la passion, l'élancement des tentations, le tiraillement intérieur qu'excitent en nous nos impressions de sensibilité et surtout cette poussée lancinante ou violemment ardente de la passion, qui vise droit son acte sans se soucier des objurgations de notre conscience, supposent une singulière vigueur de volonté, quand celle-ci parvient à plier au joug moral cette passion aux allures indépendantes et excessives.

Si nous entendons le mérite au point de vue naturel, il est manifeste que, plus il y aura de difficulté à soumettre la passion, plus il y aura de mérite, c'est-à-dire plus de volontaire, à condition toutefois que nous ne soyons pas responsable de cette difficulté même. La résistance qu'oppose la passion à être gouvernée par la raison peut provenir de dispositions corporelles ou de circonstances involontaires. Prenons l'exemple de la concupiscence vis-à-vis de laquelle l'effort moral consiste surtout à réprimer des tentations particulièrement alléchantes et entreprenantes. Il y a des tempéraments qui, sous ce rapport, subissent de violents assauts. Dans ce tempérament physique, il faut faire entrer les dispositions organiques héréditaires ou acquises, les dispositions corporelles, chroniques ou passagères, quelle qu'en soit la cause prochaine ou éloignée (cause supposée involontaire), l'âge, le sexe, les influences climatériques, etc., toutes choses qui ont leur répercussion sur l'excitation ou le ralentissement des fonctions liées à la sensibilité émotive. A ces causes corporelles, provocatrices de passions internes, on doit encore ajouter des causes circonstantielles, indépendantes du vouloir : état de vie, profession, milieu, relations obligées, occasions inattendues, rencontres fortuites. Il y a des situations de fait, de métier, de ministère, qui donnent à certaines personnes des occasions de tentations que d'autres personnes ne connaissent pas. Dans ces divers cas (dispositions de tempérament, conditions physiques individuelles, situations occasionnelles, circonstances de milieu, de fonctions, etc.), nous supposons que la particulière intensité de la passion ne vient aucunement

de la volonté. En pareille hypothèse, plus il y aura de difficulté à vaincre la concupiscence et plus cette victoire aura de mérite au sens naturel du mot. Car la volonté de résistance et par conséquent l'amour du bien moral qui l'appuie auront plus de vigueur et d'intensité.

Au lieu de ce cas d'une passion déréglée qu'il faut réprimer, on peut envisager le cas d'une passion dont la tendance peut s'allier avec une volonté morale et que celle-ci s'agrège pour renforcer son élan. Or, des dispositions corporelles fixes ou passagères peuvent rendre plus difficile cette utilisation vertueuse de la passion. Parce que, aujourd'hui, je suis mal disposé physiquement, accablé ou énervé, je suis porté à mettre moins de cœur et d'enthousiasme à ma tâche, à donner moins de marques sensibles d'amitié à mes proches, à ne pas assez me contenir dans les réprimandes, d'ailleurs justes, que j'adresse à quelqu'un. Et si, pourtant, par vaillance de volonté vertueuse, j'arrive, quand même, à me contenir, à accomplir mon devoir avec cœur, à montrer de l'aménité et de la douceur, je déploie, dans ces victoires sur ma sensibilité revêche, un courage de conscience et de vertu plus méritoire que si mes nerfs étaient plus calmes et ma sensibilité moins excitée. Si donc la difficulté de refouler, de gouverner ou d'utiliser la passion provient de dispositions organiques ou de toute autre cause involontaire, le fait de dominer la passion sera d'autant plus méritoire que la difficulté aura été grande.

Il en serait autrement si les dispositions organiques ou ces occasions de tentations capiteuses étaient directement ou indirectement voulues. Nous l'avons dit, la passion peut être provoquée par les sensations, les images, les souvenirs, les excitants absorbés dans la nourriture ou le breuvage, et par toute modification du dispositif physiologique de l'émotivité. Supposons donc que l'on soit responsable d'une hyperexcitabilité passionnelle et que, dans ces conditions, la volonté réveillée de ses complaisances par les reproches de la conscience se retourne pour combattre la tentation et apaiser la passion, il ne pourra être question, si la victoire a lieu, d'un mérite moral plus grand, sous prétexte que la lutte aura été plus pénible.

Il en sera de même d'une passion que l'on aura rendue plus véhémente, non pas précisément en favorisant le dispositif corporel de l'émotivité, mais par d'autres causes provenant de la volonté. Posons donc le cas : c'est notre faute si la tentation qui présentement nous assaille est plus forte que ne le réclameraient son objet, notre tempérament ou les circonstances extérieures. D'où peut venir cette accentuation de véhémence? De péchés antérieurs, d'habitudes enracinées ou même, si l'on veut, d'une mauvaise volonté passagère qui accepte la tentation et la retient avec complaisance. Ici, nous sommes cause de la violence de cette tentation. Et si, quand même, par volte-face morale, il nous arrive de lutter contre la tentation et de la vaincre, le mérite de cette victoire ne saurait plus être proportionné à sa violence. Quand on parle de la lutte contre les passions, de ses difficultés et du courage qu'elle réclame, il faut bien voir, pour une équitable appréciation, dans quelle mesure on est responsable de ces difficultés. Aucun individu ne ressemble à un autre sous ce rapport; nos tempéraments sont inégaux, nos situations de conscience diffèrent, et par conséquent aussi nos responsabilités et nos mérites.

A l'inverse, se présente le cas d'une diminution dans l'intensité de la passion et par conséquent d'une moindre difficulté à la dominer ou à l'utiliser moralement. Concluerons-nous qu'en pareil cas, et en toute hypothèse, le mérite sera diminué? Non pas. Les deux points de vue, envisagés plus haut au sujet de la passion plus intense, reviennent ici au sujet de la passion moins intense. La question derechef est celle-ci : cette moindre intensité est-elle volontaire ou non, est-elle responsable ou ne l'est-elle pas? — Si cette moindre intensité n'est pas volontaire, si elle résulte du tempérament, de l'âge, des conditions de santé, de dispositions organiques fixes ou passagères qui atténuent la passion, sans que la conscience morale y soit pour rien, certes il y aura toujours mérite moral à gouverner sa sensibilité, mais ce mérite sera moins grand, parce que la volonté n'aura pas à déployer autant d'énergie que dans le cas d'excitabilité virulente causée par des dispositions organiques ou par des circonstances totalement involontaires. — La diminution de l'intensité passionnelle peut avoir une cause volontaire et morale, par exemple l'assagissement vertueux, les bonnes habitudes contractées. Dans ce cas, la concupiscence n'a plus, normalement, que des tentations atténuées, la vertu de tempérance s'est affermie et enracinée. Les assauts sont plus rares, moins violents; cette paix relative est le résultat des efforts antérieurs successifs. Si ce vertueux a moins à combattre, parce que maintenant la tentation est plus faible, va-t-on lui accorder moins de mérite qu'au début de sa conversion morale, quand, à peine évadé de l'esclavage de ses passions, il se débattait dans de violentes tentations? Ici, l'apaisement passionnel est le fruit d'un extraordinaire et persévérant courage volontaire qui implique, par conséquent, le maximum du mérite.

Cet équilibre vertueux peut être le résultat non seulement de l'accoutumance morale, mais du secours divin. Supposons une conscience surnaturelle où habitent la grâce sanctifiante, la charité pour Dieu et par conséquent les vertus morales « infuses » : cet appoint d'énergie surnaturelle est une nouvelle garantie contre la concupiscence. Au surplus, la vertu « infuse » peut voir augmenter en elle cette force de répression, comme augmente elle-même la charité pour Dieu qui l'anime et qui, par sa ferveur progressive, contre-balance peu à peu l'attrait de la concupiscence. Cet amortissement passionnel, résultat de la vertu et de la perfection morale ne peut pas équivaloir, c'est de toute évidence, à la diminution du mérite. II^a-II^{ae}, q. CLV, a. 4, ad 1um.

5° *Le mérite surnaturel de la passion devenue morale.* — La plus-value du mérite afférent à la passion morale peut être entendue, comme nous venons de le faire, du point de vue naturel, et elle se résume ainsi : le mérite est plus grand là où la difficulté de gouverner la passion est plus grande, parce que la volonté doit s'y affirmer plus énergique, avec un amour plus fort et un goût plus prononcé du bien. Mais, à côté du mérite naturel d'un acte moral, il y a, le dépassant, le mérite surnaturel.

Je supposerai connue la doctrine théologique du mérite surnaturel. Je rappelle toutefois que ce mérite vaut seulement pour la conscience, animée par la foi, possédant l'état de grâce et la charité pour Dieu. De la part de celui qui doit être bénéficiaire de la récompense divine, l'acte méritoire doit être pleinement volontaire, offert à Dieu dans la spontanéité et la liberté de l'amour. *De veritate*, q. XXVI, a. 6. Ce n'est donc pas la quantité, ni même la qualité de l'énergie volontaire au point de vue naturel qui fait le mérite surnaturel, mais c'est la générosité de l'amour qui inspire les actes offerts à Dieu comme preuve de fidélité. On peut résister vaillamment, pour des motifs humains très élevés, à de violentes tentations, sans aucun mérite surnaturel, si l'on n'aime pas Dieu à travers ces renoncements, ou si la charité est tellement tiède que l'on n'ait cure d'offrir à Dieu, en l'aimant, cette lutte intime contre la tentation. Ce n'est donc pas la vaillance de la volonté humaine, ni la somme de sacrifices qu'elle implique qui est la raison du plus ou moins de mérite devant Dieu, mais seulement la proportion

d'intensité de la charité qui vient substituer son inspiration à tous les motifs humains et imprégner d'amour ce que l'on fait pour Dieu. Dans l'hypothèse de la charité vivifiant la conscience, la difficulté de dominer une tentation particulièrement vive exigera une charité plus intense. Le mérite sera plus grand, non pas en proportion de la difficulté, mais de la charité nécessairement plus intense, car résister à des attraits et à des amours contraires suppose que l'amour s'amplifie et s'exalte au-dessus de lui-même pour imposer sa victoire.

Cela dit, sans entrer dans le détail des difficultés soulevées par la question du mérite, voyons si la passion peut prendre valeur de mérite surnaturel.

Pour être méritoire, disions-nous plus haut, un acte doit être volontaire, pleinement libre, sans parler de l'état de grâce qu'il suppose. Dieu pourrait-il agréer ce que nous ne lui offririons pas de plein gré? Cette spontanéité aimante, cette gratuité du don, voilà le geste, amical par excellence, qui attire la complaisance de Dieu et mérite ses dons et tout particulièrement l'accroissement même de l'amour. Or, à la considérer en elle-même, la passion n'est pas un acte volontaire : c'est un acte de l'appétit sensible, dont l'homme est loin d'être toujours le maître et qui n'attend pas, pour exister et souvent troubler la conscience, la ratification de celle-ci. De telles passions qui préviennent la volonté ne sauraient être méritoires. C'est donc seulement par l'endroit où elle serait engagée dans un acte libre et volontaire, que la passion pourrait participer au mérite. Mais tout dépend de l'angle d'incidence sous lequel la passion rencontre le vouloir. *Ibid.*

Les mouvements premiers de sensibilité qui surgissent en nous, avant toute délibération, par le seul fait des sensations et des images involontaires, ne sont donc pas méritoires. Ils viennent en nous automatiquement, par excitation imprévue, au hasard des sensations et des images. A l'instant où ils se produisent et avant qu'ils n'entrent dans la conscience réfléchie, la charité ne saurait s'en emparer pour les offrir à Dieu. — Mais, nous le savons, les premiers mouvements de sensibilité alertent vite la conscience, qui doit alors les repousser, s'ils sont déréglés, ou les modérer, si leur tendance est moralement acceptable. — Dans le premier cas, la tentation déréglée devient l'occasion, pour la volonté vertueuse, de refuser le mal, et si l'amour de Dieu entre comme motif de ce refus, cet acte de résistance devient méritoire, et d'autant plus qu'il y faut déployer plus de courage. Ces provocations sensuelles donnent à la chasteté de prouver sa fermeté et de gagner d'autant plus de mérite que les assauts sont plus violents. — Dans le second cas, la passion fait tout de suite corps avec la volonté pour renforcer son élan. Par exemple, le désir de manger, quand le moment en est venu et quand on a faim, amène tout de suite la volonté d'aller prendre son repas. Un mouvement de mécontentement éprouvé en face d'un manque d'égards nous suggère aussitôt de ne pas tolérer cette impolitesse. Ces vouloirs, approuvés par la conscience morale, deviennent méritoires si la charité pour Dieu les inspire. Mais alors, dans ce cas comme dans le précédent, la passion n'est pas elle-même méritoire, mais seulement l'occasion d'actes méritoires. *Ibid.*

La passion ne précède pas toujours le vouloir, et nous connaissons les deux manières pour elle d'être en séquence de la volonté : vibration de la sensibilité par répercussion de vouloirs intenses, puis sensibilité volontairement provoquée par la volonté ou du moins agréée et entretenue par elle pour corroborer l'effort des réalisations vertueuses.

Le contre-coup des sentiments forts dans la sensibilité n'a pas de quoi donner à l'émotion de celle-ci une valeur morale propre, car cette émotion est spontanée, immédiate, quasi réflexe. Nos enthousiasmes de vertu ou notre ardeur aux laborieuses entreprises nous secouent et nous font vibrer; cette vibration est signe manifeste de l'intensité de ces volontés tournées au bien ; elle en souligne aussi le mérite. *Ibid.*

Mais, ordinairement, dans la conscience vertueuse, cette sensibilité spontanément provoquée est aussitôt utilisée par la volonté pour aller avec entrain aux difficultés de l'accomplissement du devoir. Au besoin, même lorsqu'elle ne surgit pas spontanément pour suivre les sentiments supérieurs, la passion peut être excitée directement, pour aider les réalisations. Cette fois, la passion est pleinement volontaire; la volonté morale la prend à son compte, entretient sa force, modère et assouplit son élan pour le service de ses intentions droites. Sans doute, à proprement parler, c'est la volonté vertueuse qui est elle-même méritoire, mais cependant, en dominant la passion et en la façonnant à l'emploi vertueux, elle lui communique de son propre mérite; c'est pour Dieu et en attrait de son amour que l'on va au bien, non seulement avec sa froide raison et sa volonté austère, mais avec toute son âme. *Ibid.*

Mais alors, cette passion, ainsi vertueusement utilisée, augmente-t-elle le mérite de l'acte vertueux lui-même? — Dans la passion qui n'est que le contre-coup des convictions fortes et des sentiments intenses de la conscience morale, on comprend, puisque ce n'est pas la volonté qui stimule ainsi la passion, que celle-ci n'augmente pas le mérite; elle signifie seulement, par son émoi, l'intensité de la volonté vigoureusement et efficacement tendue vers le bien. Si, par ailleurs, cette volonté est animée par la charité, la sensibilité qui en émane signifie également l'excellence du mérite surnaturel qui est le fruit de cette charité. — La passion, directement provoquée pour aider l'accomplissement du devoir est, évidemment, elle aussi, le signe de l'entrain vigoureux de la conscience; mais elle fait plus que « signifier » l'excellence du mérite; elle ajoute au mérite de l'acte vertueux la valeur de son propre mérite. Ia-IIæ, q. XXIV, a. 3, ad 1um; *ibid.*, ad 3um. Dans la conscience surnaturelle, la vertu « infuse » de tempérance et la vertu « infuse » de force viendront assouplir à ce point notre affectivité que celle-ci sera prête, non seulement à refouler ses impulsions désordonnées, mais à mettre toute son énergie au service de l'amour de Dieu, de l'obéissance à sa loi.

La passion peut donc devenir morale, vertueuse et méritoire. Son utilisation pour la réalisation parfaite de nos devoirs est obligatoire. Ce n'est pas du facultatif, du toléré, mais du nécessaire. Comprimer la sensibilité jusqu'à l'exténuer ou l'empêcher de paraître, ne pas accepter son rôle normal dans l'action humaine, c'est contre nature. Chez celui qui ordonne ses actions sous la dépendance du discernement prudentiel, la passion qui se lève spontanément avec le vouloir et peut raisonnablement être provoquée par lui à bon escient, participe à cette rationalité, puisqu'elle sert l'exécution de l'acte dicté par la raison. Cette direction rationnelle imprègne la passion, la modère et la met au « juste milieu ». La passion devient elle-même raisonnable, vertueuse et morale. Si elle manque, à l'instant où elle serait normale, opportune, c'est la preuve que l'action n'est pas complètement raisonnable et qu'elle n'est pas dictée avec tout ce qui lui faut pour réussir, avec cet appoint de sensibilité qui est requis pour vaincre les difficultés de la réalisation.

Dans la morale thomiste, la passion n'est pas un pis-aller, une sorte de continuel obstacle et de trouble-fête, dont il faut se garer à tout prix. Ce n'est pas un déchet, mais une manifestation de dignité humaine, puisqu'elle peut devenir raison et servir l'ordre moral. Il faut la louer quand elle est à sa place et joue son

rôle bienfaisant. Quand elle sort d'une vertu « infuse » sous l'inspiration de la divine charité, non seulement elle enrichit notre vie morale, mais elle devient surnaturellement méritoire; Dieu s'y complaît, puisqu'elle est l'instrument du bien, et il la récompense. Il faut pousser, jusqu'à ce résultat surnaturel, l'utilisation vertueuse de la passion.

C'est toute la seconde partie de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin que nous avons consultée pour rédiger cet article. Voir particulièrement : Ia-IIæ, q. IX, a. 2; q. XVII, a. 7; q. XXII-XLVIII (traité des passions); q. LVIII; q. LIX; q. LXIV, a. 1 et 2; q. LXXVII; q. LXXVIII; — IIa-IIæ, q. CXXIII-CLXX (traités de la force et de la tempérance). — Autres œuvres de saint Thomas à consulter : *Quæst. disput : De malo*, q. III, a. 10, 11, 12, 13; q. VII, a. 6; q. VIII-XV *(De vitiis capitalibus); De virtutibus*, q. I, a. 4; *De veritate*, q. XXV *(De sensualitate)*; q. XXVI *(De passionibus animæ)*.

H.-D. Noble, *L'éducation des passions*, Paris, 1920; *La conscience morale*, in-12, Paris, 1923; *Les passions dans la vie morale*, t. I : *Psychologie de la passion;* t. II : *Moralité de la passion*, 2 vol., Paris, 1931; *Les émotions*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 312-326; *La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas*, *ibid.*, 1908, p. 225-245, 466-483; *L'état agréable*, *ibid.*, 1910, p. 661-677; *Le plaisir et la joie*, *ibid.*, 1911; p. 689-707; *La connaissance affective*, *ibid.*, 1913, p. 637-662; *La responsabilité passionnelle*, *ibid.*, 1926, p. 635-663; *La moralité de la passion*, *ibid.*, 1931, p. 259-275; *L'évolution des états affectifs*, *Rev. de philosophie*, 1911, p. 281-315; *La nature de la passion d'après saint Thomas*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, 1925, p. 651-668, 1926, p. 55-76; *Les diverses passions*, *ibid.*, 1926, p. 259-278; *La passion et la sensation*, *ibid.*, p. 447-460; *Comment la passion enjôle la volonté*, *ibid.*, p. 635-663; *La passion au service de la conscience morale*, *ibid.*, 1931, p. 28-38; *Le tempérament passionnel d'après saint Thomas*, dans *Rev. thomiste*, 1930, p. 97-127; *Le péché de passion*, *ibid.*, 1930, p. 329-353; *Psychopathie et responsabilité*, *ibid.*, 1931, p. 47-93.

Sur la psychologie de la passion, les tempéraments passionnels et la pathologie de la passion, on consultera : G. Dumas, *Traité de psychologie*, t. II, Paris, 1924; P. Malapért, *Les éléments du caractère*, Paris, 1877; A. Delmas et M. Boll, *La personnalité humaine, son analyse*, Paris, 1922; Dr Paul Carton, *Diagnostic et conduite des tempéraments*, Paris, 1926; Dr Léon Marc-Auliffe, *Les tempéraments*, dans *Nouvelle revue française*, 1926; Dr Léopold Lévi, *Le tempérament et ses troubles*, Paris, 1930; M. Nathan, *Manuel élémentaire de psychiatrie*, Paris, 1930; M. Laignel-Lavastine, *La méthode concentrique dans l'étude des psychonévroses*, Paris, 1929; Gilbert Ballet, *Traité de pathologie mentale*, Paris, 1903; M. Laignel-Lavastine, André Barbe et Delmas, *La pratique psychiatrique*, Paris, 1919; E. Dupré, *Pathologie de l'imagination et de l'émotivité*, Paris, 1925; Dr Jean Vinchou, *Les déséquilibrés et la vie sociale*, Paris, 1929.

H.-D. NOBLE.

PASTOR, évêque en Galécie, dans la première moitié du ve siècle. — Gennade mentionne « un évêque Pastor qui a composé un petit livre en forme de symbole, lequel contient, en quelques sentences, à peu près toute la doctrine ecclésiastique (*totam pene ecclesiasticam credulitatem*) ; il y anathématise, avec d'autres opinions perverses qu'il condamne sans en mentionner les auteurs, les priscillianistes nommément désignés par le nom de leur chef. » *De vir. ill.*, 76 (77), *P. L.*, t. LVIII, col. 1103. Il y a toutes raisons de penser que ce Pastor est le même personnage dont la *Chronique* d'Hydatius mentionne l'ordination (sans dire pour quel siège) en 433 : *In conventu Lucensi* (Lugo), *contra voluntatem Agrestii, Lucensis episcopi, Pastor et Syagrius episcopi ordinantur. P. L.*, t. LI, col. 880 B. Le livret de Pastor était considéré comme perdu, quand, presque simultanément et, semble-t-il, indépendamment, deux critiques, F. Kattenbusch, d'une part, dom Morin, de l'autre, ont proposé de reconnaître cet opuscule dans la profession de foi attribuée, par les diverses collections canoniques, à un concile de Tolède de 447. Cette profession de foi, Denzinger-Bannwart, n. 19 sq., insiste avec force sur la distinction des personnes divines dans la Trinité, et affirme la double procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*. Son enseignement sur l'incarnation se résume dans la formule : *Filium Dei, Deum natum a Patre ante omnino principium, sanctificasse uterum Mariæ virginis atque ex ea verum hominem sine virili generatum semine suscepisse.* Il y a donc en Jésus-Christ deux natures, dans l'unité d'une personne. La formule insiste également sur la réalité de l'humanité du Christ et de ses actions et passions. D'autre part, elle appuie sur cette vérité qu'en dehors de l'indivisible Trinité il n'existe rien qui puisse prétendre à la divinité : *præter hanc, nullam credimus divinam esse naturam vel angeli, vel spiritus, vel virtutis alicujus, quæ Deus esse credatur;* et encore sur le fait que le Fils de Dieu est le Dieu de toute la création, *Deum omnis creaturæ appellari ;* que l'âme humaine n'est point une émanation ni une partie de la substance divine, mais qu'elle est créée par la volonté de Dieu. Ces affirmations s'opposent, de toute évidence, au priscillianisme. Et c'est à quoi tendent également les 19 anathématismes qui s'ajoutent à la profession de foi; cf. surtout n. 1, 5, 6, 9, 10, 12, 13, 17, 18. Aucun de ces anathématismes ne nomme le patron de l'erreur condamnée, à l'exception du 19e : *Si quis in erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, ut aliud in salutare baptismi contra sedem sancti Petri faciat, a. s.* Comme on le voit, ce texte dogmatique est intéressant à bien des points de vue : question du *Filioque*, formule de l'incarnation, détermination exacte de ce que l'on entend par priscillianisme.

Il correspond, d'ailleurs, fort exactement au signalement donné par Gennade du *libellus* de Pastor, en particulier à ce que dit celui-ci du dernier anathématisme, qui seul porte le nom de l'auteur de la secte. La seule difficulté est que, dans la tradition manuscrite, le nom de Pastor n'est jamais exprimé, le texte figurant comme le symbole d'un concile plénier tenu à Tolède sur l'ordre du pape saint Léon. A quoi l'on pourrait dire, comme le propose F. Kattenbusch, que Pastor aurait pu être le rédacteur de cette décision conciliaire, circonstance que Gennade aurait connue. Mais les preuves données par dom Morin et confirmées par K. Künstle semblent bien établir que ce concile plénier de Tolède de 447 n'a jamais existé; les historiens ecclésiastiques modernes qui en parlent ne le connaissent précisément que par la pièce en question, au titre de laquelle ils ont donné une précision qu'elle n'a pas dans l'original. Rien n'empêche donc de considérer notre texte comme émanant de l'autorité exclusive de l'évêque Pastor. « Comme, pendant une période de plus de 150 ans, fait remarquer justement K. Künstle, on ne put tenir aucun concile, on se vit obligé d'employer dans la lutte contre l'hérésie des *Professiones*, des *Sermones*, des *Expositiones fidei* d'ordre privé, mais qui se faisaient remarquer par leur heureuse facture. » Ce fut le cas pour le *Quicumque* et pour d'autres formules, les *Toletanæ*, III, IV, VI, XI; ce fut aussi le cas pour le texte de Pastor qui, d'ailleurs, promu à cette dignité, ne tarda pas à perdre son nom.

Texte dans Denzinger-Bannwart, n. 19-38, et mieux dans K. Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-B., 1905, p. 40-45. — *Études :* Dom Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du Ve siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. X, 1893, p. 384-390 (cf. *ibid.*, t. XII, p. 388); F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, Leipzig, 1894, p. 158, 407; O. Bardenhewer, *Altkirchliche Literatur*, t. III, 1912, p. 414; M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. IV, 1re part., 2e édit., 1914, p. 384. Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. II *a*, 1908, p. 482.

É. AMANN.

PATARINS, hérétiques du Moyen Age. — Le nom de patarin, diversement écrit (*patarinus*, *paterinus*, *patrinus*, *patharista*, *patarellus*, en français, *patalin*, *patelin*) est employé d'abord, au XII[e] siècle, comme synonyme de cathare (albigeois), en attendant qu'il s'applique aux XIII[e] et XIV[e] siècles à toutes sortes d hérétiques, comme cela était arrivé antérieurement pour le mot « bougre ».

Sa synonymie avec « cathare » est clairement indiquée dans le can. 27 du III[e] concile général du Latran (1179) : « Quoique l'Église... se contente d'un jugement sacerdotal et qu'elle n'emploie pas les exécutions sanglantes, elle est cependant aidée par les lois des princes, afin que la crainte d'un supplice temporel oblige les hommes à recourir au remède spirituel. Comme, donc, les hérétiques que les uns nomment *cathares*, les autres *patarins* et les autres *publicains*, ont fait de grands progrès dans la Gascogne, l'Albigeois, le pays de Toulouse et ailleurs, qu'ils y enseignent publiquement leurs erreurs et tâchent de pervertir les faibles, nous les anathématisons avec leurs protecteurs, etc. » Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 231-232. La présence à ce concile d'évêques des régions ci-dessus visées exclut toute chance d'erreur. Cf. Devic et Vaissete, *Histoire générale de Languedoc*, 2[e] édit., t. VI, Toulouse, 1879, p. 86. Ce texte paraît être le premier où l'assimilation soit faite de manière aussi précise.

Il faut, en tout état de cause, distinguer ces patarins-cathares du XII[e] siècle, des patarins qui apparaissent, au milieu du XI[e] siècle, à Milan et dans l'Italie du Nord. Les membres de la *Pataria* milanaise sont des catholiques zélés, très animés contre les abus ecclésiastiques de leur époque et soutenus dans leur action par plusieurs papes successifs. Il est assez difficile d'expliquer comment leur nom est passé aux sectaires néo-manichéens du siècle suivant. Faut-il penser à une simple allitération qui a fait passer de *cathares* à *patares ?* Il y a des transformations onomastiques plus surprenantes, comme celle de *paulicien*, devenant en définitive *publicain*. On a cherché d'un autre côté. Le nom de *patarin* avait été donné aux zélotes milanais par leurs adversaires, comme une appellation injurieuse : *eis paupertatem improperantes*, PATERINOS, *id est* PANNOSOS *vocabant*, dit Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum*, l. VI, début, *P. L.*, t. CL, col. 825 C. Quoi qu'il en soit de l'étymologie du mot, que les tout premiers historiens du mouvement eux-mêmes n'arrivent pas à expliquer, il désignait, dans la pensée de leurs adversaires, pour la plupart nobles ou bourgeois, la populace, les déguenillés, les gueux. De même que ce dernier mot a désigné, au XVI[e] siècle, un parti religieux dans les régions flamandes et wallones, de même le mot de patarins, mot de dénigrement, aura désigné à la fin du XII[e] siècle les hérétiques cathares. D'ailleurs, n'y avait-il pas quelques rapprochements à faire entre les cathares du XII[e] siècle et les patarins du XI[e] : anticléricalisme violent, inspiré, il est vrai, par des motifs tout divers, caractère occulte des réunions, déclamations plus ou moins énergiques contre le mariage, etc? Ceci expliquerait jusqu'à un certain point la transmission, d'un groupement à l'autre, d'un nom dont la signification exacte s'était perdue.

Pour ce qui est de la *Pataria* milanaise, elle ressortit davantage à l'histoire qu'à la théologie. On a désigné, dès le principe, sous ce nom, un mouvement inspiré par les mêmes idées que la réforme grégorienne et qui prétendait combattre les deux grands vices du clergé de l'époque : nicolaïsme et simonie. Le mouvement, qui s'étendit à toute la province, eut comme premier meneur un diacre nommé Ariald, bientôt secondé par un clerc, nommé Landulfe, et auxquels le prêtre Anselme, qui deviendra évêque de Lucques en 1057 et pape en 1061 sous le nom d'Alexandre II, montrait beaucoup de faveur. Cela débuta vers 1056. Ayant groupé autour de lui un certain nombre de clercs décidés à mener la vie commune, Ariald commence à prêcher la réforme du clergé. Landulfe, véritable tribun, se joint à lui et ses déclamations, où très souvent il dépassait les bornes, créent dans les milieux populaires une telle excitation contre les clercs mariés ou concubinaires que çà et là des violences éclatent. L'archevêque Guy, qui pouvait prendre sa part de beaucoup de reproches faits par les agitateurs, n'ose défendre son clergé. C'est seulement à la demande du pape Étienne IX (Jaffé, *Regesta*, n. 4378), qu'il réunit un synode, où Ariald et Landulfe refusent de se présenter. Excommuniés, ils en appellent à Rome, qui finalement leur donne raison et envoie d'ailleurs sur place, au début de l'hiver 1057, deux légats : Hildebrand et Anselme, désormais évêque de Lucques.

L'arrivée à Milan des envoyés pontificaux consolide le groupement, que l'on appelle désormais la *Pataria* et qui prend l'allure d'une société organisée, où l'on s'engage par un véritable serment. On s'y proposait avant tout d'agir, soit par la persuasion, soit par la force, sur les ecclésiastiques indignes; on voulait les contraindre soit à abandonner les femmes avec qui ils vivaient, soit à réparer les actions simoniaques par lesquelles ils étaient entrés en fonction. Contre eux, suivant une consigne qui allait recevoir l'approbation de Rome, on organise la désertion des offices qu'ils célèbrent. C'est une manière de les amener à prêter le serment d'abandonner leurs anciennes mœurs. Des résultats appréciables furent ainsi obtenus. Ils furent encore étendus, quand Nicolas II, élu à la fin de 1058, envoya à Milan une seconde légation, composée de Pierre Damien et d'Anselme de Lucques. Énergiquement soutenus par la *Pataria*, les légats obtinrent la soumission, au moins apparente, du clergé. Tous les ecclésiastiques, archevêque en tête, durent prêter serment d'éviter désormais la simonie et le nicolaïsme, se soumirent aux pénitences imposées et furent réconciliés par le légat. Voir le rapport de Pierre Damien adressé à Hildebrand, alors archidiacre de l'Église romaine, *P. L.*, t. CXLV, col. 89-98. On remarquera le titre de ce rapport : *Actus Mediolani de privilegio Ecclesiæ romanæ;* l'action de Pierre Damien eut bien, en effet, pour résultat de renforcer l'autorité de Rome sur « l'Église ambrosienne », qui, de tout temps, avait revendiqué une sorte d'autonomie.

Sous Alexandre II (1061-1073), il était naturel que la situation de la *Pataria* se renforçât encore. Sans doute Landulfe était mort (à une date que l'on ne saurait préciser); mais son frère, un laïque nommé Erlembald, continuait, avec plus de fougue encore, à seconder l'action d'Ariald. Il faisait vraiment figure à Milan de délégué pontifical, ayant reçu du pape la bannière même sous laquelle il rassemblait ses partisans, militairement organisés. Les attaques reprirent de plus belle contre l'archevêque Guy, en 1066. Menacé d'excommunication par le pape (cf. Jaffé, *Regesta*, n. 4591), l'archevêque tenta de se débarrasser des meneurs; des scènes violentes se déroulèrent à la Pentecôte dans les églises et dans la rue. Guy ayant menacé de jeter l'interdit sur la ville si Ariald y demeurait, le diacre fut contraint de partir; il erra pendant quelque temps dans la banlieue, avec quelques partisans; finalement, il fut massacré, le 28 ou le 29 juin, avec d'effroyables raffinements de cruauté. Erlembald vengea sa mort, réussit à rentrer dans Milan que l'archevêque quitta précipitamment. Rome, semble-t-il, dut intervenir pour modérer la violence des représailles exercées par les patarins. Cf. *P. L.*, t. CXLVII, col. 317 C. Mais, dégoûté de tant d'avanies, l'archevêque se résolut à démissionner.

Cette crise allait orienter la *Pataria* dans une nouvelle direction. Après avoir lutté contre le nicolaïsme, puis contre la simonie, elle allait maintenant s'opposer à l'investiture laïque. La démission de Guy posait, en effet, la question de la nomination de son successeur. Le roi de Germanie, qui, de temps immémorial, nommait et investissait les archevêques de Milan, n'entendait pas renoncer à son droit. Le sous-diacre Gotfried, désigné d'ailleurs par Guy, reçoit l'investiture du jeune roi Henri IV. Rome veut au contraire que le nouvel archevêque soit élu canoniquement. Erlembald, qui la représente à Milan, fait si bien que la ville se soulève contre l'élu du roi, et se refuse à le laisser prendre possession. Quand l'archevêque Guy meurt, le 23 août 1071, on ne veut pas davantage accepter Gotfried, et l'on essaie de procéder à l'élection du successeur de Guy. Malheureusement, la division est au comble dans la ville, où les procédés de la *Pataria* sont loin de rallier tous les suffrages. Le jour de l'Épiphanie, 1072, les membres de la *Pataria* élisent le clerc Atton; mais leurs adversaires surviennent, maltraitent le nouvel élu et le contraignent à renoncer, sous la foi du serment, à la dignité qui vient de lui être conférée. Là-dessus, intervention d'Alexandre II, qui excommunie Gotfried, et somme Henri IV de reconnaître Atton. Cf. Jaffé, *Regesta*, n. 4701. C'est en somme le début de la querelle des investitures, car le jeune roi, passant outre aux injonctions romaines, fait consacrer Gotfried par les évêques de Lombardie. Mais Erlembald mène la vie dure à la créature du roi; Gotfried ne peut pénétrer dans Milan et Alexandre II, au synode du carême de 1073, excommunie les conseillers du roi. Jaffé, *Regesta*, post n. 4765. L'accession de Grégoire VII au trône pontifical (22 avril 1073) n'était pas faite pour décourager Erlembald et la *Pataria*. On sait toutefois qu'au début de son règne Grégoire essaya de résoudre pacifiquement la question de Milan. Voir sa lettre à Erlembald du 9 octobre 1073. Jaffé, n. 4797. Erlembald ne paraît pas avoir secondé ces vues. Quoi qu'il en soit, sa domination à Milan devenait avec le temps insupportable. Une contre-ligue se forma; vers Pâques 1075, dans une échauffourée entre patarins et antipatarins, Erlembald fut tué. Ce fut la fin de la *Pataria*, quels qu'aient été les encouragements donnés par Grégoire VII à divers personnages qui s'efforçaient de maintenir à Milan un parti fidèle à l'Église romaine. Voir les lettres, Jaffé, n. 4989 (an. 1076); 5007 (31 octobre 1076). Des résultats positifs avaient d'ailleurs été obtenus. Si, dès le début de la querelle du sacerdoce et de l'empire, on voit Milan, la puissante cité lombarde, passer du côté du pape, c'est aux efforts de la *Pataria*, qu'il faut l'attribuer. Quelque violents qu'aient été les moyens employés par ce groupement, ils avaient été mis au service de la réforme de l'Église.

1° *Sources.* — Pierre Damien, *Opusculum*, t. v, *P. L.*, t. CXLV, col. 89-98; Bonizo de Sutri, *Liber ad amicum*, l. VI et VII, *P. L.*, t. CL, col. 824-845; Arnulf, *Gesta archiepiscoporum Mediolanensium*, du l. III, n. 10, à la fin, *P. L.*, t. CXLVII, col. 309-332, bien qu'hostile à Ariald, l'auteur, contemporain des événements, s'efforce de rester impartial; Landulfe le Vieux, *Historia Mediolanensis*, du l. III, n. 5, à la fin, *ibid.*, col. 907-951, adversaire passionné d'Ariald, il manque de la plus élémentaire impartialité; André de Vallombreuse, *Sancti Arialdi vita*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1437-1482 (reproduit *Acta sanctorum*, juin t. v, 1709, p. 281-302), disciple et admirateur enthousiaste d'Ariald; J. P. Puricelli, au XVIIe siècle, a réuni tous les textes anciens relatifs à Erlembald, et a tenté une reconstitution de sa vie dans *De SS. martyribus Arialdo Alciato et Herlembaldo Cotta, Mediolanensibus, veritati ac luci restitutis libri IV*, Milan, 1657, l. IV, p. 160-497, on trouvera les passages principaux dans *Acta sanct.*, *ibid.*, p. 303-315 (= *P. L.*, *ibid.*, col. 1485-1504); le même Puricelli donne, *op. cit.*, p. 132-157, une *Passio B. Arialdi martyris*, qu'il attribue (faussement) à Landulfe de Saint-Paul (auteur d'une *Historia Mediolanensis* de 1095 à 1137); ce texte anonyme serait, à l'estimation de Pellegrini de la fin du XIIe ou du commencement du XIIIe siècle. Pellegrini a d'ailleurs fourni quelques corrections intéressantes, *Fonti e memorie storiche de S. Arialdo*, dans *Archivio storico lombardo*, sér. III, t. XIV (1900), p. 209-236.

2° *Travaux.* — Les histoires générales d'Allemagne, d'Italie, les histoires de la querelle du sacerdoce et de l'empire; la plus récente est celle de Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e-4e édit., t. III, p. 691-697, 748-750; et, du point de vue catholique, A. Fliche, *La réforme grégorienne*, 2 vol., 1944 et 1925, voir les tables alphabétiques aux mots *Ariald*, *Erlembaud*, *Patares*, etc.

Il y a quelques monographies : H. Pach, *Die Pataria in Mailand*, Sondershausen, 1872; A. Krüger, *Die Pataria in Mailand*, deux « programmes » du gymnase de Breslau, 1873 et 1874; C. Pellegrini, *I santi Arialdo ed Erlembaldo, storia di Milano nella 2a metà del sec. XI.*, Milan, 1897; voir aussi C. Mirbt, art. *Pataria*, dans *Prot. Realencyklopädie*, t. XIV, 1904, p. 761-764; R. Aigrain, art. *Ariald (Saint)* du *Dict. d'hist. et de géographie ecclés.*, t. IV, col. 99.

3° *Patarins-cathares.* — Indications sur l'origine du mot dans Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, éd. Favre, t. VI, 1886, aux mots *Patarea*, *Pataria*, *Paterinus*; pour le reste voir ALBIGEOIS et CATHARES.

É. AMANN.

PATERNIENS, secte hérétique de l'antiquité. — Saint Augustin dans son *De hæresibus*, composé vers 428-429, signale parmi les hérésies de son époque des « paterniens » : *Paterniani inferiores partes humani corporis non a Deo sed a diabolo factas opinantur, et omnium ex illis partibus flagitiorum licentiam tribuentes impurissime vivunt. Hos etiam Venustianos quidam vocant. De hær.*, 85, *P. L.*, t. XLII, col. 46. Cette notice vient en droite ligne de Julien d'Éclane, qui, faisant le procès des idées d'Augustin sur la concupiscence sexuelle, les lui avait reprochées comme infectées de manichéisme. Ce texte de Julien, antérieur à 421, est conservé par Augustin lui-même, *Cont. Julianum pelagianum*, V, VII, 26 : *Sed Paterniani*, disait Julien, *iidemque Venustiani hæretici*, SIMILES MANICHÆIS, *dicunt a lumbis usque ad pedes diabolum fecisse corpus hominis, superiores vero partes Deum velut supra basem aliquam collocasse ; adduntque nihil ab hominis studio requiri quam ut anima quam in stomacho et capite habitare dicunt, munda servetur ; pubem vero si omnium flagitiorum sordibus obtinatur, aiunt ad suam non pertinere curam. P. L.*, t. XLIV, col. 800. Il va sans dire qu'Augustin n'a pas de peine à dissiper la confusion que Julien cherche à créer. Quant à savoir d'où Julien tenait son renseignement sur les sectaires en question, c'est une autre affaire. L'ex-évêque d'Éclane assimile ceux-ci aux manichéens; c'est très vraisemblable; c'est au fond la même idée des « deux âmes » qui se retrouve chez les uns et les autres. Le nom de *paterniens* sera venu de quelque propagandiste, celui de *vénustiens* s'explique de lui-même. Si saint Augustin avait dépouillé au comp et le *Panarion* d'Épiphane, il aurait remarqué que celui-ci prêtait aux « sévériens » une doctrine analogue. D'après eux, « de l'homme la moitié supérieure, à partir du nombril, est de Dieu, la moitié inférieure du diable ». *Hæres.*, XLV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 833. Ils tiraient, il est vrai, de cette idée une conclusion tout opposée à celle des paterniens, car c'étaient des encratites, qui regardaient « l'œuvre de chair » comme une œuvre de Satan. Épiphane les rapproche des disciples de Tatien. — La notice d'Augustin est passée dans le *Prædestinatus*, qui l'a transcrite intégralement, en y ajoutant que le pape Damase (366-384), ayant découvert à Rome de ces vénustiens, en avait avisé l'empereur Valentinien Ier († 375), et que celui-ci aurait porté contre ces sectaires impurs, *in sclere turpissimo detectos*, une loi spéciale, *ut ubicunque essent reperti, vindice gladio agerentur. Præd., hær.*, 85, *P. L.*, t. LIII, col. 616. Il ne s'est pas conservé de traces de cette loi spéciale (*lex specialis egressa est*) qui, sans doute, ne doit l'existence

qu'à quelque confusion de l'auteur anonyme. Pas davantage de l'action de Damase contre les hérétiques en question.

É. Amann.

PATIENCE. — I. Notion. II. La vertu naturelle et la vertu surnaturelle. III. Excellence. IV. Pratique. V. Défauts opposés.

I. Notion. — 1° *La patience en elle-même.* — La patience est une vertu morale, c'est-à-dire, selon la définition de saint Thomas, une disposition stable qui aide l'âme à vivre conformément à la raison, malgré les assauts des passions. Son objet propre, celui par lequel elle se distingue des autres vertus morales, est de prémunir contre la tristesse que tendent à faire naître les maux de tous genres qui nous atteignent, surtout ceux qui nous viennent du dehors. Elle aide à supporter ces maux sans se laisser troubler et contribue ainsi à assurer à l'homme la liberté d'esprit nécessaire pour faire le bien et tendre vers le mieux. D'où la définition qu'en donne saint Augustin : *Virtus qua æquo animo mala toleramus, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus. De patientia*, c. ii.

L'homme patient n'est donc pas celui qui serait insensible à la peine et à la douleur, ni celui qui se raidirait contre elles par orgueil ou par calcul, comme le stoïcien : l'insensibilité ne laisse pas place à la vertu; quant à l'orgueil ou à tout autre motif mauvais, il change le caractère de l'énergie qui résiste à la tristesse, en sorte qu'au lieu d'être une vertu, elle devient un vice. Il n'y a de vraie patience qu'en vue du bien. *Patientes proprie dicuntur qui mala malunt non committendo ferre, quam non ferendo committere.* S. Augustin, *De patientia*, c. ii, 5.

Être patient n'est pas non plus rester toujours muet et inerte en face du mal quel qu'il soit, car il peut être nécessaire — et donc raisonnable — de réagir. Il est louable, dit saint Jean Chrysostome, d'être patient quand on est injurié soi-même; il serait impie de supporter patiemment qu'on insulte Dieu. *Hom. in Matth.*, iv, 10. Saint Augustin ajoute qu'il n'est pas contraire à la patience de défendre la patrie contre les attaques de ses ennemis. *Ep. ad Marcellinum*, cxxxviii, c. ii. Cf. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cxxxvi, a. 4, ad 3um.

2° *La patience et la force.* — La place de la patience dans la série des vertus est assez facile à déterminer. Cicéron, *Rhétorique*, l. II, c. liv, Macrobe, *In somnium Scipionis*, l. I, c. viii, et après eux saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. cxxviii, art. un., voient en elle une des vertus secondaires qui gravitent autour de la vertu cardinale de force.

La patience est, en effet, très voisine de la force. Ces deux vertus aident, l'une et l'autre, à souffrir les maux qui viennent du dehors. Les petits maux qui se rencontrent à chaque instant harcèlent, agacent, ennuient, font souffrir; ils engendrent dans l'âme de la lassitude et de la tristesse. Pour ne pas se laisser envahir par elles, il faut de la patience. Les maux plus considérables mettent l'âme à plus rude épreuve; par la menace qu'ils font peser sur elle, ils engendrent facilement la crainte; par le choc qu'ils produisent en elle, ils l'abattent et la paralysent. Pour garder son sang-froid en présence de ces maux ou devant la perspective de ceux qui peuvent en résulter, la patience ne suffit plus, il faut de la force d'âme. Force et patience ont donc un acte commun, qui est la résistance aux difficultés en vue du triomphe de la raison; mais la patience apparaît comme secondaire par rapport à la force, parce qu'il est plus facile de supporter les petits maux que les grands; elle est donc comme une ébauche ou, pour employer le langage scolastique, une « partie potentielle » de cette vertu.

La patience et la force n'en sont pas moins deux vertus bien distinctes, car chacune a son objet propre et un siège différent. La force s'exerce principalement contre la crainte, elle empêche de fuir en présence du danger, si grave qu'il soit, et inspire de l'audace; tandis que la patience s'exerce principalement contre la tristesse, elle fait supporter les maux présents, empêche d'en concevoir une peine désordonnée et aide à les supporter avec résignation. La force réside donc dans l'appétit irascible, tandis que la patience a son siège dans l'appétit concupiscible.

Si l'on veut considérer de plus près les rapports de la patience et de la force, il y a lieu de noter que celle-ci déborde de beaucoup la première. Outre la résistance aux difficultés, *sustinere*, elle a un autre acte qui est l'intrépidité dans l'action, *aggredi*. La patience, elle, ne se rapporte directement qu'au support, *sustinere*. A un autre point de vue cependant, la patience déborde la force, car son domaine dans le champ de la résistance aux difficultés est beaucoup plus vaste et elle trouve par suite à s'exercer beaucoup plus souvent. Il y a plus : non seulement elle a un domaine réservé, où elle suffit, celui des petites difficultés, mais elle pénètre en outre indirectement dans celui de la force, car l'exercice de cette vertu cardinale implique d'ordinaire celui de la patience. En ce sens, la patience est « partie intégrante » de la force. Voir Force, t. vi, col. 538.

3° *La patience et la longanimité.* — La patience, telle que nous l'avons définie avec saint Thomas, ne peut s'exercer, évidemment, que là où il y a des maux à supporter, et ne peut se trouver que chez qui est capable de souffrir de ces maux. Elle n'a pas de raison d'être au ciel. Pourtant l'Ecclésiastique écrit : « Le Seigneur est patient. » v, 4. En réalité, il ne s'agit pas ici de patience proprement dite, mais de longanimité. Cette vertu concerne le bien plutôt que le mal, elle porte à l'espérance plutôt qu'elle ne combat la tristesse; voisine de la longanimité, qui tend vers de grandes choses, elle dispose à rechercher des biens éloignés dans le temps.

La longanimité se rapproche néanmoins de la patience pour une double raison. La patience, nous l'avons dit, supporte des maux en vue de biens; or, le facteur temps intervient ici de deux manières : il aggrave la difficulté de supporter les maux présents, dans la mesure même où les biens attendus apparaissent plus lointains; il est lui-même une cause de tristesse, car il est pénible pour nous de voir différé le bien que nous espérons. « L'espoir différé afflige l'âme. » Prov., xiii, 12. La longanimité dispose à vaincre la difficulté spéciale qu'il y a à être patient quand le bien que l'on a en vue est éloigné dans le temps, et à supporter la tristesse qui résulte de cet éloignement.

II. La vertu naturelle et la vertu surnaturelle de patience. — Il existe une vertu naturelle de patience, à laquelle dispose d'ailleurs un tempérament flegmatique. Les exemples n'en sont pas rares. Que ne supporte pas, chaque jour, le commun des mortels, pour garder ou pour retrouver la santé, pour se procurer des ressources matérielles, pour maintenir la paix au foyer ou l'union dans la famille? Que ne supportent pas bien des hommes, même païens, pour faire avancer la science, ou pour éviter le mal et sauvegarder la dignité morale de leur vie? L'âme humaine abhorre la tristesse et la douleur en elles-mêmes; jamais elle ne choisirait de souffrir pour souffrir; mais elle l'accepte souvent en vue d'un bien. La patience, au fond, est affaire d'amour: quand on aime un bien plus qu'un autre, on supporte avec patience la privation du second pour obtenir le premier.

Au-dessus de la patience qui s'exerce en vue de

biens naturels, est celle qui a pour but notre fin dernière et les moyens d'y arriver. Pour que l'homme préfère à tous les biens de ce monde, dont la perte peut l'attrister, le bien de la grâce, il faut qu'il aime Dieu par-dessus toutes choses; en d'autres termes, qu'il ait la charité. C'est donc de la charité que dérive la patience surnaturelle, ainsi que le dit saint Paul : *Caritas patiens est.* I Cor., XIII, 4. Comme la charité elle-même émane de Dieu, on voit que la patience ne peut être pleinement acquise sans le secours de la grâce. Elle est, selon l'expression de saint Paul, un « fruit de l'Esprit ». Gal., V, 22; cf. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. CXXXVI, a. 3.

III. Excellence de la patience. — 1° *L'importance* de la patience ressort d'abord des funestes effets de la tristesse qu'elle maîtrise. L'Ecclésiastique reconnaît que la tristesse est mortelle : « le chagrin en a tué beaucoup », XXX, 25; et ce qu'il a dit en parlant de la vie du corps, saint Paul le répète en l'appliquant à l'âme : « la tristesse de ce monde produit la mort ». II Cor., VII, 10.

Sans aller toujours jusque-là, la tristesse glace et paralyse l'âme qu'elle envahit; elle y étouffe la joie, elle brise son élan, elle entrave son épanouissement, elle y détruit en un mot une série de dispositions qui toutes favorisent la vertu. En supprimant cet obstacle, en rendant à l'homme, selon le mot de Jésus, la possession de son âme : *In patientia vestra possidebitis animas vestras*, Luc., XXI, 19, la patience permet aux vertus de naître et de se développer; c'est pourquoi saint Grégoire le Grand a pu l'appeler *radix et custos omnium virtutum. Hom. in Evang.*, XXV.

2° La patience est en outre, pour l'âme, *une des principales sources de mérites.* Au regard de la foi, rien n'arrive que par la volonté ou la permission de Dieu, et les sources de douleur ou de tristesse que rencontre l'homme au cours de sa vie sont disposées providentiellement sur son chemin. Supporter avec patience les peines et les épreuves d'ici-bas, c'est donc faire acte de soumission à la volonté de Dieu et de confiance en sa bonté comme en sa justice. Saint Pierre souligne le mérite de cette attitude : « Si, après avoir fait le bien, vous avez à souffrir et que vous le supportiez avec patience, voilà ce qui est agréable à Dieu. » I Petr., II, 20. Cf. II Petr., I, 6.

3° On ne s'étonnera donc pas de voir l'*Écriture recommander à maintes reprises cette vertu.* « Tout ce qui vient sur toi, accepte-le, dit l'Ecclésiastique; et dans les vicissitudes de ton humiliation, sois patient. » II, 4. Saint Paul invite à la patience les Romains : « soyez patiens dans l'affliction », XII, 12; les Thessaloniciens : « usez de patience envers tous », I Thess., V, 14, cf. II Thess., I, 4; les Éphésiens, IV, 2; les Colossiens, III, 12; il presse Timothée de chercher à l'acquérir, I Tim., VI, 11, et l'adjure de ne pas s'en départir dans ses prédications, II Tim., IV, 2; il charge Tite de la recommander aux vieillards, II, 2. Saint Jacques exhorte ses correspondants à attendre avec patience l'avènement du Seigneur, V, 7-8.

IV. Pratique de la patience. — 1° *Ses objets.* — Tout ce qui nous atteint dans nos biens; tout ce qui meurtrit notre corps; tout ce qui heurte notre tempérament, nos habitudes, nos goûts, nos idées; tout ce qui ne répond pas à nos désirs, à nos espoirs, à notre atteinte; tout ce qui résiste à nos entreprises; bref, tout ce qui est de nature à causer quelque souffrance ou quelque tristesse, peut donner lieu à la patience de s'exercer. Il faut à l'homme de la patience pour supporter les revers de fortune ou la maladie; pour se supporter lui-même, avec son humeur et ses faiblesses; pour supporter les défauts et les torts du prochain; pour accepter les fatigues et les peines inhérentes à tout effort vers le bien ou vers le mieux; pour se soumettre aux desseins de la Providence.

2° *Ses qualités.* — La patience doit être : 1. universelle, c'est-à-dire s'étendre à toutes les afflictions et ne pas en accepter seulement le principal, mais « les accessoires et accidents », en d'autres termes, les modalités et les conséquences ; 2. humble et muette, c'est-à-dire exclure les plaintes ou les gémissements, et jusqu'au simple désir d'exciter la compassion et d'être plaint; 3. surnaturelle, c'est-à-dire s'appuyer sur un motif de l'ordre surnaturel : foi, espérance, charité, repentir, réparation, etc. Mais la patience parfaite n'exclut pas le recours raisonnable aux moyens de tarir certaines sources de maux; par exemple, dans la maladie, négliger l'emploi des remèdes possibles ne serait pas faire acte de patience, mais tenter Dieu. saint François de Sales, *Vie dévote*, IIIᵉ part., c. III.

3° *Ses degrés.* — Il y a dans la patience, même parfaite en son genre, des degrés d'intensité, variables selon l'intensité des maux que l'on supporte; et des degrés de perfection spirituelle, qui dépendent de la manière dont on supporte ces maux. La patience peut, en effet, être pénétrée soit de résignation, soit de volonté positive, soit d'amour. De là trois degrés qui correspondent, en somme, avec trois voies de la vie spirituelle.

Au premier degré, l'âme se soumet, elle accepte sans murmure le calice qu'elle voudrait cependant voir s'éloigner d'elle. Au second, elle fait sienne la volonté divine et veut réellement l'épreuve qui la fait souffrir. Au troisième, elle s'attache avec joie à la volonté de Dieu, elle l'aime et se porte en quelque sorte au devant d'elle, soutenue par un ardent désir.

4° *Ses soutiens.* — En tout ceci l'âme est soutenue par des considérations que l'on peut regarder comme des moyens de pratiquer la patience. Au premier degré, l'idée de la Providence, la pensée du mérite, l'intention expiatrice; au second, la pensée de Jésus, le désir de se conformer à lui dans la souffrance pour lui être uni au ciel; au troisième, l'idée de la gloire de Dieu à procurer et le désir apostolique de la sanctification des âmes. Tanquerey, *Précis*, p. 683-685. En gros, on le voit, au premier stade domine l'influence de la vertu de foi, au second celle de l'espérance, au troisième celle de la charité.

V. Défauts opposés a la patience. — 1° Le manque habituel de patience est l'*impatience.* Faute de patience, l'homme s'abandonne aux réactions de sa nature en face des maux qui le touchent : il se laisse aller à la tristesse, aux plaintes, aux murmures; il s'en prend à tout et à tous; il finit par chercher où il peut des consolations de mauvais aloi. Les mouvements d'impatience se rattachent au péché capital de colère; mais ils n'ont pas en eux-mêmes sa gravité, soit parce qu'ils ne sont que des ébauches de réaction, soit parce que, très souvent, ils sont à peu près involontaires. La tendance est à surveiller cependant, d'abord parce qu'elle est l'indice d'un manque de possession de soi et qu'elle peut conduire à des péchés graves, comme le blasphème ou la révolte contre la Providence; ensuite, parce que, poussée à un certain degré, elle entraîne à des actes à ce point répétés ou violents qu'ils jettent le trouble dans les relations sociales. La patience, qui apaise les disputes ou les empêche de naître, Prov., XV, 18, est souvent un devoir de charité.

2° A l'opposé de l'impatience, on peut placer l'*insensibilité.* Voir Force, t. VI, col. 538. En un sens, il est vrai, on ne saurait être trop patient; mais il importe qu'on le soit à bon escient. Nous l'avons dit : il y a des choses qu'il faut savoir ne pas souffrir; il y a par conséquent des cas où la patience dégénérerait en faiblesse, sinon en lâcheté ou en complicité. L'insensibilité, disposition habituelle à ne pas réagir en présence du mal, quand il le faudrait, est un défaut, de même que l'impatience, disposition habituelle à réagir quand il

ne le faudrait pas. Comme les autres vertus morales, la patience se trouve « dans un juste milieu ».

S. Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, IIa-IIæ, q. CXXXVI, et le Commentaire du P. Pègues, t. XIII, p. 173-187. Les traités de théologie morale, au chapitre des vertus morales, à propos de la Force. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Patience*; Tertullien, *De patientia P. L.*, t. I; S. Cyprien *De bono patientiæ*, *P. L.*, t. IV; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, IIIe part., c. III; J. J. Olier, *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, c. IX; W. Faber, *Le progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, c. IX; V. Lehodey, *Le saint abandon*, 2e éd. Paris, s. d., IIIe part., c. III-V; A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin*, 2e édit., Paris, 1922, p. 438-440; Ch. de Smedt, *Notre vie surnaturelle*, t. II, p. 210-267; Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 1088-1092; P. Janvier, *Carême*, 1920.

E. VANSTEENBERGHE.

PATIN Joseph, dominicain de la première moitié du XVIIIe siècle; professeur à l'université d'Avignon. Il publia un traité sur le Christ, sous le titre de *Theologia evangelica*, Avignon, 1705, in-12, 386 p.; un précis de droit canonique concernant les clercs, sous le titre de *Theologia clericalis*, Avignon, 1710, in-12, 131 p.; un manuel d'érudition biblique sous le titre de *Theologia exegetica*, Avignon, 1712, in-12, 384 p. Il avait également préparé un compendium de la *Somme* de saint Thomas sous le titre de *Theologia scholastica*.

Quétif-Échard, *Scriptores ord. prædic.*, t. II, 1721, p. 806.

M.-M. GORCE.

PATOUILLET Louis (1699-1779), naquit à Dijon, le 31 mars 1699; il entra dans la Compagnie de Jésus le 28 août 1715; il s'adonna d'abord à l'enseignement, puis à la prédication. Il vint à Paris, où il aida beaucoup l'archevêque, Christophe de Beaumont, dans ses querelles avec le Parlement; il fut alors très violemment attaqué par les philosophes et, en particulier, par Voltaire. Il dut quitter Paris en 1756, et il se retira chez l'évêque d'Amiens, M. de La Motte, puis à Uzès et enfin à Avignon, où il mourut en 1779.

Le P. Patouillet fut un adversaire ardent du jansénisme qu'il attaqua en de nombreux écrits, parmi lesquels il faut signaler : *Cartouche ou le scélérat justifié par la grâce du P. Quesnel*, in-8°, La Haye, 1751. L'ouvrage avait d'abord paru sous un titre un peu différent : *Apologie de Cartouche ou le scélérat sans reproche, par la grâce du P. Quesnel*, in-8°, Cracovie, 1731; La Haye, 1732; Avignon, 1733. Cette pièce, en forme de dialogue, eut un grand succès; elle fut traduite en allemand, en italien et en latin et elle fut reproduite, en partie, dans des recueils de comédies, sous des titres divers : *Dialogue entre un docteur catholique et un janséniste de bonne foi*, ou encore *Le mousquetaire janséniste*. — *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques*, s. l., 16 tomes en 4 in-4°. Cette feuille antijanséniste, dont le P. Patouillet fut un des principaux rédacteurs, fut créée par les jésuites, pour répondre au journal janséniste, connu sous le nom de *Nouvelles ecclésiastiques* ou *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (1728-1731) et *Nouvelles ecclésiastiques pour servir à l'histoire de la constitution « Unigenitus »* (1732-1803). — *Le progrès du jansénisme par frère Lacroix*, in-12, Quiloa, 1743, et Aquilon, 1753. — *La vie de Pélage, contenant l'histoire des ouvrages de saint Jérôme et de saint Augustin contre les pélagiens*, in-12, s. l., 1751. C'est la première partie de l'ouvrage intitulé : *Histoire du pélagianisme*, 2 in-12, Avignon, 1763 et 1767 (Fréron, *Lettres sur quelques écrits du temps*, t. VI, p. 273-281). L'ouvrage fut traduit en italien par le P. A. M. Ambrogi. — L'écrit le plus connu du P. Patouillet est le *Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, 4 in-12, Anvers, 1752 et 1755. Ce travail est le développement de l'ouvrage du P. Colonia, intitulé : *Bibliothèque janséniste*, 2 in-12, dont la 4e édition parut en 1740. L'ouvrage du P. Patouillet est encore plus vif que celui du P. Colonia, qui avait été condamné par l'Index, le 20 septembre 1749; il fut, lui aussi, condamné par l'Index, le 11 novembre 1754, et il fut réédité, sous un titre plus piquant : *Dictionnaire des livres opposés à la morale de la société des soi-disant jésuites, condamnés par leurs intrigues et justifiés par le parallèle qu'on en fera avec la morale de ceux condamnés par l'arrêt du Parlement, en date du 6 août 1761*, 4 in-12, Bruxelles, 1763. Cet ouvrage a été largement utilisé par le *Dictionnaire nouveau des jansénistes* de James, inséré dans le *Dictionnaire des hérésies* de Migne, 2 in-4°, Paris, 1847-1853. Le *Dictionnaire* fut attaqué, en particulier, par l'abbé Goujet, dans *Observation sur un ouvrage intitulé : Dictionnaire des livres jansénistes ou qui favorisent le jansénisme*, in-12, en France, 1755. Il fut aussi critiqué par l'abbé Pierre Rulié, dans *Cinq lettres au R. P. jésuite, pour servir d'introduction, de commentaire et d'apologie à son Dictionnaire des livres jansénistes*, in-12, Anvers, 1755.

Dans d'autres écrits, le P. Patouillet combattait les erreurs du temps, et il retrouvait encore la question janséniste; ainsi dans le *Discours sur le concile de Florence et sur l'autorité qu'il a en France, à l'occasion d'un arrêt du parlement de Paris du 16 décembre 1737*, in-4°, s. l., 1739; cet écrit fut condamné par un arrêt du Parlement du 6 mars 1739. — Les deux *Lettres sur le livre du P. Norbert* critiquent les idées exposées par ce Père, dans l'écrit qu'il avait publié en 1743, sous le titre : *Mémoires historiques présentés à Benoît XIV sur les missions des Indes orientales*, 2 in-4°, Lucques, 1744. Le P. Norbert, capucin de Lorraine (voir l'art. PARISOT), accusait les jésuites d'idolâtrie et de paganisme (*Nouvelles ecclésiastiques* du 15 mai 1745, p. 77-80; du 28 juillet, p. 117-120, et du 28 août, p. 137-141; ce dernier article répond au *Supplément des Nouvelles ecclésiastiques* des 30 mars et 6 avril). Les *Lettres* du P. Patouillet ont été traduites en italien par le P. Lagomarsini. — Le P. Patouillet a composé des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères par quelques missionnaires : 27e Recueil* publié en 1749, avec approbation du provincial, du 29 mai 1749; *28e Recueil* (1758); *31e Recueil* (1774); *33e et 34e Recueils* (1776) (*Journal des savants*, 1750, p. 402-410; *Mémoires de Trévoux* de janvier 1750, p. 96-113 et de janvier 1759, p. 92-120). Un violent pamphlet attaqua cet écrit sous le titre : *Les jésuites assassins ou Anecdotes pour servir à la continuation des Lettres édifiantes du R. P. Patouillet et associés*, in-12, Leyde, 1762. — *Lettre sur l'art de vérifier les dates*, in-12, s. l., 1750 (*Mémoires de Trévoux* de novembre 1750, p. 2656 et de décembre, p. 2833-2835). Dom Clémencet répondit à cette *Lettre* et à l'article des *Mémoires*, dans deux *Lettres à un ami de province*, 18 novembre et 14 décembre 1750, sur le désir qu'il témoigne de voir une réponse à la lettre contre l'art de vérifier les dates et au journaliste de Trévoux, et sur une critique qui est venue en pensée au journaliste de Trévoux. Les *Mémoires* répliquèrent par une *Réponse à deux lettres anonymes, où l'on critique deux Nouvelles littéraires de ces Mémoires*, avril 1751, p. 938-955. — *Réfutation des lettres adressées à MM. les commissaires nommés par le roi, pour délibérer sur l'affaire présentée au Parlement, au sujet des refus de sacrements ou des Lettres prétendues pacifiques*, in-12, s. l., 1753. — *Entretiens d'Anselme et d'Isidore sur les affaires du temps*, in-12, en France, 1756, Douai et Paris, 1759. — *Réflexions d'un docteur en théologie de l'université de** sur la Déclaration du roi du 10 décembre 1756, et sur l'état présent de la Sorbonne, attribué à MM. de la faculté de Paris*, opuscule qui fut brûlé par arrêt du Châtelet du 9 novembre 1758. — *Lettre d'un ecclésiastique à l'éditeur des œuvres*

de M. Arnauld, docteur de la maison de Sorbonne, 15 septembre 1759, in-12, Paris, 1759; cette lettre est dirigée contre le *Prospectus* pour une édition projetée d'une collection complète des ouvrages de messire Ant. Arnauld, prospectus écrit en 1758 par Goujet et imprimé à Lausanne, en 1759, et à Utrecht, 1760. L'abbé Goujet répondit dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 13 novembre 1759, p. 185. — *Lettre d'un chevalier de Malthe à l'évêque de* **, in-12, Paris, 1764.

Patouillet prépara une seconde édition du livre de la *Fréquente communion* de son confrère le P. Pichon, d'accord avec quelques prélats, parmi lesquels il faut citer Languet, archevêque de Sens, et Rastignac, archevêque de Tours (*Recherches de science religieuse*, t. VIII, 1918, p. 256-265, et Bibliothèque nationale, ms. *français*, n. *15976*). Voltaire a accusé Patouillet d'avoir composé les mandements de quelques évêques, en particulier le mandement de M. de Montillet, archevêque d'Auch, et d'avoir été un collaborateur du P. Nonotte pour le *Dictionnaire philosophique*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 257-258; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 336-337; Quérard, *La France littéraire*, t. VI, p. 630; Desessarts, *Les siècles littéraires*, t. V, p. 108; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 57-58; Querbeuf, Notice de Patouillet, au t. VI des *Lettres édifiantes;* Girod-Novillars, *Essai historique sur quelques gens de lettres nés dans le comté de Bourgogne, avec une notice de leurs écrits*, in-8°, Besançon, 1806, p. 165-166; Cl. X. Girault, *Essais historiques et biographiques sur Dijon*, in-12, Dijon, 1814, p. 451-452; Ch. Barthélemy, *Notes sur Patouillet*, dans *Erreurs et mensonges historiques*, XIV° série, in-18, Paris, 1881, p. 61-72; Hurter, *Nomenclator*, 3° édit., t. V, col. 57-58; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. V, p. 571-572; Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VI, col. 351-357.

J. CARREYRE.

PATRIARCATS. — Ressorts juridictionnels qui se sont constitués, en Orient, au profit de certains sièges plus particulièrement importants, et dont les titulaires, ou *patriarches*, occupent le premier rang, après le souverain pontife, dans la hiérarchie ecclésiastique. I. Formation des patriarcats. II. Évolution de Justinien à 1453 (col. 2267). III. De 1453 à nos jours (col. 2280). IV. Les patriarcats secondaires (col. 2293).

I. FORMATION DES PATRIARCATS. DES ORIGINES AU RÈGNE DE JUSTINIEN. — Il ne faut pas vouloir trouver dès les débuts de l'Église les patriarcats complètement développés; sous la forme précise qu'ils revêtent au temps de Justinien, ils sont le résultat d'une évolution de plusieurs siècles et le droit patriarcal ne s'est que peu à peu dégagé du droit métropolitain et du droit exarchal; après le concile de Chalcédoine seulement, la haute administration ecclésiastique s'est partagée entre cinq hiérarques, sans préjudice d'ailleurs de la primauté papale. Nous voudrions marquer les différentes étapes de cette évolution et indiquer comment se sont formés les patriarcats tels qu'ils existent à l'époque de Justinien.

1° *La situation au moment du concile de Nicée* (325). *Interprétation du canon 6e.* — Eusèbe rapporte que Denys, évêque d'Alexandrie, est intervenu plusieurs fois dans les affaires de la Pentapole, particulièrement dans les querelles du sabellianisme. Eusèbe, *H. E.*, VII, XXVI, 1 sq., *P. G.*, t. XX, col. 706; P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1914, p. 94-97. La Pentapole était civilement distincte de l'Égypte; l'évêque d'Alexandrie, dès cette époque, exerçait donc une autorité sur plusieurs provinces civiles.

C'est ce privilège que confirme le 6e canon de Nicée : *Antiqua consuetudo servetur per Ægyptum, Libyam et Pentapolim, ita ut Alexandrinus episcopus horum omnium habeat potestatem, quia et urbis Romæ episcopo parilis mos est. Similiter autem et apud Antiochiam cæterasque provincias sua privilegia serventur in Ecclesiis.* Mansi, *Concil.*, t. II, col. 670-671; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. I, Paris, 1907, p. 552. Le concile de Nicée qui, dans les canons 4 et 5, avait précisé les droits des métropolitains dans chaque province, « réserve ici les droits d'une organisation plus ancienne » : il veut conserver les privilèges de certains sièges et tout particulièrement d'Alexandrie, ainsi qu'il ressort du texte du canon. Ces privilèges, en effet, avaient été violés par Mélèce, qui s'était permis d'ordonner des évêques, chose réservée au « pape » d'Alexandrie. Voir art. MÉLÈCE DE LYCOPOLIS; Hefele-Leclercq, *op. cit*, t. I, p. 489-503 et 1182-1186; Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, Munich, 1923, p. 401 sq. Mais en quoi consistaient ces droits? Quelle est exactement l'organisation que vise le 6e canon ?

Avant de répondre, il n'est pas sans intérêt de mentionner quelques-unes des variantes que l'on rencontre dans les traductions orientales et occidentales des canons de Nicée. On trouvera plusieurs de ces traductions dans Mansi, *Concil.*, t. II, col. 670, 713; cf. Beveridge, *Pandectæ*, t. II, Oxford, 1672-1682, p. 49-63. Une étude complète des différents textes a été faite par Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters*, t. I, Glatz, 1870, et par Turner, *Ecclesiæ orientalis monumenta juris antiquissima*, t. I, Oxford, 1904; cf. Hefele-Leclerq, *op. cit.*, t. I, p. 1139-1168. Notons d'abord, en ce qui concerne le 6e canon, une glose relative à l'étendue territoriale du pouvoir de l'évêque de Rome; elle est donnée dans la traduction de Rufin : *Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur ut* (ou *quia*) *vel ille Ægypti vel hic suburbicarum Ecclesiarum sollicitudinem gerat.* Rufin, *H. E.*, I, VI, *P. L.*, t. XXI, col. 473; cf. édit. Mommsen, dans *Eusebius Werke*, t. II *b*, p. 967. On trouve la même variante dans une version de Cécilien, évêque de Carthage, Maassen, *op. cit.*, p. 903-909, et dans la *Prisca*, mais l'auteur de la *Prisca* ajoute après *suburbicaria loca* les mots *et in omnem provinciam suam.*

Dans la version du *Codex Ingelmari* et aussi dans la *Prisca*, le 6e canon commence par ces mots : *Ecclesia romana semper habuit primatum.* C'est de ce texte que s'est servi le légat Paschasinus à la XVIe session du concile de Chalcédoine pour réfréner les ambitions de l'évêque de Constantinople. Mansi, *op. cit.*, t. VII, col. 443; Turner, *op. cit.*, p. 121-260.

La paraphrase arabe de Joseph et le texte des canons arabes, édit. Turrianus, Mansi, t. II, col. 712-713, et col. 955, offrent des différences avec le texte que nous avons cité en premier lieu, mais, comme ils sont de rédaction postérieure, nous ne pouvons en faire état. Parmi les versions orientales, il faut signaler un texte copte incomplet, Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 528, qui permettrait de donner du can. 6e la traduction suivante : « Que les anciennes lois soient observées, notamment celles qui concernent l'Égypte, la Libye et la Pentapole, de manière que l'évêque d'Alexandrie ait puissance sur toutes ces provinces, puisque c'est une loi établie par les évêques de Rome que les prééminences soient observées dans l'Église. » Hefele-Leclercq, t. I, p. 553-554, note, et aussi p. 1184.

Nous avons cru devoir donner ces variantes, parce qu'il est utile d'en tenir compte dans l'interprétation du canon et qu'elles aident à comprendre les controverses que cette interprétation a suscitées. Ces controverses ont, aux XVIIe et XVIIIe siècles, porté notamment sur le texte de Rufin et sur le sens précis qu'il fallait attacher aux mots *suburbicaria loca:* elles ont mis aux prises les protestants Gothfried et Saumaise d'une part, et le jésuite Sirmond de l'autre, et de nombreux

auteurs s'en sont mêlés. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. II, c. II. On trouvera dans Hefele-Leelereq, t. I, p. 552, note 4, la liste des prineipaux auteurs qui ont participé à eette controverse. Pour donner une idée des problèmes qu'on agitait à eette époque autour du 6e eanon de Nicée, nous ne pouvons mieux faire que de citer ces paroles de Beveridge : *Quamvis autem totus canonis hujus contextus verbis disertis satis ac conspicuis concipiatur, mirum tamen quantis artificiis in diversas partes distrahitur. Hi enim episcopi romani primatum hoc canone adstrui, alii eumdem in eo destrui contendunt; hi patriarchalem hic auctoritatem institui affirmant, alii negant; hi denique episcopum romanum universæ Ecclesiæ hic præfectum, illi auctoritatem ejus intra suburbicaria loca coarctant, alii nihil omnino hic de eo constitutum esse scribunt. Nimirum hic canon inter ferventissimos disputationis æstus tractari solet.* Beveridge, *Pandectæ*, t. II, p. 49; Phillips, *Kirchenrecht*, Ratisbonne, t. II, p. 36, 37. Mais, de nos jours, plusieurs de ces eontroverses n'ont plus qu'un intérêt historique, et l'on est revenu généralement à une appréeiation plus modérée du 6e eanon.

1. *Alexandrie.* — Le eanon a en vue tout d'abord de sauvegarder les privilèges de l'évêque d'Alexandrie; cet évêque, dit-il, a autorité sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole; à ces provinees il faut ajouter la Thébaïde qui, au temps de Nicée, dépendait certainement d'Alexandrie. Hefele-Leelereq, t. I, p. 555.

Cet état de ehoses remonte à une époque antérieure au eoncile de Nicée. Denys d'Alexandrie exerçait déjà une primauté sur la Pentapole, province civile distincte de l'Égypte et qui semblait avoir dans l'évêque de Ptolémaïs une sorte de métropolitain. Harnaek, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. II, Leipzig, 1902, p. 150; Luebeek, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des VI. Jahrh.*, Munster, 1901, p. 121, 123. Sur l'Égypte, l'autorité d'Alexandrie était encore plus directe. Dioelétien modifia la division des provinces. L'on comptera, d'après le *Laterculus Veronensis*, 5 provinces. Ces provinces, jusque dans le courant du IVe sieèle, étaient rattachées au dioeèse d'Orient. Au IVe sieèle, elles en furent séparées et constituèrent un dioeèse civil distinct, le diocèse d'Égypte, avec bientôt 6 provinees. *Notitiæ dignitatum*, édition Böcking, Bonn, 1839-1853, pars orientalis, p. 6 et p. 136-138; Mommsen, *Mémoires sur les provinces romaines*, traduction Picot, Paris, 1867, p. 14.

Mais, eomme le note P. Batiffol, «peu importe que l'Égypte ait été subdivisée par Dioelétien en plusieurs provinces, peu importe que la *Libya superior* et la *Libya inferior* forment deux provinees, l'évêque d'Alexandrie garde son autorité traditionnelle sur toutes ces provinces ». Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 129. Y avait-il des métropolitains dans chacune de ces provinces? La ehose est diseutée; mais il ne semble pas que l'organisation métropolitaine décrite par les can. 4 et 5 de Nieée s'appliquât à l'Égypte. Batiffol, *ibid.*, p. 124; Sohm, t. I, p. 403, eontre Luebeck, p. 59, et Hefele, t. I, p. 558. L'évêque d'Alexandrie apparaît comme l'unique métropolitain de toutes ees provinees; il en ordonne les évêques et il eonvoque le coneile. Luebeek, p. 124. Il diffère des métropolitains ordinaires en ce que ces derniers ont leur juridietion restreinte à une seule provinee civile.

2. *Rome.* — Pour confirmer l'autorité d'Alexandrie, le eoncile la met en parallèle avec celle du pape.

Certains en ont eonelu que, assimilant les deux pouvoirs, le eanon niait la primauté papale, mais, de eette primauté, le eanon ne parle pas; il établit sans doute une assimilation entre Rome et Alexandrie, mais elle porte sur eette juridietion partieulière que chacun d'eux possède sur plusieurs provinees eiviles. Phillips, *Kirchenrecht*, p. 36; Hefele-Leelereq, t. I, p. 562. Le canon n'est un argument ni pour, ni contre la primauté papale. Il est vrai que certaines versions du eanon eommeneent par ees mots : *Ecclesia romana semper habuit primatum;* il est vrai eneore que Paschasinus a invoqué cette variante au eoneile de Chaleédoine, mais il n'est pas prouvé que le texte original eontenait ces mots, ni que le eoneile de Chalcédoine ait approuvé l'interprétation de Paschasinus. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853, p. 90-95; Hefele-Leelereq, t. I, p. 566-568.

Le 6e eanon, avons-nous dit, assimile Rome et Alexandrie, en ee qu'il reeonnaît aux deux évêques une autorité sur plusieurs provinees eiviles. Sur quelles provinees s'étendait la juridiction du pape mentionnée dans ee 6e eanon et de quel pouvoir s'agit-il ? La partie oeeidentale de l'empire romain, telle que la déerivent les *Notitiæ dignitatum*, était divisée en deux préfectures : celle d'Italie et eelle des Gaules. La préfeeture des Gaules eomprenait trois dioeèses : Espagne (7 provinees), Gaule (17), Bretagne (5). Édit. Böeking, p. 13-14. Celle d'Italie en eomptait également trois : Afrique (7 provinces), l'Illyrieum qu'il ne faut pas confondre avec l'Illyricum oriental (7) et l'Italie (17). Dans le dioeèse d'Italie, les 7 provinees du Nord dépendaient du *Vicarius Italiæ*, *Notitiæ*, p. 65; les autres du *Vicarius urbis Romæ*, p. 63. De l'administration du *Vicarius Urbis*, il fallait distinguer celle du *Præfectus Urbis* qui s'étendait à la ville de Rome et à un rayon suburbicaire restreint; cf. à ce sujet, *Notitiæ*, p. 168-180; Hefele-Leelercq, t. I, p. 563. Notons également qu'avant Dioelétien il n'y avait point de provinces en Italie; c'était la parfaite unité politique. Les *Notitiæ* déerivent ee qui existait vers 400. Nous pouvons maintenant suivre les discussions sur les limites et la nature de la juridietion de l'évêque de Rome définie par le 6e canon.

a) Gothfried et Saumaise restreignaient cette autorité au territoire du *præfectus Urbis*. Mais cette opinion est inadmissible; la juridiction d'Alexandrie s'étendait sur plusieurs provinces, le concile l'assimile à celle de Rome, donc cette dernière embrassait, elle aussi, plus qu'une province civile. Maassen, *op. cit.*, p. 100-110; Hefele-Leclercq, t. I, p. 563, et les références.

b) Hefele croit trouver dans le 6e canon l'affirmation d'un pouvoir patriareal de l'évêque de Rome sur tout l'Oecident, t. I, p. 564-566. De même Phillips, *Kirchenrecht*, p. 40; Benoît XIV, *loc. cit.;* Pierre de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, 1763, l. I, c. III, IV; Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, part. I, l. I, c. VIII. Ces auteurs ont le tort de vouloir transposer à l'époque de Nicée ce qui existera plus tard, et leurs arguments valent pour une date postérieure à 325. Ainsi Hefele reeourt au témoignage des eanonistes grecs du Moyen Age, t. I, p. 564. Il est vrai que Balsamon et Zonaras disent en interprétant le 6e eanon: *Quoniam... et romanus episcopus præsit occidentalibus Ecclesiis*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 243, 254; mais ils ne font que répéter ce qui se trouve dans la législation justinienne, où, à côté des autres patriarehes d'Orient, il n'est fait mention pour l'Oecident que du patriarehe de Rome. Novelle 109, *præfatio*. Mais Justinien dans ses eonstitutions ne témoigne que pour son temps et il ne nous renseigne nullement sur ce qui existait au temps de Nicée. Et l'on rencontre quelquefois ehez les auteurs qui soutiennent l'opinion que nous exposons, certaines contradictions assez apparentes; Thomassin, par exemple, affirme que le pouvoir patriareal du pape, dès avant Nicée, *totum complectebatur Occidentem*, *loc. cit.*, n. 14, et que, si les évêques d'Afrique n'étaient pas ordonnés par le pape, c'était uniquement en raison de la distance. Et, quelques pages plus loin, il prétend

que Carthage était un des grands sièges visés par le canon 6e, en tout semblable à Alexandrie et Antioche. Thomassin suppose l'organisation patriarcale déjà déterminée en 325. Or, cela n'était point. Sohm, *op. cit.*, t. I, p. 399. « Nous sommes hors d'état de prouver que l'évêque de Rome exerçait sur l'Occident tout entier une suprématie identique à celle d'Alexandrie sur l'Égypte. » Hefele-Leclercq, t. I, p. 1199.

c) Il est une autre opinion qui date de Sirmond et limite le pouvoir du pape aux dix provinces du *Vicarius Urbis;* Leclercq semble la faire sienne, *Hist. des conc.*, t. I, p. 1197, où il cite les auteurs qui la défendent: et il s'appuie sur le texte de Rufin qui identifie le territoire de juridiction de Rome avec les régions suburbicaires.

d) Mais à cette opinion, Luebeck fait une objection : le texte de Rufin expose la situation telle qu'elle existait vers l'an 400, « à une époque où les évêques de Milan, de Ravenne et d'Aquilée avaient constitué leurs ressorts métropolitains au détriment de Rome, elle n'est pas vraie au temps du concile de Nicée, où l'Italie est un tout et ce tout soumis à l'évêque de Rome ». Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 133; Luebeck, p. 131-133; Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 620. Avant Dioclétien, pas de provinces en Italie; c'est l'unité politique complète. Le pape exerçait alors une juridiction métropolitaine sur toute l'Italie, il en ordonnait les évêques, convoquait les conciles. Quand Dioclétien eut divisé l'Italie en provinces, l'évêque de Rome continua d'exercer sa juridiction sur toutes ces provinces, l'unité ecclésiastique persévéra jusqu'au jour où apparurent les premiers métropolitains. Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 395-399; Harnack, *Mission*, t. II, p. 215; Lanzoni, *Le origini delle diocesi antiche d'Italia*, 1923, p. 556; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e éd., 1908, p. 30. Le pape apparaît en 325 comme le métropolitain de toute l'Italie; son autorité, comme celle de l'évêque d'Alexandrie, est une autorité métropolitaine non point restreinte à une seule province, mais au contraire embrassant plusieurs provinces civiles.

Mais quelle était, par ailleurs, la nature exacte des relations de l'évêque de Rome avec les autres Églises occidentales ? Exerçait-il simplement à leur égard la primauté, ou bien y avait-il déjà une certaine centralisation de ces Églises autour du siège de saint Pierre? Le pape n'ordonnait point les évêques de Gaule, d'Espagne et d'Afrique; il ne convoquait point les conciles de ces Églises. Bien plus, les provinces de l'Afrique romaine semblaient se concentrer autour de Carthage. Sur cette autorité de Carthage, quasi identique à celle d'Alexandrie sur les provinces d'Égypte, on pourra consulter Hefele-Leclercq, t. I, p. 1199-1203; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 16 et 30; Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1922, p. 416. On trouvera également dans Hefele-Leclercq la bibliographie et des indications sur la nature des pouvoirs primatiaux de Carthage. En Gaule, en Espagne, il n'y avait point pareille centralisation particulariste et même ces pays étaient encore dépourvus de métropolitains. Luebeck, *op. cit.*, p. 71-73. Mais le pape n'y intervenait cependant pas comme il le faisait en Italie. Batiffol, tout en distinguant les relations du pape avec le reste de l'Occident de celles qu'il avait avec l'Italie, voit cependant dans les premières plus que l'exercice de la primauté: «Au delà des frontières de l'Italie, l'autorité de l'évêque de Rome s'exerce encore; elle s'exerce en Gaule (témoin l'affaire de Marcianus d'Arles), elle s'exerce en Espagne (témoin l'affaire de deux évêques de Mérida et d'Astorga), elle s'exerce en Afrique (témoin toute l'histoire de saint Cyprien). Dans l'affaire de Marcianus d'Arles, le droit d'excommunier l'évêque d'Arles est attribué à l'évêque de Rome par les évêques de Gaule et aussi bien par l'évêque de Carthage. Rome n'intervient pas dans les ordinations épiscopales de Gaule, d'Espagne, d'Afrique. Dans l'affaire de Mérida et d'Astorga, l'évêque, déposé par une sentence synodale espagnole, fait reviser la sentence par Rome. Comme les évêques de Gaule, d'Espagne, d'Afrique n'appartiennent pas au synode de Rome et comme ils tiennent leurs synodes respectifs entre eux, c'est donc qu'à Rome ils trouvent une autorité plus haute que celle de leurs synodes. Enfin, au-dessus de cette autorité exercée par Rome, sur la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, il y a l'exercice de la primauté. » *La paix constantinienne*, p. 134. On trouvera dans Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, p. 387-396, une relation des faits que signale Batiffol. D'après Sohm, le pape n'aurait pas encore eu dans les deux premiers siècles une vraie juridiction sur d'autres évêques, p. 386-389; au IIIe siècle seulement, il l'aurait obtenue sur les communautés d'Italie; quant aux autres Églises occidentales, il n'avait sur elles aucun vrai primat d'autorité, *nur geistliche Gewalt; keine rechtliche Gewalt*, p. 395. Ceci est faux; les faits que rapporte Sohm indiquent une vraie juridiction de Rome sur les autres Églises, mais cette juridiction doit-elle se ramener simplement à l'exercice de la primauté, ou implique-t-elle davantage? Nous ne saurions le dire. En tout cas, la centralisation ne semble pas encore très accentuée à cette époque. Le pape ne se mêle pas ordinairement des ordinations d'évêques, des conciles particuliers, etc. Donc il n'a point pour l'Occident pouvoir pareil à celui d'Alexandrie sur l'Égypte, bien qu'il y intervienne plus souvent et plus directement qu'en Orient.

3. *Antioche.* — Le canon, après avoir parlé de l'autorité d'Alexandrie et de Rome ajoute que « les privilèges doivent être également conservés aux Églises, à Antioche et dans les autres éparchies ».

Beaucoup d'auteurs ont vu dans le 6e canon l'affirmation d'un pouvoir d'Antioche sur le diocèse d'Orient, identique à celui d'Alexandrie sur l'Égypte.

L'empire d'Orient était divisé en quatre diocèses au moment de Nicée : Asie, Thrace, Pont et le diocèse d'Orient qui alors comprenait aussi l'Égypte. Or, le can. 6 aurait reconnu à l'évêque d'Antioche juridiction sur le diocèse d'Orient, l'Égypte exceptée. Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. VIII; Hefele-Leclercq, t. I, p. 559; Luebeck, p. 135-136. On s'appuie sur la lettre d'Innocent Ier, qui reconnaîtrait à l'évêque d'Antioche le droit de consacrer les métropolitains. *Epist.*, XXIV, *ad Alexandr. Antioch.*, *P. L.*, t. XX, col. 547. Il faut noter que le diocèse comportait des provinces ecclésiastiques nettement établies; l'évêque d'Antioche aurait donc eu une juridiction supra-métropolitaine. Mais Batiffol soutient que le canon n'a confirmé à Antioche que « le pouvoir de métropolitain sur la province de Syrie et nullement un droit métropolitain sur les autres provinces », *La paix constantinienne*, p. 131; cf. aussi Luebeck, p. 136; Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, p. 16, 23; Sohm, t. I, p. 405.

« Certes, on peut dire que les provinces de ce diocèse d'Orient gravitaient autour d'Antioche, capitale du diocèse d'Orient, résidence du *comes Orientis.* Mais l'évêque d'Antioche n'avait pas le privilège d'ordonner les évêques de ces sept provinces, pas même d'ordonner leurs métropolitains. Il possédait sur eux tous une primauté, qui était plus qu'une primauté d'honneur, mais que l'historien ne peut mieux définir. » Donc, l'on peut admettre qu'il existait déjà une centralisation très réelle autour d'Antioche, mais le concile n'en parle pas; il ne fait mention que du droit métropolitain sur une province, et de même les mots *in aliis provinciis* doivent s'entendre des droits communs à chaque métropolitain et non de droits spéciaux que l'on aurait accordés à l'évêque de Césarée sur le Pont,

à l'évêque d'Éphèse sur le diocèse d'Asie, et à l'évêque d'Héraclée sur la Thrace, comme le prétendent Hefele, t. I, p. 560-561, Luebeck, p. 146, et beaucoup d'auteurs anciens. Cf. à ce sujet, Sohm, t. I, p. 421.

On le voit, les divergences ne manquent pas dans l'interprétation du 6e canon; il n'en reste pas moins certain qu'à l'époque de Nicée, trois sièges sont en évidence. Rome est métropole de l'Italie, Alexandrie des provinces d'Égypte; Antioche exerce une certaine autorité sur les provinces du diocèse d'Orient, provinces qui possèdent chacune leur métropolitain; tandis que les provinces d'Égypte et d'Italie en sont encore dépourvues.

D'où vient le relief spécial qu'ont pris ces sièges? Les anciens auteurs font remonter cette autorité à la fondation de ces Églises par saint Pierre ou ses disciples immédiats. Marc passait pour le fondateur de l'Église d'Alexandrie. Thomassin, part. I, l. I, c. VIII; Phillips, p. 41 sq. Cette raison a sa valeur; mais elle n'est pas la seule; ces villes ont été des centres de propagation chrétienne d'où ont rayonné la foi et l'organisation ecclésiastique; leur situation civile elle-même a dû contribuer à leur dignité.

2° *L'organisation ecclésiastique d'après le concile de Constantinople* (381). — Durant les luttes ariennes, des évêques empiétèrent parfois sur la juridiction de leurs collègues, Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 129, 130; l'on vit un évêque d'Antioche, Euzoius, intervenir dans les affaires d'Alexandrie, et un évêque arien de Constantinopole, Eudoxe, déposer saint Cyrille de Jérusalem et d'autres évêques. Sozomène, *H. E.*, VI, 7, *P. G.*, t. LXVII, col. 125. Pour remédier à de pareils abus, le concile de 381 décréta ce qui suit : « Les évêques appartenant à un autre diocèse ne doivent pas s'occuper des Églises étrangères et doivent respecter les limites des Églises, mais l'évêque d'Alexandrie doit s'occuper seulement des affaires de l'Égypte, les évêques orientaux seulement des affaires de l'Orient, car les prérogatives reconnues à l'Église d'Antioche, dans les canons de Nicée, seront maintenues; les évêques du diocèse d'Asie ne doivent veiller qu'à ce qui concerne l'Asie, ceux du Pont qu'à ce qui concerne l'Église du Pont et ceux du diocèse de Thrace qu'à ce qui concerne la Thrace. » Hefele-Leclercq, t. II, p. 22.

1. — Le canon sanctionne un groupement de l'Église d'Orient en cinq diocèses : Alexandrie, Antioche, Asie, Pont, Thrace. Le mot « diocèse » est pris ici sans son acception civile; nous avons vu que l'empire d'Orient (nous ne parlons point de l'Illyricum oriental) avait été divisé en quatre diocèses : Asie, Pont, Orient, Thrace; vers le milieu du IVe siècle, l'Égypte avait été séparée de l'Orient pour en constituer un cinquième. Le concile se réfère à cette organisation civile et déclare que les évêques de chaque diocèse ne devront pas s'occuper des affaires des autres, ni faire dans ceux-ci des ordinations, sans en avoir reçu l'autorisation. Le canon indique donc un groupement des évêques par diocèse civil; mais quel est le sens exact de ce groupement?

Ceux qui prétendent que pareil groupement avait déjà été sanctionné par Nicée, et que dès 325 il y avait cinq diocèses ecclésiastiques administrés par l'évêque de la capitale du diocèse, Luebeck, p. 146; Hefele-Leclercq, t. I, p. 561; Thomassin, part. I, l. I, c. VIII, ceux-là verront, dans le 2e canon du concile de Constantinople, la simple confirmation de l'état de choses déjà sanctionné par le 6e canon de Nicée, état de choses troublé durant les luttes ariennes. Et ces mêmes auteurs s'efforceront de prouver non seulement que Rome, Alexandrie et Antioche avaient une juridiction spéciale — ce que tout le monde admet — mais que même les capitales de la Thrace (Héraclée), du Pont (Césarée), et de l'Asie (Éphèse) jouissaient, dès avant 381, d'une juridiction supérieure sur tout le diocèse. Luebeck, p. 190, essaie de le démontrer pour Césarée; Tillemont, *Mémoires*, t. IX, 127, sans absolument la faire sienne, semble incliné vers l'opinion qui donne à saint Basile, évêque de Césarée, une autorité sur tout le Pont.

D'autres n'admettent pas ces conclusions, ou du moins émettent des doutes. Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 129 sq.; Sohm, t. I, p. 420-425. Ils concèdent cependant que, dès avant 381, les diocèses d'Asie et du Pont « formaient en fait deux régions naturellement distinctes ». Mais ce que n'admettent pas ces auteurs, c'est que le concile de Constantinople ait formé cinq groupes hiérarchiques, avec un évêque à la tête; pour Alexandrie et l'Égypte, il n'y a pas de difficulté, les termes mêmes du canon indiquent que l'évêque d'Alexandrie est le maître; pour le diocèse d'Orient on peut encore admettre que le concile reconnaît l'autorité d'Antioche, bien que le texte du canon mette une différence, « l'évêque d'Alexandrie a compétence pour les choses de l'Égypte seule, *les évêques* d'Orient pour l'Orient, les droits d'Antioche étant saufs ». Quant aux autres diocèses, il n'est nullement fait mention d'une autorité spéciale accordée à l'évêque de la capitale de ces diocèses, mais il est seulement dit que les évêques de chacun des diocèses ne s'occuperont que des affaires du diocèse; cf. Sohm, t. I, p. 425. Turner fait la même remarque : « L'organisation est toujours si rudimentaire que les diocèses sont mentionnés sans les évêques de leurs capitales. Les évêques d'Alexandrie et d'Antioche sont mentionnés; mais les exarques d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée sont toujours absents. » *Studies in early Church history*, Oxford, 1912, p. 43. Donc, au point de vue de la haute hiérarchie, le canon 2e ne marque pas grand progrès sur le canon 6e de Nicée; il n'y a toujours que deux évêques en Orient dont la juridiction supérieure soit indiquée : Alexandrie et Antioche; néanmoins, de par le groupement même des provinces en diocèse, l'on tendait à ce que l'évêque de la capitale de chaque diocèse prît une autorité spéciale sur tout le diocèse. Était-ce déjà chose accomplie à Constantinople ? nous n'oserions l'affirmer; en tout cas, au concile de Chalcédoine, l'organisation apparaîtra réalisée; on peut donc admettre que l'autorité des chefs de chaque diocèse s'est constituée entre 381 et 451 et en conséquence de l'application du 2e canon du concile de Constantinople.

2. — Pour Rome, il y eut des changements après Nicée, vers les années qui suivirent le concile de Sardique : Milan s'était constituée en métropole et avait attiré les provinces du nord de l'Italie, de sorte que sous la juridiction métropolitaine du pape ne restaient que les dix provinces suburbicaires et c'est cette situation que décrit Rufin quand il dit *vel hic suburbicarum Ecclesiarum sollicitudinem gerat. P. L.*, t. XXI, col. 473; Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 151-153. Quel est l'auteur de ce changement ? Rome y a-t-elle consenti de plein gré? On ne sait. Batiffol, *loc. cit.* ; Sohm, t. I, p. 408. L'action du pape sur les provinces suburbicaires est ainsi définie par P. Batiffol. « Les provinces suburbicaires n'ont aucune autonomie provinciale ; elles n'ont ni conciles ni métropolitains; l'évêque de Rome leur sert de concile et de métropolitain. Chaque Église, le siège vacant, élit son évêque, mais l'élection doit être approuvée à Rome et l'élu ordonné à Rome... (Le pape) est le juge des évêques, ses suffragants; il les dépose au besoin. » *Le Siège apostolique*, p. 170; cf. aussi p. 151-170.

Mais il faut de nouveau nous demander quelle autorité le pape exerçait sur le reste de l'Occident. Nous ne parlons point de la primauté, elle est hors de cause. Nous voudrions seulement chercher quand et comment l'administration de l'Église occidentale s'est centra-

lisée entre les mains du pontife romain; à quelle époque celui-ci est-il vraiment devenu, au sens technique, le patriarche d'Occident ? Nous traiterons ici la question en son entier pour ne plus avoir à y revenir.

a) Avant saint Léon le Grand. — Batiffol dit de l'Italie du Nord : « L'Italie non suburbicaire, tout en prenant part aux conciles généraux..., garde son régime conciliaire propre, règle ses affaires ecclésiastiques elle-même. » *Le Siège apost.*, p. 177. Ce n'est pas encore précisément la centralisation. Même remarque pour l'Espagne, p. 195. En Gaule, l'action de Rome s'est fait sentir d'une manière plus effective par l'institution du vicariat apostolique d'Arles. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 38-39; Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 210-216, où l'on trouvera la bibliographie du sujet. Mais l'institution fut éphémère. L'Église d'Afrique se centralise de plus en plus autour de Carthage. Batiffol, *op. cit.*, p. 244. C'est encore dans l'Illyricum que l'action de Rome se fait davantage sentir, grâce à l'institution du vicariat de Thessalonique. Batiffol, *op. cit.*, p. 246, 265.

b) Le pontificat de Léon le Grand marque un progrès réel vers la centralisation. On en trouvera les preuves dans Batiffol, *op. cit.*, p. 442-492. L. Duchesne résume ainsi ce pontificat : « Si l'empire d'Occident avait pu se maintenir, on aurait vu se produire de bonne heure, en Occident, une centralisation analogue à celle vers laquelle l'Orient avait déjà fait de si grands pas. Saint Léon avait mis cette concentration religieuse sous la protection des lois, en se faisant reconnaître par Valentinien III le droit de contraindre les évêques de toutes les provinces à comparaître devant son tribunal. » *Origines du culte chrétien*, p. 39.

c) La centralisation subira *une période d'arrêt* avec les invasions barbares, qui aboutiront à la constitution des Églises nationales, franque et wisigothique. Duchesne, *Origines du culte*, p. 39-40, et surtout *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, c. XIII-XVI.

d) Le mouvement reprendra un peu plus tard. A quelle occasion ? « Le mouvement centralisateur a son origine, mais son origine indirecte, dans la conversion de l'Angleterre sous les auspices de l'Église romaine. » Duchesne, *Origines du culte*, p. 44. Ce furent des missionnaires partis de Rome, qui convertirent l'Angleterre; sur ces missions, cf. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, c. XV. L'influence romaine se fit ainsi directement sentir. « De là, sortirent les apôtres de l'Allemagne et les conseillers ecclésiastiques des premiers princes carolingiens; de là, par des intermédiaires plus ou moins nombreux, vint la réforme de l'Église franque et plus tard de l'Église romaine elle-même; de là surtout procéda le mouvement centralisateur qui, débarrassant le monde ecclésiastique latin de toutes les complications de primaties et d'Églises nationales, en réunit toutes les forces dans la main du successeur de Pierre. » Duchesne, *loc. cit.* Sur cette centralisation, sur ses résultats au point de vue juridique, cf. Krueger, *Das Papsttum*, 1907, p. 24-29; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., t. II, p. 32; Batiffol, *Le Siège apost.*, p. 610-614.

Bientôt nous verrons que, les patriarcats orientaux ayant été définitivement établis sous Justinien, et « Rome étant rentrée dans le giron de l'empire, on considéra à Constantinople que c'était un cinquième patriarche qui s'ajoutait aux quatre autres ». Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 262. Ce que nous venons de dire de la centralisation progressive des Églises d'Occident montre que l'on ne trouvait pas encore au VIe siècle, dans le monde latin, une centralisation telle que le pape pût déjà mériter le nom de patriarche. Aussi bien à Rome on ne se souciait point de ce titre et il suffisait de la primauté. Cf. Batiffol, *Le siège de Rome et l'Orient*, dans *Revue apologétique*, mars 1928, p. 295.

3° *Le concile de Chalcédoine.* — Le concile de Constantinople avait divisé l'Orient en cinq grandes circonscriptions ecclésiastiques, correspondant aux cinq diocèses civils; le concile de Chalcédoine modifiera ce groupement; il réunira trois de ces diocèses sous la juridiction de Constantinople et il détachera du diocèse d'Orient quelques provinces pour en faire le fief de l'évêque de Jérusalem.

Au fait, les bases de cette réorganisation avaient déjà été posées depuis longtemps. Jérusalem avait reçu du 7e canon de Nicée, une *consequentiam honoris;* on pense bien qu'elle s'efforça de transformer cela en quelque chose de plus positif. On pourra lire à l'art. JÉRUSALEM et dans l'art. de S. Vailhé, *Échos d'Orient*, t. XIII, p. 324-336, les efforts faits par la Ville sainte pour se soustraire à la juridiction de la métropole de Césarée et ensuite pour enlever plusieurs provinces à Antioche et se les rattacher.

Le siège de Constantinople, d'autre part, avait reçu au concile de 381 le second rang d'honneur, can. 3; et ce privilège, petit à petit, il le transforma en une vraie juridiction s'exerçant sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont; le 28e canon de Chalcédoine sanctionna cet état de choses; mais, avant de citer ce canon, il nous faut signaler que le concile de Chalcédoine nous montre à la tête de chacun des diocèses de l'Orient un exarque. Le 9e et le 17e canons nous indiquent que cet exarque jugeait les procès des métropolitains. Les canons 9 et 17 permettent aussi de s'adresser dans ces cas à Constantinople; remarquons la nature exacte de cette disposition : il ne s'agit que d'une juridiction concurrente, non de la possibilité d'en appeler de la sentence de l'exarque à celle de Constantinople; en outre, cette juridiction concurrente ne vaut pas quand il s'agit de métropolitains soumis à Alexandrie ou Antioche, mais seulement pour les exarques de Thrace, d'Asie et du Pont. Sohm, t. I, p. 430; Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 555; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 462. Quelle conclusion devons-nous tirer de ces canons pour l'organisation ecclésiastique? C'est qu'il y avait à la tête des diocèses des exarques; et que Constantinople jouissait, en matière judiciaire, d'un pouvoir concurrent avec trois de ces exarques : ceux du Pont, de l'Asie, de la Thrace. Turner, *op. cit.*, p. 43-44.

Et maintenant voici le 28e canon qui va soumettre ces exarques à Constantinople, en leur enlevant le droit qu'ils possédaient d'ordonner les métropolitains de leurs provinces. On peut distinguer trois objets traités dans ce canon : 1) il renouvelle la décision de 381, relative au rang honorifique de Constantinople; 2) il accorde à Constantinople le droit d'ordonner les métropolitains dans les diocèses précités; c'était mettre les exarques sous la dépendance de l'évêque de Constantinople; 3) enfin le canon concède à Constantinople le droit d'ordonner les simples évêques en pays barbares. Donc le résultat est celui-ci : le canon reconnaît trois exarques avec le pouvoir de juger les métropolitains, mais non de les ordonner et, à l'évêque de Constantinople, il donne le pouvoir de les juger concurremment avec les exarques, et le pouvoir exclusif de les ordonner. Mansi, t. VII, col. 369.

Les canons de Chalcédoine ne traitent pas du cas de Jérusalem. L'affaire s'est arrangée à l'amiable entre Domnus d'Antioche et Juvénal de Jérusalem, le premier a bien voulu céder trois de ses provinces; le deuxième a accepté de s'en contenter; et le concile n'a fait que ratifier, dans sa VIe session, cet arrangement. Mansi, t. VII, col. 177-184. Nous pouvons maintenant nous rendre compte de l'état de la haute hiérarchie orientale à cette époque. Le diocèse d'Égypte est sous le gouvernement d'Alexandrie; celui d'Orient, amputé de trois provinces, est gouverné par Antioche. Les trois

Palestines, détachées de l'Orient, sont soumises à Jérusalem; les trois diocèses d'Asie, de Thrace et du Pont ont chacun leur exarque, mais se trouvent sous une certaine dépendance de Constantinople.

Le mot d'exarque est employé pour désigner les évêques d'Alexandrie, Antioche, Césarée, Éphèse, Héraclée: le concile, par exemple, appelle ainsi l'évêque d'Antioche. Mais, à côté de l'exarchat, apparaît déjà le concept de patriarche : en effet trois de ces exarques ne sont pas indépendants, mais soumis à un prélat supérieur; par ailleurs Constantinople et Jérusalem, sans être exarchats, jouissent d'une complète autonomie. D'où la distinction : on appellera bientôt patriarches ceux des prélats qui n'ont au-dessus d'eux que l'autorité du Siège apostolique, à savoir deux des exarques, Alexandrie et Antioche et deux autres évêques qui ne sont pas strictement chefs d'un diocèse : Constantinople et Jérusalem. A ces sièges, qui sont au-dessus des métropolitains, mais qui, cependant, ont au-dessus d'eux une autorité autre que celle du pape, c'est-à-dire aux exarques d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée, on réservera le nom spécial d'exarques. Sur le nom de patriarches, cf. Hefele-Leclercq, t. I, p. 556, note 2, et la bibliographie.

Cette conception n'était qu'implicite, mais elle était réellement contenue dans la législation de Chalcédoine. Nous allons la voir se développer après Chalcédoine d'une manière explicite.

4° *L'organisation définitive des grands sièges patriarcaux.* — Pour que le patriarcat, tel que nous l'avons défini, pût se constituer distinct de l'exarchat, il fallait que les décisions de Chalcédoine sur l'élévation de Constantinople et de Jérusalem reçussent force de loi et donc fussent confirmées par le pape.

Les Pères du concile, l'empereur Marcien, l'évêque de Constantinople, Anatole, sollicitèrent du pape saint Léon l'approbation du 28e canon de Chalcédoine. *Inter epist. Leonis, P. L.*, t. LIV, col. 970-983. Rome, qui n'avait jamais voulu approuver le 3e canon du Ier concile de Constantinople (Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 86 sq.), n'approuva pas davantage le 28e canon. Dans des lettres adressées à Marcien, à l'impératrice Pulchérie et à Anatole, saint Léon combattit les prétentions de l'évêque de Constantinople et déclara ne pas avoir le droit de modifier les règlements de Nicée. Jaffé, *Regesta rom. pont.*, n. 481-484. A Constantinople, on sembla se rendre d'abord aux raisons du pape; le can. 28 ne fut pas inséré dans les différentes collections canoniques de l'époque, l'empereur Marcien refusa lui-même son approbation et Anatole fit ses excuses au pape, rejetant la faute sur les clercs de Constantinople. *Epistola Anatolii ad Leonem papam, Inter epist. Leonis*, CXXXII, *P. L.*, t. LIV, col. 1084; Jugie, *op. cit.*, p. 57-58. Dans tout cela il faut noter qu'il est surtout question de l'accession de Constantinople à la dignité patriarcale, le cas de Jérusalem semble être relégué au second plan et ne pas avoir soulevé après le concile de pareilles discussions; cf. Vailhé, dans *Échos d'Orient*, t. XIII, p. 327 sq.; on pourrait trouver que les raisons données par Léon le Grand s'appliquent aussi bien à Jérusalem : Ni Constantinople, ni Jérusalem ne peuvent prétendre à la dignité patriarcale, n'ayant point été fondées par saint Pierre.

Malgré la résistance de Rome et la soumission apparente de Constantinople, l'organisation chalcédonienne resta en vigueur. On eut désormais en Orient, en fait sinon en droit, quatre grands patriarcats : Alexandrie, Antioche, Constantinople, Jérusalem; et l'exarchat fut considéré comme une dignité inférieure qui ira peu à peu perdant son autorité, pour disparaître, semble-t-il, au temps de Justinien, car celui-ci ne paraît pas en faire mention. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinople*, Ratisbonne, 1867, t. I, p. 157 sq.; Thomassin, *loc. cit.*

Toute l'Église d'Orient était ainsi répartie en quatre grandes circonscriptions. Seule l'île de Chypre était en dehors et indépendante; elle avait, à force de luttes, réussi à se soustraire à la juridiction d'Antioche; cf. art. CHYPRE. En Occident, le pape est considéré, surtout par les Orientaux, comme étant le seul patriarche; encore sa juridiction s'étend-elle à une partie même de l'empire d'Orient, à l'Illyricum ecclésiastique, qui depuis 379 fait partie de l'empire de Byzance, mais sur lequel le pape revendique juridiction. A cette organisation, Justinien donne la sanction civile. Il reconnaît les cinq patriarches dont il fait souvent mention dans ses constitutions ; c'est à eux qu'il adresse ses ordonnances en matière religieuse. *Jubemus igitur beatissimos quidem archiepiscopos et patriarchas, hoc est senioris Romæ et Constantinopoleos et Alexandriæ et Theopoleos* (*Antioche*) *et Hierosolymorum... Nov.*, 126, *De sanctissimis et Deo amabilibus episcopis*, c. III. Il sanctionne même l'ordre de préséance tel qu'il a été défini par le 3e canon de Constantinople et le 28e de Chalcédoine : *Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romæ papam primum omnium esse sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopolitanum Novæ Romæ secundum locum habere... Nov.*, 131, *De ecclesiasticis titulis.*

Il précise les droits et devoirs des patriarches, selon son habitude de s'ingérer dans les choses ecclésiastiques. Il détermine leurs attributions judiciaires. *Code*, I, IV, 29; *Novelles*, 123. Il prescrit aux patriarches de faire observer la résidence aux métropolitains, *Nov.*, 6; de veiller à la tenue des conciles, *Nov.*, 137; il accorde quelques privilèges en matière judiciaire au patriarche de Constantinople, *Nov.*, 123. Quant au pouvoir des exarques, il ne semble pas en faire mention; et, quand il s'agit du pouvoir judiciaire, on ne dit plus qu'ils aient une juridiction concurrente avec le patriarche de Constantinople, mais on affirme seulement de ce dernier qu'il juge en suprême instance. Bref, au temps de Justinien, l'organisation du patriarcat est chose accomplie, et le nom de patriarche est maintenant réservé à ces hiérarques qui n'ont au-dessus d'eux que le pape.

Tandis que ces cinq patriarcats sont ainsi admis à Byzance (cf. encore le 36e can. du concile *in Trullo*, Mansi, t. XI, col. 959), en Occident on continue à discuter le titre de patriarche de l'évêque de Constantinople. Ainsi, dans l'affaire d'Acace, *P. L.*, t. LIX, col. 102-103; et à l'époque de Nicolas Ier, *Epist.*, LXXXVIII, *P. L.*, t. CXIX, col. 948. Rome n'admet encore que trois patriarches au sens strict, suivant un concept occidental du patriarcat sur lequel nous reviendrons plus loin. Adrien II, en approuvant le 21e canon du IVe concile de Constantinople (869-870), reconnaîtra au moins indirectement les cinq patriarcats. Mansi, t. XVI, col. 174. Enfin le IVe concile du Latran (1215), dans son 5e canon, sanctionne de son autorité cette organisation ecclésiastique; mais il faut remarquer qu'à l'époque du concile, les sièges d'Orient sont occupés par des Latins.

En fait, l'organisation fonctionne depuis Chalcédoine et, depuis lors, l'autorité dans l'Église semble partagée entre ces cinq grands hiérarques que l'on compare volontiers aux cinq sens ou, en omettant Jérusalem, aux quatre fleuves du paradis terrestre.

5° *Droits patriarcaux.* — A l'époque de Justinien, le droit patriarcal est fixé dans ses grandes lignes; mais il ne faudrait pas croire qu'il soit identique dans chacun des patriarcats; les circonstances particulières qui ont présidé à l'organisation de chacun d'eux, ont influé sur la constitution de ce droit. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in*

Deutschland, t. I, 2e partie, Berlin, 1840, p. 549-551. Les canons 6 de Nicée, 2, 3, 6 de Constantinople (381) et 9, 17, 28 de Chalcédoine, quelques notices que l'on peut glaner chez les historiens et surtout dans les actes du concile de Chalcédoine, et enfin la législation justinienne, tels sont les documents qui nous renseignent sur le droit patriarcal de l'époque qui nous occupe. Voici les principaux points de ce droit :

Le patriarche a un certain pouvoir d'inspection sur tout le patriarcat ; cf. *Novelles*, 30. Il ordonne les métropolitains, c'est le droit qui vaut pour Constantinople, Antioche et Jérusalem. Mais le patriarche d'Alexandrie, immédiatement ou par délégué, ordonne même les simples évêques. C'est qu'il fut un temps où Alexandrie était seule métropole de toute l'Égypte. Quand les métropolitains apparurent, l'évêque d'Alexandrie garda son pouvoir et les métropolitains n'eurent que le droit de présenter les candidats; cf. le cas de Synésius, *Epist.*, LXVII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1412. Certains auteurs admettent qu'en principe le patriarche d'Antioche pouvait aussi ordonner les simples évêques, Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. IX, n. 12; mais la chose est des plus discutables, vu que le pouvoir d'Antioche au IVe siècle n'était nullement comparable à celui d'Alexandrie et que, très tôt, il y eut des métropolitains dans les différentes provinces du diocèse d'Orient.

Les patriarcats définitivement constitués, l'évêque d'Antioche ordonnait les métropolitains. Batiffol, *La paix constantinienne*, p. 131. Rome, au temps de Nicée, ordonnait tous les évêques de son ressort métropolitain, c'est-à-dire à cette époque, de toute l'Italie et, plus tard, dans les dix provinces suburbicaires seulement. Le vicaire du Siège romain à Thessalonique ordonnait les métropolitains de l'Illyricum au nom du pape; mais ailleurs, en Occident, le pape n'intervenait pas directement dans les ordinations épiscopales, ni même métropolitaines. Justinien signale cette différence entre patriarches qui ordonnent les simples évêques et ceux qui n'ordonnent que les métropolitains : *Quoniam vero quidam religiosissimorum patriarcharum in provinciis in quibus agunt etiam locum metropolitæ obtinent.... de his ea sancimus quæ jam de religiosissimis metropolitis constituimus, is enim et metropolita merito nominetur cujus dispositioni episcopi qui sub metropolitis sunt subjiciuntur. Code*, I, IV, 29.

La législation justinienne nous offre beaucoup de précisions sur le pouvoir judiciaire des patriarches. Ceux-ci jugent en première instance les métropolitains, en deuxième instance les évêques, dans tous genres de procès. *Novelles* 123, can. 22. Ils jugent les clercs en troisième instance dans les procès ecclésiastiques. *Code*, I, IV, 29. Pour les procès des laïques et pour les procès civils des clercs, le patriarche n'a pas plus de pouvoir que les évêques. *Nov.*, 123, can. 21. Évidemment, quand il s'agit de clercs de son propre évêché, ou d'évêques de sa propre province, le patriarche les juge en première instance. Hors de là, il ne doit pas juger en première instance; on peut toutefois lui soumettre une cause, dès le principe, mais pour qu'il la transmette lui-même à un évêque qui la jugera en première instance et dans ce cas, si on appelle de la sentence de cet évêque, on appellera directement au patriarche sans passer par le métropolitain, en vertu du principe du droit romain, *qui dat judicem, ipse erit provocandus qui dederit judicem* ; cf. *Code*, I, IV, 29; *Digeste*, c. XLIX, 3, 1. Ces dispositions civiles constituent les premiers éléments précis que nous ayons du droit judiciaire patriarcal. Les canons des conciles de Nicée, Sardique et Antioche supposent que les procès se terminent en synode provincial ; le 6e canon, attribué au premier concile de Constantinople et qui appartient en fait au concile de 382, mentionne le tribunal du synode diocésain; les 9e et 17e canons de Chalcédoine ne parlent que du pouvoir judiciaire de l'exarque sur les métropolitains. Le droit judiciaire a évidemment suivi les étapes de l'institution du patriarcat.

Des sentences patriarcales on ne peut appeler, d'après le droit justinien. *Code*, I, IV, 29 ; et *Novelles* 123, can. 22. Dira-t-on que cette disposition est contraire aux canons de Sardique ? Oui et non. Le concile de Sardique n'envisage pas les sentences des patriarches qui n'existaient pas encore, il ne parle que de la sentence des conciles provinciaux. Par ailleurs, le pape ayant le pouvoir suprême dans l'Église, à lui revient de juger en dernier appel et, dans la pratique, il l'a fait parfois pour l'Orient ; cf. Bernardakis, *Les appels au pape dans l'Église grecque jusqu'à Photius*, dans *Échos d'Orient*, t. VI, 1903. D'après la législation justinienne, le patriarche de Constantinople ne semble nullement avoir le droit de revoir en appel les sentences des autres patriarches, ni même de juger concurremment avec eux; et l'on comprendra facilement la chose. En effet, le can. 9e de Chalcédoine n'admettait un droit de juridiction concurrente qu'avec les exarchats d'Éphèse, de Césarée et d'Héraclée, nullement avec Antioche et Alexandrie. Même de cette juridiction concurrente, il n'est plus fait mention; c'est que les exarques ont perdu leur autorité effective au temps de Justinien. Le patriarche présidait le synode patriarcal; il est déjà fait mention, dans le 6e canon, d'un synode diocésain, du synode patriarcal; il n'en est pas fait formellement mention dans la législation justinienne. Il faudra attendre le IVe concile de Constantinople pour avoir des précisions à ce sujet.

Il semble qu'il régnait une assez grande diversité sur le mode d'élection du patriarche. En Égypte, vers le temps de Nicée, on requérait la présence de la totalité morale des évêques pour l'élection et l'ordination du patriarche. Sur l'élection de l'évêque d'Alexandrie dans les premiers temps de l'Église, voir l'art. *Alexandrie : Élection du patriarche*, dans *Dict. d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1204-1210. Sur l'élection des patriarches au temps de Justinien, cf. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 265-266. Si l'on s'en tenait à la législation justinienne, le patriarche, comme tout évêque, serait ainsi élu : les *optimates* et les clercs de la cité choisiraient trois noms et le prélat consécrateur un des trois. *Novelles*, 6. Cette discipline ne semble pas avoir été beaucoup en vigueur. En définitive, la pratique n'était pas encore nettement fixée à cette époque.

Tel est, dans ses grandes lignes, le droit patriarcal au VIe siècle. Quant aux relations des patriarches entre eux, elles comporteront bientôt certaines formalités indispensables : « Le pape, dès qu'il avait pris possession du Siège de Rome, adressait une épître synodique à l'évêque de Constantinople et aux trois autres patriarches : Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Cette lettre variait de forme et de contenu, mais on y trouvait toujours une profession de foi et c'était l'essentiel de toute synodique.... A charge de revanche, quand un nouveau patriarche est élu à Constantinople, on attend à Rome son épître synodique, et tant qu'elle n'a pas été apportée, on n'a à Rome aucun rapport avec lui. Il en va de même pour les autres patriarches orientaux. » Batiffol, *Le Siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Église*, dans *Revue apologétique*, mars 1928, p. 298. Un autre élément de cohésion entre les patriarches était l'empereur; l'on sait combien les quatre patriarches d'Orient lui étaient déférents, et à quel point il intervenait dans leurs Églises. Chaque patriarche — le pape également, depuis saint Léon — entretenait à la cour de Constantinople une sorte de chargé d'affaires, un apocrisiaire. Batiffol, *op. cit.*, p. 297; L. Bréhier, *Normal relations between Rome and the Churches of the East before the Schism of the eleventh*

century, dans *Constructive Quarterly*, décembre 1916, p. 645-673; Pargoire, art. *Apocrisiaires*, dans *Dict. d'arch. chrétienne*, t. I, col. 2542 sq. Justinien dans la *Novelles* 6, c. 3, du 16 mars 535, défend aux évêques qui viendraient à Constantinople, de s'adresser directement à l'empereur, mais ils doivent passer ou par le patriarche de Constantinople, ou par l'apocrisiaire de leur patriarcat respectif; cf. Pargoire, *loc. cit.* Sur les pouvoirs et privilèges des apocrisiaires, on trouvera dans ce même article, col. 2547-2549, plusieurs précisions.

Nous terminerons ce chapitre en signalant la conception patriarcale des canons arabes, attribués au concile de Nicée, mais qu'il faut reporter à une époque postérieure. On trouvera ces canons dans Mansi, t. II, col. 993 sq. L'évêque de Jérusalem n'a pas le titre de patriarche, c. 37. Constantinople d'abord n'est pas mentionnée, et sa place est prise par Éphèse; sur cette substitution, cf. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 264, note 1; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. VII, n. 6. Cependant, un autre canon corrige : *Transferatur patriarchatus Ephesi ad Urbem regiam ut honor sit regno et sacerdotio simul.* Quant aux droits patriarcaux, ils sont mentionnés dans plusieurs canons, et d'une manière assez intéressante; canons 44, 46, 49. Nous ne faisons que le signaler.

II. LES GRANDS SIÈGES PATRIARCAUX DE JUSTINIEN A 1453. — 1° *Évolution historique.* — La division de l'Église en cinq patriarcats, organisation somme toute assez simple, ne s'est pas maintenue longtemps dans sa pureté primitive; diverses causes l'ont vite altérée. Nous étudierons les vicissitudes par lesquelles sont passés les sièges patriarcaux d'Orient, en synthétisant ici brièvement ce qui a été dit aux articles : ALEXANDRIE (*Église d'*), t. I, col. 786-798; ANTIOCHE, t. I, col. 1399-1433; CONSTANTINOPLE (*Église de*), t. III, col. 1374-1402; MARONITE (*Église*), t. X, col. 27-50; MONOPHYSITE (*Église copte*), t. X, col. 2251-2258. Nous renvoyons à ces articles pour toutes les données historiques.

L'hérésie a été la première à saper l'organisation patriarcale; le siège d'Antioche eut le plus à en souffrir. Les luttes qui suivirent le concile de Chalcédoine aboutirent à une sorte de dédoublement du titre d'Antioche. Dès après le concile, se succédèrent sur ce siège, des prélats tantôt attachés, tantôt opposés à la foi chalcédonienne. Parmi les opposants, un des plus remarquables fut l'évêque Sévère. Installé patriarche le 6 novembre 512, banni le 20 septembre 518, ses partisans lui restaient fidèles et le reconnaissaient toujours pour le vrai patriarche. A sa mort, ils lui donnaient un successeur dans la personne de Serge de Tella (538-540). Ce dernier ne vécut que peu de temps et les monophysites seraient probablement restés sans évêque ni patriarche, si, par la faveur de l'impératrice Théodora, Jacques Bar Addai n'avait point reçu en cachette la consécration épiscopale. Jacques, une fois évêque, établit une hiérarchie hérétique à côté de la hiérarchie catholique et, en 543-544, il imposa les mains à Paul de Beit Oukamin, qui devenait ainsi patriarche syrien monophysite d'Antioche. Le siège d'Antioche avait dès lors deux titulaires : l'un, catholique, reçut bientôt avec ses fidèles le nom de melkite parce qu'attaché à la foi de Byzance; l'autre fut le chef de l'Église monophysite jacobite, dénommée ainsi du nom de son vrai fondateur, Jacques Bar Addai.

Ce n'était point assez des deux titulaires, il en vint bientôt un troisième. Au VIIIe siècle, alors que, à cause des invasions arabes, l'Église melkite d'Antioche était veuve de son chef, les maronites résolurent de se donner un patriarche. Cette innovation, d'après l'article MARONITE (*Église*), t. X, col. 27-28, remonterait même aux dernières années du VIIe siècle. Quoi qu'il en soit, le nouveau venu prit lui aussi le titre d'Antioche et, quand se renoua la série des patriarches melkites, l'on eut trois patriarches du même titre. Mais, de par l'origine même du patriarcat syrien jacobite et du patriarcat maronite, il apparaît nettement que ni l'un, ni l'autre ne continuent ce que j'appellerais l'ancienne tradition patriarcale d'Antioche. Le vrai successeur des Eustathe, des Mélèce, des Flavien, ne se trouve point dans les Églises jacobite ou maronite, mais dans l'Église restée en communion de foi avec Byzance, l'Église melkite. Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1re édit., Paris, 1889, p. 65 en note; Karalevskij, art. *Antioche* du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, col. 626.

Alexandrie subit des vicissitudes semblables à celles par où passa Antioche. Après diverses péripéties que l'on trouvera exposées aux articles ALEXANDRIE et MONOPHYSITE (*Église*), deux titulaires se partagèrent la succession de saint Marc, l'un monophysite, le patriarche copte, l'autre attaché à la foi de Chalcédoine et à Byzance, le patriarche melkite, dont les fidèles n'étaient plus qu'une minorité. Ici encore la légitime succession de saint Athanase et de saint Cyrille, ce n'est point l'élément copte, mais l'élément melkite qui la représente.

Les luttes monophysites n'épargnèrent ni Constantinople, ni Jérusalem; mais elles n'aboutirent cependant pas à un dédoublement de ces patriarcats. Les deux sièges n'eurent chacun qu'un titulaire « melkite » au sens historique du mot, c'est-à-dire attaché à la foi de Byzance.

Le schisme de Cérulaire n'atteignit pas immédiatement les patriarcats melkites de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie; mais quand, plus tard, la séparation d'avec Rome sera devenue générale, on aura en germe une nouvelle cause de multiplication des patriarcats. Car, quand, à Antioche et en Syrie, par exemple, des éléments melkites se feront catholiques, il faudra leur donner évidemment un patriarche melkite catholique, et le patriarcat melkite sera, comme il l'est de nos jours, partagé par un titulaire schismatique et par un titulaire catholique.

Enfin un autre événement est venu encore compliquer la situation. Les croisés, quand ils eurent occupé Antioche, Jérusalem et Constantinople, installèrent dans ces villes des patriarches latins. Antioche eut son premier titulaire vers 1100; dès l'année 1270, il cessait de résider effectivement et le patriarcat latin d'Antioche devenait — ce qu'il est encore de nos jours — purement titulaire. Jérusalem fut dotée, en l'an 1099, de son patriarcat latin; dès 1291, la résidence n'était plus effective, elle ne le redeviendra que le 22 juillet 1847, par le rétablissement du patriarcat latin. Bulle de Pie IX, *Nulla celebrior*, dans *Jus pontificium de prop. fid.*, t. VI *a*, édit. de Martinis, Rome, 1894, p. 40-45. Alexandrie, Constantinople, eurent aussi leur patriarcat latin qui subit des vicissitudes analogues. Les croisés en sont arrivés à cette mesure, parce qu'ils n'entendaient nullement se soumettre à un patriarche oriental, même catholique. En outre, non seulement ils se donnèrent une hiérarchie latine, mais ils voulurent y subordonner la hiérarchie orientale, ne lui plus laisser qu'un rang inférieur, en vertu du principe que, dans un lieu donné, il ne pouvait y avoir qu'une hiérarchie, au moins principale et indépendante ; cf. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, Rome, 1911, p. 424-429.

Il est évident que le patriarcat latin ne continuait point, lui non plus, l'antique tradition patriarcale. Mais les patriarches « melkites » de Constantinople, Jérusalem, Antioche, Alexandrie, chassés parfois de leurs sièges, voyant leur titre partagé par d'autres, avaient beau être les légitimes successeurs des patriarches

d'autrefois; l'ancienne splendeur des patriarcats était bien diminuée. Et cependant c'est à l'époque même où les patriarcats passaient par tant de vicissitudes, que se formulait la théorie de la Pentarchie, théorie exaltant l'institution patriarcale, au point de la fausser.

2° *Le patriarcat et l'ecclésiologie*. — Une fois les patriarcats définitivement constitués, l'on en est venu tout naturellement en Orient à penser que le pouvoir suprême dans l'Église était aux mains des cinq patriarches. « Cette idée s'est perpétuée dans le droit byzantin; à Rome, on l'acceptait dans le langage officiel, mais sans enthousiasme. C'était une importation nouvelle. Dans les documents romains il n'est pas question des cinq sièges avant le pontificat de Vigile (537-555)... Saint Grégoire le Grand notifia son avènement aux quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Cela ne l'empêchait pas de cultiver dans sa correspondance privée, la vieille idée des trois patriarches : Rome, Alexandrie, Antioche, assis sur la même chaire de saint Pierre. » Duchesne, *Églises séparées*, p. 167.

L'idée de *Pentarchie* est en somme d'origine orientale et, de même que le pape s'était vu, sans un enthousiasme exagéré, attribuer par l'Orient le titre de patriarche dont il n'avait que faire, Batiffol, *Le Siège de Rome et l'Orient*, dans *Revue apologétique*, mars 1928, p. 295, de même aussi n'accepta-t-on à Rome qu'avec une certaine réserve, cette idée que le gouvernement de l'Église appartenait aux cinq patriarches, et on lui opposa volontiers une autre conception, celle de la « triarchie » qui nous arrêtera elle aussi quelques instants.

1. *La pentarchie*. — L'idée fondamentale de cette théorie consiste à attribuer — au moins d'une certaine manière — l'autorité suprême dans l'Église aux cinq patriarches. J'ai dit : d'une certaine manière, car s'il est une conception hétérodoxe de la pentarchie, il en existe aussi une conception catholique. *Scriptores etiam catholici in Oriente opinabantur institutionem patriarchalem esse Ecclesiæ necessariam jure tamen non divino sed ecclesiastico ex historica evolutione : censebant ergo ordinarium modum ad dijudicandas res Ecclesiæ universalis esse communem omnium patriarcharum conventionem ita tamen ut non negetur uni ex iis, scilicet Romano episcopo, veram jurisdictionem supra alios, verum primatum competere.* Spáčil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, dans *Orientalia christiana*, t. II, 1924, p. 67; cf. aussi Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 132-149; Griveč, *Doctrina byzantina de primatu et de unitate Ecclesiæ*, Ljubljana, 1921, p. 29-33. Quant à la conception hétérodoxe de la pentarchie, elle consistera à reconnaître aux cinq patriarches une origine de droit divin et la complète égalité de pouvoir. Il n'est pas toujours facile de distinguer à quelle conception s'est attaché tel ou tel auteur; souvent les expressions employées sonnent assez mal, mais elles peuvent cependant, dans bien des cas, recevoir une interprétation catholique.

Cette théorie, avons-nous dit, s'est fait jour dès le règne de Justinien; l'on en retrouve des indices dans la législation de cet empereur qui adresse par exemple ses ordonnances aux cinq patriarches, afin que ceux-ci les communiquent à leurs subordonnés, qui voudrait réunir un concile où chaque patriarcat aurait un nombre égal de représentants. Voir sur cette conception ecclésiologique, l'art. JUSTINIEN, t. VIII, col. 2285 sq.

Plus tard, dans les controverses monothélites, au concile de 680, dans les discussions iconoclastes, cette conception de la pentarchie a fait plus ou moins sentir son influence; elle subsistera jusqu'au XVIIe siècle. Pierre le Grand, en abolissant le patriarcat moscovite pour lequel il ne se montre pas tendre dans son *Règlement ecclésiastique*, cf. Tondini, *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, Paris, 1874, p. 17-32, porta un coup funeste au prestige patriarcal et à l'idée de pentarchie, qui, de nos jours, n'est plus mentionnée que pour mémoire par les théologiens et canonistes orthodoxes. Cf. Spáčil, *op. cit.*, p. 68; Griveč, *op. cit.*, p. 61.

Nous relèverons quelques-unes des formes sous lesquelles est présentée cette théorie, puis nous l'envisagerons d'un peu plus près chez Théodore le Studite et chez Balsamon : l'un admet la pentarchie dans un sens catholique qui ne nuit pas à la primauté, l'autre met en plein relief le concept hétérodoxe.

Dans le Nouveau Testament, l'Église est parfois assimilée au corps humain; des écrivains orientaux précisent la comparaison : les cinq patriarches constituent les cinq sens de ce corps qu'est l'Église. Au XIe siècle, Pierre, patriarche d'Antioche, répondant à Dominique, évêque de Grado-Aquilée, qui revendiquait le titre de patriarche, lui disait : *Porro attende ad id quod dico : Hominis corpus ab uno regitur capite, in eo autem membra sunt multa quæ omnia a solis quinque gubernantur sensibus : sunt vero sensus : visus, odoratus, auditus, gustus et tactus. Iterum et corpus Christi, fidelium inquam Ecclesia, in diversis gentibus velut membris coaptatum atque tanquam a quinque sensibus a dictis magnis sedibus administratum per unum regitur caput ipsum Christum. P. G.*, t. CXX, col. 758. On retrouve la même comparaison chez un auteur du XIIe siècle, Nil Doxopatrès; cf. *Notitia thronorum patriarchalium*, *P. G.*, t. CXXXII, col. 1098, et Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, l. I, c. XVI, n. 1; col. 239-240. (Dans ce chapitre XVI et sq., Allatius cite beaucoup de textes qui se rapportent à la pentarchie; mais il n'y a point de synthèse sur la question.) Pour en revenir à Nil Doxopatrès, voici ce qu'il pense de l'organisation patriarcale : *Quando itaque corpus Ecclesiæ perfectum esse oportebat, cujus unum caput Christus, singula vero corpora quinque sensibus gubernantur et non quatuor, propterea ita disposuit Spiritus Sanctus, ut quinque essent patriarchatus qui unum corpus efficiunt et unam Ecclesiam, sensuum vicem præstantibus quinque patriarchatibus... Cum itaque necesse esset ob causam jam dictam quinque esse patriarchatus, propterea Spiritus Sanctus movit, sanctam et œcumenicam secundam synodum Constantinopolitanam contra Macedonium...* Allatius fait remarquer l'étrangeté de l'affirmation de Nil : le corps du Christ, l'Église, aurait été imparfait, tant qu'il n'aurait pas eu ses cinq patriarches : *Quid est nugari, si id non est ? per tot annos habuisse Ecclesiam imperfectam quia patriarcha Constantinopolitanus non erat et modo, quia Romanus per ipsos non est* (*licet id ordini ecclesiastico non nocuisse asseveret Balsamon*). Allatius, *op. cit.*, col. 240. Nil Doxopatrès donne à sa comparaison un sens hétérodoxe; mais tous ne l'imitent point. Anastase le Bibliothécaire développe la même image et ajoute : *Inter quas videlicet Sedes quia romana præcellet non immerito visui comparatur, qui profecto cunctis sensibus præeminet, acutior illis existens et communionem sicut nullis eorum omnibus habens. Præf. ad concilium VIII*, Mansi, t. XVI, col. 7. D'une autre manière, mais aussi clairement, Georges de Trébizonde sauvegarde la primauté de Rome : c'est le tact qui pour lui est le sens principal, car « avec le tact seul, les autres sens étant perdus, l'animal peut vivre ». Georges de Trébizonde, *Ad Cretenses, de una sancta Ecclesia catholica*, dans Allatius, *Græcia orthodoxa*, t. I, p. 566, 567. Et, puisque c'est le tact le sens le plus important, Rome en jouera le rôle, les autres sièges patriarcaux se partageant le travail des autres sens. La comparaison, par conséquent, n'est pas nécessairement hétérodoxe; elle peut cependant facilement le devenir et, pour en revenir à Pierre d'Antioche, nous le voyons déduire de cette comparaison qu'il ne peut y avoir plus de cinq

patriarches, puisque, dans le corps humain, l'on ne peut concevoir un sixième sens, que les cinq sièges sont égaux, que, si l'un est atteint par l'hérésie ou le schisme, les autres le suppléent et que, s'il y a divergence de vues entre eux, c'est la majorité qui l'emporte. Ces conclusions avaient déjà été plus ou moins explicitement énoncées au VIII[e] concile œcuménique. Voir art. CONSTANTINOPLE (*IV[e] concile de*), t. III, col. 1294, et nous verrons la théorie exposée jusque dans ses détails par Balsamon.

A la comparaison des cinq sens, on peut en rattacher une autre analogue, celle des quatre fleuves; on la retrouve déjà dans les canons arabes attribués au concile de Nicée et qui datent du V[e]-VI[e] siècle (ci-dessus, col. 2267). *Et sint in universo mundo patriarchæ quatuor tantum, quemadmodum sunt scriptores Evangelii quatuor et flumina quatuor et elementa quatuor et anguli quatuor et venti quatuor et compositio hominis quatuor, quoniam hisce quatuor universus constituitur orbis.* Mansi, t. II, col. 955. Même idée chez l'auteur de la vie d'Eutychius, patriarche de Constantinople; parlant des quatre patriarches qui ont participé au V[e] concile œcuménique, il dit : *Quatuor hi spirituales fluvii... ejecerunt opiniones hæreticorum... Pulchri sane et admodum pulchri sunt fluvii qui egrediuntur de paradiso ; multo tamen magis laudandi sunt quatuor hi qui in paradisum ingressi sunt. P. G.*, t. LXXXVI, col. 2308. Ici encore, l'idée n'a rien de nécessairement hétérodoxe et le même canon arabe 37 qui donne cette comparaison, ajoute aussitôt : *Et sit princeps et præpositus ipsis dominus Sedis divi Petri Romæ, sicut præceperunt apostoli.*

Dans les controverses monothélites et iconoclastes, l'on retrouve souvent cette idée qu'un concile ne peut être œcuménique sans la présence, au moins par délégués, des cinq patriarches. Cf. Saint Maxime le Confesseur, *Disput. cum Pyrrho, P. G.*, t. XCI, col. 532. Le pseudo-Damascène refuse l'œcuménicité au concile iconomaque de 753 pour cette raison que les cinq patriarches n'y ont pas participé. *Oratio de imaginibus ad Constantinum Caballinum, P. G.*, t. XCV, col. 332. Pour la même raison ce concile fut attaqué par les Pères du II[e] concile de Nicée (787) dans la VI[e] session. Mansi, t. XIII, col. 205. Bien plus, ce concile de Nicée lui-même fut, et toujours pour ce motif, critiqué par les moines du Studium et par le principal d'entre eux, Théodore le Studite. Ce concile, dit Théodore, n'a pas été approuvé par Rome comme œcuménique; *neque aliorum patriarchatuum vicarii erant qui pro eis sedebant;* sans doute il y avait des représentants des patriarches orientaux, *sed a nostratibus persuasi et inducti, non autem a patriarchis missi.* Théodore, *Epist.*, I, 38, *P. G.*, t. XCIX, col. 1043. On pourrait encore relever de semblables argumentations contre d'autres conciles iconoclastes, celui de 815 par exemple. Théodore, *Epist.*, II, 72, *ibid.*, col. 1306. La nécessité de la représentation des cinq patriarcats était un lieu commun dont on usait pour combattre les faux conciles, et un argument très en faveur pour rabattre la tyrannie des empereurs iconoclastes. Cf. Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 133. Cette idée peut être conçue d'une manière hétérodoxe, si l'on sous-entend que la même activité, le même rôle, revient à chacun des patriarches dans la tenue du concile œcuménique; mais les auteurs byzantins ont-ils toujours entendu la chose ainsi? Il ne le semble pas; n'ont-ils pas seulement voulu dire que, pour l'œcuménicité d'un concile, il fallait la représentation moralement universelle de l'Église, et quand ils demandent la présence des cinq patriarches, ils ne demandent pas autre chose que cette représentation moralement universelle. Mais ils n'entendent nullement réserver dans le concile la même part d'activité au pape et aux autres patriarches. Écoutons Théodore le Studite; parlant des difficultés de réunir un concile œcuménique, pour l'apaisement des luttes iconoclastes, il écrit : *Si fieri non possit ut ab aliis patriarchis adsint vicarii, quod certe fieri potest, si velit imperator occidentalem interesse, cui et potestas summa defertur synodi œcumenicæ. Epist.*, II, 129, *P. G.*, t. XCIX, col. 1419.

En somme on voit que l'expression de la théorie de la pentarchie est un peu équivoque; elle peut recevoir un sens acceptable, comme aussi admettre très facilement une signification hétérodoxe; aussi n'est-il pas sans intérêt de la voir expliquée et défendue par un catholique et de l'étudier par contraste dans son complet développement schismatique; c'est ce que nous ferons en montrant ce qu'en pensent Théodore le Studite et Balsamon. Nous n'exposerons pas la pentarchie telle qu'elle est défendue au IV[e] concile de Constantinople; la chose est déjà faite à l'art. CONSTANTINOPLE (*IV[e] concile de*), col. 1294.

Pour Théodore le Studite, l'Église est un corps à cinq têtes : *quinivertex ecclesiasticum corpus. Epist.*, II, 62, *P. G.*, t. XCIX, col. 1280-1281. Que l'on ne croie pas que ces cinq têtes jouissent seulement d'une prérogative honorifique; non, car elles constituent le pouvoir suprême ecclésiastique : *Non enim de rebus sæculi carnisque sermo est..... sed de divinis ac cælestibus dogmatibus quæ aliis commissa non sunt quam iis quibus Deus ipse Verbum dixit : « Quæcumque ligaveritis super terram erunt ligata et in cælo et quæcumque solveritis super terram erunt soluta et in cælo. » Quinam autem hi sunt quibus hoc jussum fuit? Apostoli et eorum successores. Quinam porro sunt successores? Qui Romam nunc primam sedem tenet, qui Constantinopolitanam secundam, qui Alexandrinam et Antiochiam et qui Hierosolymitanam. Hæc quinivertex potestas Ecclesiæ, penes hos diversorum dogmatum judicium. Epist.*, II, 129, col. 1417 C. Ce passage est caractéristique de la conception de la pentarchie chez Théodore le Studite; les cinq patriarches constituent le pouvoir suprême ecclésiastique, à eux s'appliquent vraiment les paroles dites par Notre-Seigneur au collège apostolique. Mais, parmi ces cinq têtes, n'en est-il aucune qui domine? Si fait: mais, à s'en tenir à certains textes, il semblerait que ce ne soit pas Rome, mais plutôt Constantinople ou plus souvent Jérusalem. A Nicéphore, patriarche de Constantinople, Théodore ne dit-il pas : *Tu vero, o divine et supreme sacrorum capitum vertex? Epist.*, II, 79, col. 1318. Et, si l'on peut y voir une simple emphase orientale, la chose est plus grave quand il s'agit de Jérusalem; ici Théodore le Studite donne les raisons de la prééminence de cette ville. *Ubi enim episcopus animarum et pontifex omnium natus est et divina omnia operatus et passus et sepultus, ubi resurrexit et vixit et assumptus est, illic suprema procu dubio dignitas. Epist.*, II, 15, col. 1162. Et cette idée de Jérusalem premier siège, on la retrouvera chez Photius dans son libelle *Adversus eos qui dicunt Romam primam sedem esse*, Rallis et Potlis, *Syntagma canonum*, t. III, Athènes, 1854-1859, p. 88, chez Nicolas Mésaritès qui la fera valoir dans ses controverses avec les Latins, chez Nil Cabasilas, *De primatu papæ romani*, l. II, c. XXIII, *P. G.*, t. CXLIX, col. 725; cf. Malvy et Viller, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1927, p. 130-132, et les notes où l'on trouvera les références.

Voilà donc chez Théodore le Studite une conception de la pentarchie qui pourrait paraître difficilement conciliable avec le dogme de la primauté romaine. P. Salaville, *De quinivertice ecclesiastico corpore apud S. Theodorum Studitam*, dans *Acta academiæ Velehradensis*, t. VII, 1913, p. 117 sq. Et, cependant, il est hors de doute que Théodore le Studite admettait cette primauté. Voir Richter, *Des heiligen Theodor, Abtes von Studium, Lehre vom Primat des Römischen Bischofs*,

dans *Der Katholik*, t. II, 1874, p. 385 sq.; Spáčil, S. J., *Ecclesiologia Orientis separati recentior*, dans *Orientat. christ.*, t. II, fasc. 2, 1924, p. 114, 115; P. Salaville, *La primauté de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite*, dans *Échos d'Orient*, 1914, p. 23 sq., et une étude dans les *Acta II^i conventus Velehradensis*, Prague, 1910, p. 123, 124. Dans ce dernier article en particulier, le P. Salaville démontre que le pouvoir reconnu au pape par Théodore le Studite est un pouvoir de droit divin, une vraie juridiction, non pas quelque chose d'honorifique, mais un pouvoir suprême, au-dessus des conciles et infaillible. Nous n'avons pas à entrer dans le détail de cette démonstration, car cet article n'a pas pour but de démontrer la primauté papale. Mais comment, d'après le Studite, la primauté et la pentarchie peuvent-elles se concilier? C'est qu'il ne voit dans la pentarchie que *quamdam concretam formutam paulinæ ideæ de mystico Christi corpore, necnon fraternarum relationum quæ inter Ecclesias patriarchates esse debent.* Salaville, *De quinivertice*, p. 179. Et la suprématie qu'il semble accorder au siège de Jérusalem n'est qu'une suprématie d'honneur, à cause des souvenirs attachés à la ville sainte; mais la vraie juridiction suprême, c'est l'évêque de Rome qui l'a, et lui seul la possède de droit divin.

Chez Balsamon, qui écrit près de trois siècles après le Studite, alors que le schisme est définitivement consommé, la théorie de la pentarchie est tout à fait hétérodoxe. Le célèbre canoniste expose sa conception dans un opuscule adressé à Marc, patriarche d'Alexandrie, *Meditatio sive responsa de patriarcharum privilegiis.* Cet opuscule se trouve dans Migne à deux endroits : *P. G.*, t. CXIX, col. 1162 sq., et t. CXXXVIII, col. 1014 sq. Voici les principaux traits de cette théorie. L'origine des patriarcats est celle-ci : Pierre a fondé les trois patriarcats d'Antioche, Alexandrie, Jérusalem, en plaçant comme évêques, dans ces villes, Évodius, Marc et Jacques. Il a aussi établi saint André comme évêque de Thrace, à Héraclée. Rome doit ses privilèges à la donation de Constantin, et Constantinople a joui des privilèges d'Héraclée, dès l'épiscopat de Métrophane (308). *P. G.*, t. CXIX, col. 1162. En somme, le patriarche de Rome est le plus mal partagé; il ne peut nullement revendiquer une origine apostolique, la primauté est sapée à la base. On lira aussi les curieuses remarques de Balsamon sur l'ordre alphabétique des patriarches. Le *Pédation*, Athènes, 1888, p. 72, les reproduit; cf. Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855, p. 109-110, en note.

Ces patriarches, malgré leur origine diverse, ont cependant reçu une consécration divine spéciale : *Eos per unctionem sanctitatis perfici unctos Domini et sanctissimos appellamus. P. G.*, t. CXIX, col. 1165. Ils sont absolument nécessaires au gouvernement de l'Église, à tel point que si, à cause des invasions arabes, des sièges patriarcaux ne peuvent être occupés, comme c'était le cas pour Antioche du temps de Balsamon, il faut néanmoins nommer des titulaires qui résideront hors de leurs patriarcats en attendant des jours meilleurs. Ne pas agir ainsi ce serait priver de l'un de ses sens le *caput Ecclesiæ*, ce serait le rendre *tanquam surdum aut cæcum aut quatuor aut tribus dumtaxat sensibus præditum. Ibid.*, col. 1174. *Quamvis enim gloria thronorum suorum per vim exuerit, tamen spiritualis gratia secundum Davidem non exsolescit. Imo potius veniet Deus noster nec silebitur ut collegat sibi sanctos suos qui testamentum suum disponent.* Et, comme certains objectaient que ceux-là n'étaient point dignes du patriarcat, qui n'avaient point le courage d'occuper leurs sièges au péril de leur vie, il leur répond en invoquant le 37ᵉ canon *in Trullo* (*P. G.*, t. CXXXVII, col. 638-640) et un édit d'Alexis Comnène, qui prescrivent d'ordonner des évêques pour les territoires des infidèles, même si ces évêques ne peuvent occuper leurs sièges. *P. G.*, t. CXIX, col. 1178. La « défection » du pape ne change rien à l'organisation de l'Église, il n'y a qu'à prier pour que le pape se convertisse, et pour que le corps mystique ne reste pas privé de l'un de ses sens. Balsamon ne croit pas que l'on puisse remplacer le pape par un autre patriarche; si un patriarche fait défaut, l'on aura la tétrarchie au lieu de la pentarchie, mais il ne faut pas substituer un nouveau patriarche. *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1022. D'autres penseront qu'il faut remplacer le pape par un autre patriarche, ce sera une idée chère aux Moscovites, d'autres admettront qu'il y a place pour plus de cinq patriarches, d'autres transféreront à Constantinople le premier rang perdu par le pape et accorderont au patriarche œcuménique une certaine autorité sur ses collègues. Hergenröther, *op. cit.*, p. 136, 137. Mais ceci nous sort de la pentarchie; cf. à ce sujet, Spáčil, *op. cit.*, p. 66-67.

Chaque patriarche est maître pour les affaires particulières de son patriarcat; pour les choses communes à toute l'Église, ils les décident collégialement, *P. G.*, t. CXIX, col. 1170, et dans ce gouvernement de l'Église universelle aucun ne jouit de prérogative spéciale. Ils portent des titulatures différentes, mais leurs pouvoirs sont égaux : *Primus adversus secundum sese non effert, neque secundus adversus tertium*, col. 1167. Nous avons vu des auteurs, comme Anastase le Bibliothécaire, se servir de la comparaison des cinq sens pour démontrer la supériorité de l'évêque de Rome, qu'ils assimilent à la vue; Balsamon se sert de la même comparaison, pour démontrer l'égalité parfaite des patriarches; car, d'après lui, les cinq sens s'entr'aident mutuellement et aucun ne prévaut sur les autres, *loc. cit.* Il est vrai que, dans d'autres écrits, il reconnaît malgré lui la suprématie romaine, à tel point que Thomassin a pu dire : *adegit tamen illum veritatis lux invictissima ut sexcentis in locis primatui romanæ Sedis assentiretur.* Part. I, l. I, c. XIII, n. 2; et il fait une brèche à la parfaite égalité des patriarches en ne reconnaissant comme étant sans appel que les sentences de Rome et Constantinople. *Comment. ad 12 can. Antioch.*, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1307 sq.

Telle est la théorie schismatique de la pentarchie; on la retrouve chez d'autres auteurs : Aristène, Nil Cabasilas, Pierre d'Antioche, etc. On en trouve des manifestations au concile de Florence. Mansi, t. XXXI, col. 1007. C'est appuyés sur elle que les Grecs font des difficultés pour admettre la primauté; Marc d'Éphèse en a tiré argument. Les Russes l'ont aimée, mais en admettant qu'à un patriarcat tombé on pouvait en substituer un autre, c'est le concept même de Moscou, troisième Rome. Grivec, *op. cit.*, p. 61. La théorie de la pentarchie, très répandue jusqu'au XVIIᵉ siècle parmi les orthodoxes, a perdu beaucoup de faveur et, de nos jours, elle n'occupe plus de place dans l'ecclésiologie orientale. Les Grecs attribuent l'autorité suprême soit à l'épiscopat dispersé, soit surtout au concile œcuménique. Spáčil, *op. cit.*, p. 68 sq.

Signalons, pour terminer ce court aperçu, que l'on pourra compléter par Hergenröther, *loc. cit.*, la conception de la pentarchie contenue dans une confession de foi, celle de Métrophane Critopoulos. (Sur la valeur officielle de cette confession, cf. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. I, Paris, 1926, p. 680.) Après avoir expliqué que l'Église a un seul chef, *caput*, le Christ, le patriarche d'Alexandrie ajoute : *Hæc igitur cum sciant quatuor sanctissimi et beatissimi universalis Ecclesiæ patriarchæ, successores apostolorum et veritatis propugnatores neminem in universum caput appellari volunt contenti capite illo de quo antea dictum. Ipsi autem per se omnino in pari dignitate vivunt neque ullum præter sessionem inter illos discrimen intercedit. Primo loco sedet Constantinopolitanus,*

ab hoc proxime Alexandrinus, deinde Antiochenus, juxta quem Hierosolymitanus. Quilibet horum quando in diæcesi sua sacra celebrat, trium reliquorum honorificam plane apud Deum mentionem facit. In unum locum si quando conveniunt, manus sibi invicem osculantur. C. XXIII, *De statu Ecclesiæ orientalis*, dans Kimmel-Weissenborn, *Monumenta fidei Ecclesiæ orientalis*, t. II, Iéna, 1851, p. 210. Telle est l'idée qu'un patriarche du XVIIe siècle, mort en 1639, se fait de sa dignité et de la dignité du corps patriarcal.

2. *Triarchie.* — Tandis qu'en Orient on aime à considérer l'Église comme gouvernée par cinq patriarches, en Occident, du moins jusqu'au concile du Latran (1215), on ne reconnaît que trois vrais patriarcats, Rome, Alexandrie et Antioche, parce que l'on regarde la dignité patriarcale comme propre aux sièges fondés directement ou indirectement par saint Pierre, comme découlant en quelque sorte de l'autorité de Pierre.

Cette théorie, Boniface Ier la formule lors de la querelle avec Byzance au sujet de l'Illyricum, qui met aux prises le pape et l'évêque de Constantinople Atticus. A cette occasion, Boniface Ier écrivit à Rufus, son vicaire de Thessalonique, et aux évêques de Thessalie, différentes lettres; dans l'une, adressée à ces derniers, il fonde, entre autres arguments, les privilèges de Rome sur le 6e canon de Nicée : *Institutio universalis nascentis Ecclesiæ de beati Petri sumpsit honore principium in quo regimen ejus et summa consistit. Nicænæ synodi non aliud præcepta testantur.* Jaffé, n. 364. Et dans une autre lettre, Jaffé. n. 365, il est plus explicite encore : « Le pape Boniface tire argument, en faveur de la primauté de son siège, de l'ordre de préséance des Églises, qu'il croit découvrir dans les canons de Nicée : il y a, dit-il, une Église qui est la deuxième, une Église qui est la troisième, l'Église romaine étant la première. » Batiffol, *Le Siège apostolique*, p. 258-265. On le voit, cette doctrine peut ainsi se résumer : Trois sièges sont supérieurs, parce que fondés par Pierre, parce que la dignité leur a été confirmée par le 6e canon de Nicée et cela sans préjudice de la primauté papale. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 263-264 et notes. Cette idée, le pape Léon le Grand va l'utiliser pour protester contre le 28e canon de Chalcédoine. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1905, p. 168. Le pape écrit à l'évêque de Constantinople Anatole : *Doleo etiam in hoc dilectionem tuam esse prolapsam ut sacratissimas Nicænorum canonum constitutiones conaretur infringere*, Jaffé, n. 483, et le pape répète le même argument à l'empereur et à l'impératrice. Constantinople ne peut prétendre au rang patriarcal, n'étant pas fondée par un apôtre (ici il ne parle pas précisément de Pierre) et n'ayant pas eu ses privilèges reconnus par le 6e canon de Nicée. Jaffé, n. 485; cf. n. 482.

Tel est le concept du patriarcat qui eut les faveurs de l'Occident pendant de longs siècles. Ce concept, on le retrouve fréquemment dans la littérature occidentale. Les patriarches sont des évêques qui participent d'une manière très spéciale à la dignité de Pierre, en ce qu'ils occupent des sièges fondés directement ou indirectement par lui. Le pape Nicolas Ier (858-867) l'explique tout au long aux Bulgares : *Desideratis nosse quot sint veraciter patriarchæ. — Veraciter illi habendi sunt patriarchæ qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent id est qui illis præsunt Ecclesiis quos apostoli instituisse probantur : Romanam videlicet et Alexandrinam et Antiochenam : Romanam quam SS. principes apostolorum Petrus et Paulus et prædicatione sua instituerunt et pro Christi amore fuso proprio sanguine sacraverunt; Alexandrinam quam evangelista Marcus discipulus et de baptismate Petri filius a Petro missus instituit et Christo cruore dicavit...; Antiochenam in qua conventu magno sanctorum facto primum fideles dicti sunt christiani et quam beatus Petrus, priusquam Romam veniret, per annos aliquos gubernavit. Constantinopolitanus autem et Jerosolymitanus antistites licet dicantur patriarchæ non tantæ tamen auctoritatis quantæ superiores existunt.* Pourquoi ? parce que ni l'un, ni l'autre n'ont été des sièges occupés par saint Pierre. *Resp. ad consulta Bulgarorum*, c. XCII, *P. L.*, t. CXIX, col. 1011-1012.

Cette idée on la retrouve sous la plume du même pape, dans sa lettre de 865 à l'empereur Michel. *P. L.*, t. CXIX, col. 949. Jean VIII, présente à son tour la même doctrine dans sa correspondance avec les Bulgares; il insiste spécialement sur cette idée que la pentarchie telle que l'admettent les Grecs, qui soutiennent que l'un ou l'autre siège indifféremment peut tomber dans l'hérésie, est une conception fausse. *Credimus quod jam vos non lateat nunquam apostolicam B. Petri Sedem ab illis sedibus reprehensam, cum ipsa alias omnes et præcipue Constantinopolitanam sæpissime reprehendens aut ab errore liberaverit. P. L.*, t. CXXVI, col. 759-761. Doctrine identique à celle des papes chez Hincmar de Reims. *P. L.*, t. CXXVI, col. 328-332; cf. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, part. I, l. I, c. XIV. Mais l'explication a déjà une portée plus générale et plus indépendante de la fondation des trois sièges patriarcaux par saint Pierre. Tout pouvoir supra-épiscopal est une participation, une dérivation de la primauté et, en ce sens, on peut parler d'une origine divine des patriarches, comme des métropolitains, mais d'une origine divine médiate, puisque seuls le pape et les évêques sont d'origine divine immédiate. C'était le concept vraiment juridique du pouvoir patriarcal, qui en définitive n'est et ne peut être qu'une participation de droit strictement ecclésiastique à la primauté de droit divin, conférée au seul pontife romain.

Un concept analogue se retrouve dans l'ouvrage *Contra opposita Græcorum romanam Ecclesiam infamantia*, écrit par Ratramne, moine de Corbie, à l'époque de la querelle photienne, vers 868. Une partie du livre est consacrée à défendre la primauté papale contre la fausse conception que les Grecs se faisaient de l'origine des patriarcats. Les idées chères au pape Nicolas s'y retrouvent. *P. L.*, t. CXXI, col. 343-345. Sa doctrine est ainsi résumée par Thomassin : *Non itaque trium illarum urbium dignitas dignitati patriarcharum contulit quidquam sed jam institutam a Christo præcellentiam Petroque collatam per tres amplissimas orbis civitates circumduxit providum numen ut hinc velut e sublimi coruscans omnium in se venerationem converteret.* Sur ce concept latin, cf. aussi Hergenröther, *Photius*, t. II, p. 143-146.

Peu à peu l'opposition qui existait entre l'idée latine et l'idée orientale du patriarcat s'atténuera. Adrien II, en approuvant le 21e canon du IVe concile de Constantinople, qui plaçait le siège de Byzance au deuxième rang, abandonnait déjà quelque peu le point de vue de ses prédécesseurs. Mansi, t. XVI, col. 174; cf. Hergenröther, *op. cit.*, p. 146, note 74 et 75, qui diminue la valeur de cette approbation. Léon IX, dans sa correspondance avec Michel Cérulaire, ramène à nouveau l'ancienne conception latine. *P. L.*, t. CXLIII, col. 763. Mais, de plus en plus, celle-ci est abandonnée. Le 5e canon du IVe concile du Latran reconnaît les cinq patriarcats, dans l'ordre qu'on leur donnait en Orient; donc on oubliait le système, autrefois préféré, de la triarchie; il est vrai qu'en 1215, il n'y avait point à Rome de raison d'animosité contre les patriarcats orientaux, puisque les titulaires étaient à cette époque des prélats latins. Mais plus tard, au concile de Florence, l'on reconnaîtra pleinement le système patriarcal oriental, et cette fois avec des titulaires grecs. Si l'union de Florence avait persévéré, aurait-on supprimé les titulaires latins des patriarcats orientaux ? Thomassin, part. I, l. I, c. XXVI, n. 9.

Au fond ce qui importait, ce n'était point qu'il y eût

trois ou cinq patriarches; par ailleurs, que saint Pierre ait fondé l'Église d'Antioche ou celle d'Alexandrie, cela juridiquement ne conférait pas à ces sièges *ipso facto* un pouvoir spécial. Les patriarcats sont de droit ecclésiastique, il ne faut jamais l'oublier. Si l'on garde présente cette idée, l'on ne trouvera aucune incompatibilité entre la primauté papale et l'organisation patriarcale.

3° *Développement du droit patriarcal.* — Le droit patriarcal s'est naturellement précisé durant l'époque qui nous occupe. Les luttes entre Photius et Rome y ont contribué; plusieurs des canons du VIII[e] concile œcuménique (869-870) statuent sur les droits et privilèges patriarcaux. Sur ce qu'on peut appeler la doctrine ecclésiologique de ces canons, cf. art. CONSTANTINOPLE (*IV[e] concile de*), t. III, col. 1284 sq. Nous nous bornerons ici à quelques remarques d'ordre plutôt juridique. Notons d'abord que les décisions de ce concile n'ont point trouvé place dans les collections canoniques orientales; les grands commentateurs grecs du Moyen Age n'en font pas mention; et leur influence sur la discipline a peut-être été assez restreinte. Néanmoins, comme plusieurs de ces dispositions indiquent ce qui se pratiquait au IX[e] siècle, nous les mentionnerons brièvement.

Le 5[e] canon qui exige du clerc quatre ans passés dans le sacerdoce pour pouvoir être élevé à l'épiscopat, Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. IV *a*, p. 523, visait très spécialement les patriarches; car il avait été motivé par l'élévation ultra-rapide de Photius au siège de Constantinople, et par ailleurs, ordinairement du moins, le patriarche n'était point nommé par transfert d'un siège épiscopal au siège patriarcal, mais il était pris directement parmi les simples prêtres. Dès lors, à lui aussi, s'appliquait la règle des interstices. Quant au mode d'élection et d'ordination des patriarches durant cette période, les canons n'en parlent pas. On trouvera à ce sujet des indications très nombreuses dans Thomassin, *op. cit.*, II part., l. II, c. XVII, XXVI, XLI.

Le 5[e] canon du VIII[e] concile œcuménique, condamne l'intervention de l'empereur dans les élections patriarcales; le 3[e] canon du VII[e] concile avait émis une prescription analogue. Sur son interprétation, cf. Thomassin, II part., l. II, c. XXVI, qui étudie longuement toutes ces questions.

Le 8[e] canon du VIII[e] concile œcuménique interdit aux patriarches « d'exiger pour leur sûreté des déclarations écrites d'attachement qui devaient être fournies par leur clergé ainsi que par les évêques qui étaient sous leur juridiction ». Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 524-525. Le 10[e] canon défend aux laïcs et aux clercs de se séparer de leur patriarche, et d'omettre sa commémoraison dans la liturgie, avant que le patriarche ait été condamné par sentence synodale. *Ibid.*, p. 525. Prescription analogue dans le 15[e] canon du synode photien de 861. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1067 sq. Le 17[e] canon (en grec 12) nous renseigne sur les synodes patriarcaux. Le patriarche peut y convoquer tous les métropolitains institués par lui, soit qu'il les ait ordonnés, soit qu'au moins il leur ait envoyé le pallium; s'ils refusent de se rendre à la convocation ils seront punis. Sur les synodes patriarcaux et leur composition à cette époque, cf. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 320-322; Thomassin, II[e] part., l. III, c. XLIII, et aussi *P. G.*, t. CXXXVII, col. 545-546 et note (67); Zhishman, *Die Synoden und die Episcopalämter in den morgenländischen Kirchen*, Vienne, 1867. Il faut noter, surtout à Constantinople, le fait que l'on a presque toujours à côté du patriarche un synode permanent. Sur ce synode, cf. Vailhé, art. CONSTANTINOPLE (*Église de*), col. 1470 sq. De sorte que, peu à peu, ce synode permanent a pris de l'importance et a partagé réellement l'autorité avec le patriarche; l'on peut dire qu'il y a eu dans ce synode comme une limitation du pouvoir patriarcal; plusieurs choses ne pouvaient être faites qu'avec lui. D'après Milasch voici quelques-unes des attributions de ce dernier. 1. Élection des patriarches; 2. institution canonique des évêques; 3. élévation d'un siège épiscopal à un degré hiérarchique supérieur, etc.; cf. Zhishman, *op. cit.*, p. 7. Beaucoup de décisions concernant les empêchements de mariage sont prises en synode. On en trouvera des exemples dans Rallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, t. V, Athènes, 1855. Donc on a déjà le principe de cette limitation de l'autorité patriarcale par le synode, principe tant appliqué de nos jours dans l'Église orthodoxe.

Les pouvoirs du patriarche en matière de procès n'étaient pas encore parfaitement déterminés à cette époque. L'on discutait surtout sur le caractère définitif et sans appel de sa sentence. Balsamon, de son temps, comptait nombre d'opinions divergentes : les uns admettaient que, de la sentence du patriarche de Jérusalem, on pouvait appeler au patriarche d'Antioche, et ainsi de suite selon la dignité; d'autres soutenaient qu'on pouvait toujours en appeler à l'empereur; d'autres, que seules les sentences rendues dans les causes des clercs étaient sans appel, etc. Pour Balsamon, *sive clericos, sive laicos judicaverit patriarcha, sive laicum cum clerico, sive jussu imperatoris, sive jure proprio sive cum conjudice, sive solus, erit quacumque examinatione et judicatione superior. P. G.*, t. CXXXVII, col. 1311; cf. Thomassin, part. I, l. I, c. XIII.

Le droit patriarcal de stauropégie s'est créé et développé durant la période qui nous occupe. Des monastères situés dans les diverses éparchies du patriarcat furent exemptés de la juridiction épiscopale et placés directement sous l'autorité patriarcale : la condition était de planter la croix patriarcale à la fondation. Cf. S. Deslandes, *Une question de droit canonique : De quelle autorité relèvent les monastères orientaux?* dans *Échos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 308-323. Sur ce privilège et ses origines, cf. Milasch, *op. cit.*, p. 327; Shaguna, *Compendium des kanonischen Rechts*, Hermannstadt, 1868, p. 199 sq.; Christodoulos, Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Constantinople, 1868, p. 327; Thomassin, part. I, l. III, c. XXXIV; Benoît XIV, *Opera inedita*, édit. Heiner, Fribourg-en-B., 1904, p. 49-50, et les références. Les origines du privilège sont assez obscures, il a été introduit par une coutume, dont il est impossible de préciser les commencements. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 96. Les patriarches de Constantinople, Germain et Xiphilin, dans le courant des XIII[e] et XIV[e] siècles, ont déterminé la nature et les limites de la stauropégie : « Du jour où la croix patriarcale est plantée dans un monastère, l'évêque ne peut plus exercer aucune juridiction pour la célébration des saints mystères, l'ordination de l'higoumène, la punition des fautes. La croix patriarcale n'exemptait pas seulement les monastères de la juridiction de l'Ordinaire, mais les églises et oratoires pouvaient obtenir la même faveur. Seul le patriarche était nommé au saint sacrifice. » Deslandes, *op. cit.*, p. 315; cf. *P. G.*, t. CXIX, col. 804, 805, 888. Le privilège ne pouvait s'exercer que dans les limites du patriarcat. Le patriarche de Constantinople avait-il le droit de stauropégie dans le territoire de ses collègues? Le texte de Balsamon que l'on invoque, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 296, n'est pas absolument probant; cf. Deslandes, p. 314; mais la chose est clairement affirmée par Blastarès, *Syntagma alphabeticum*, II, c. VIII; *De patriarchis*, *P. G.*, t. CXLV, col. 110; Benoît XIV, *De syn. diœces.*, l. I, c. IV, n. 3; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. XVI.

Sur la réserve au patriarche de la consécration du saint chrême, cf. Petit, *Du pouvoir de consacrer le saint chrême*, dans *Échos d'Orient*, 1899, p. 1-8. A quelle

époque la consécration du saint chrême est-elle devenue un privilège patriarcal ? Les documents les plus anciens contenant cette réserve sont, d'après Petit, une bulle d'Innocent III aux Bulgares, du 25 février 1204; une autre d'Innocent IV, du 6 mars 1254, envoyée à l'île de Chypre. Quelle est l'origine de ce privilège? Les canonistes orthodoxes l'expliquent ainsi : la bénédiction du saint chrême constitue un des attributs de la juridiction souveraine dont le plein exercice appartient aux seuls chefs des Églises autocéphales. Constantinople consacra bientôt le saint chrême, non seulement pour le patriarcat, mais même pour Alexandrie, Antioche et Jérusalem. L'on comprend assez facilement que l'Église de Constantinople ait refusé le pouvoir de consacrer le saint chrême à des Églises détachées d'elle, auxquelles elle ne reconnaissait pas la complète indépendance, comme, par exemple, au patriarcat bulgare d'Ochrida au XIIIe siècle. Cf. Petit, *op. cit.*, p. 3-4; Pitra *Analecta sacra et classica*, t. VII, p. 483-486. Mais aucun principe juridique ne pouvait légitimer la prétention de Constantinople de consacrer le saint chrême pour les autres patriarcats orthodoxes. D'ailleurs, jamais ces derniers n'ont reconnu explicitement ce privilège de Constantinople qu'ils se contentaient de subir. Cf. Petit, *loc. cit.* Que la réserve de la bénédiction aux patriarches n'ait pas existé dans le principe, les orthodoxes eux-mêmes l'admettent. Milasch, *op. cit.*, p. 374. Zonaras au XIIe siècle ne semble pas la connaître, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 41; cf. Jugie, *Theol. dogm.*, t. III, 1930, p. 133.

Pour cette époque, il nous reste à signaler un point très important des relations juridiques entre les patriarches orientaux orthodoxes. Nous ne parlons point précisément des patriarches monophysites et jacobites, mais des patriarches melkites : c'est l'emprise qu'exerce Constantinople sur les trois autres grands sièges d'Orient. On trouvera à ce sujet de nombreuses indications dans le dernier ouvrage du R. P. Jugie, *Theologica dogmatica christianorum orientalium*, t. IV, Paris, 1931, p. 425 à 436, et ici, art. CONSTANTINOPLE (*Église de*), col. 1333 sq. La querelle sur le titre de patriarche œcuménique est une manifestation de ces prétentions. Quand vinrent les invasions arabes, les patriarches melkites d'Alexandrie, d'Antioche, étaient élus et résidaient dans la ville impériale. Balsamon a beau nous dire que la gloire des sièges tombés aux mains des musulmans n'est en rien diminuée, toujours est-il que leurs titulaires perdaient beaucoup de leur indépendance par le fait de leur séjour à Constantinople. Une étude spéciale ne serait pas de trop pour déterminer dans le détail les empiétements de Constantinople, empiétements qui continueront de plus en plus, après 1453, à se faire sentir et dont on retrouve comme des échos dans certaines querelles de nos jours.

Sur d'autres points secondaires, sur les insignes et ornements patriarcaux, sur leur signification symbolique, on pourra consulter Balsamon, *Meditatum sive responsum de patriarcharum privilegiis*, *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1014-1034; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. II, c. LVIII. Citons, pour finir, un condensé du droit patriarcal fait par un canoniste byzantin du XIVe siècle, Blastarès : *Patriarcha est viva Christi imago spiransque operibus et sermonibus in semetipso, in vivum depingens veritatem... Munus patriarchæ est animarum sibi creditarum salus atque in Christo vivere ac mundo crucifigi. Cum autem politia ecclesiastica instar hominis ex partibus ac particulis constet, membra omnium maxima maximeque necessaria sunt imperator et patriarcha... Sedes Constantinopolitana quæ imperio cohonestatur decretis synodalibus omnium prima declarata fuit. Unde imperatorum sanctiones quæ isthæc sequuntur, lites in aliis sedibus si quæ oriantur ad hujusce throni cognitionem ac judicium referri jubent. Omnium plane ecclesiarum metropolitanarum et episcopatuum et monasteriorum atque Ecclesiarum providentia et cura imo etiam recognitio ac censura atque absolutio ad proprium patriarcham pertinet. Præsuli vero Constantinopolitano licet etiam in aliorum thronorum districtu largiri* (le texte grec porte : accorder la stauropégie) *neque id solum sed et lites quæ in aliis provinciis* (i. e. les autres patriarcats) *moventur observare et moderari et penitus determinare, ipse pariter et pænitentiæ atque conversionis a delictis ac hæresibus et quidem solus constituitur exactor et explorator. Syntagma alphabeticum*, lettre Π, *P. G.*, t. CXLV, col. 109-110. On trouve dans ce texte un écho des prétentions de Constantinople à dominer les autres patriarcats.

III. LES GRANDS SIÈGES PATRIARCAUX DE 1453 A NOS JOURS. — 1° *Patriarcats unis.* — 1. *Répartition.* — Après la chute de Constantinople (1453) et la rupture définitive de l'union de Florence, il n'y eut plus comme titulaires catholiques des grands sièges patriarcaux d'Orient que les patriarches latins, purement honoraires. Le patriarche maronite d'Antioche lui-même ne fut d'abord uni à Rome que d'une façon intermittente et c'est seulement au XVIIe siècle qu'il le sera définitivement. Puis des retours à l'Église catholique se produisirent, dans l'Église melkite orthodoxe, dans l'Église jacobite d'Antioche, tandis que les maronites resserraient leurs liens avec Rome. Des éléments coptes monophysites se convertirent également. Bref, de chacune des communautés orthodoxes qui se partageaient le titre d'Antioche et d'Alexandrie, se détacha une branche qui s'unit à l'Église catholique. Sur ces différents retours, cf. art. ALEXANDRIE et ANTIOCHE (*Églises de*). Et à chacune de ces branches, l'on donna un patriarche; de sorte que l'on aboutit à la constitution suivante des Églises catholiques d'Orient : Antioche, un patriarche melkite catholique, un patriarche maronite, un partiarche syrien catholique. — Alexandrie, un patriarche copte catholique. — Par ailleurs, le patriarche melkite catholique d'Antioche recevait le titre d'administrateur du patriarcat melkite catholique de Jérusalem et d'Alexandrie. Mansi, *Concil.*, t. XLVI, col. 581, 582. Notons en outre la restauration d'un patriarcat effectif de Jérusalem de rite latin, et la permanence des patriarches latins titulaires pour les autres sièges.

Si l'on compare cette organisation à celle des patriarcats primitifs du temps de Justinien, le contraste apparaîtra frappant. Autrefois un seul titulaire par siège patriarcal; maintenant deux ou trois, ou même davantage. On pourrait se demander pourquoi on a laissé les choses aussi compliquées. La réponse est simple : par suite des évolutions historiques, il est pratiquement impossible d'arriver à une fusion quelconque des divers éléments qui composent l'Église orientale catholique, de sorte qu'il a fallu abandonner totalement le principe de l'unité de hiérarchie. On pourrait concevoir un seul patriarche d'Antioche, ayant juridiction à la fois sur les melkites, maronites, syriens catholiques, l'unité de juridiction serait sauvegardée, mais c'est pratiquement irréalisable. Cf. à ce sujet, Cyrille Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, t. III, Rome, 1911, p. 424-432.

Et, dès lors, la juridiction des patriarches orientaux actuels a une tout autre nature que celle des patriarches du VIe siècle. Ces derniers avaient, dans les limites de leurs patriarcats, juridiction sur tous les catholiques orientaux y résidant; celle-ci était essentiellement territoriale. Présentement, la juridiction des patriarches est sans doute territoriale, car elle s'étend jusqu'à des limites géographiques déterminées qu'elle ne saurait dépasser; mais, dans ces limites, le patriarche n'a pas de pouvoir sur tous les catholiques orientaux; il l'a seulement sur ceux de sa nation, c'est-à-dire de son

rit. Autrement dit, la juridiction se complique d'un élément national. « Elle est nationale en ce sens que, dans les limites dont il vient d'être parlé, le patriarche ne l'exerce régulièrement que sur les personnes appartenant à sa propre nation, au sens particulier que l'usage oriental donne à ce mot. » Karalevskij, *op. cit.*, p. 431. La juridiction territoriale du patriarche est limitée quant aux personnes, par son caractère national; de plus, cette juridiction nationale, sur les personnes de leurs rits, est subordonnée à la juridiction territoriale; car elle ne peut s'exercer en dehors des limites de celle-ci.

On trouvera des renseignements très détaillés sur les limites des différents patriarcats catholiques, dans Karalevskij, *op. cit.*, p. 431-442. Cette restriction de la juridiction quant aux personnes est une des causes pour lesquelles certains canonistes latins assimilent les patriarches orientaux des temps modernes aux patriarches mineurs dont nous parlerons plus loin. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, *De personis*, 2e édit., Rome, 1928, p. 552.

Cette assimilation pourrait encore s'expliquer par le fait que l'exercice de la primauté s'est développé dans le cours des âges, et qu'en conséquence on n'a pas cru devoir donner aux patriarches modernes tous les pouvoirs dont jouissaient les anciens. Cela est vrai; mais l'assimilation des patriarches orientaux modernes aux patriarches mineurs semble fausse; car les patriarches orientaux sont vraiment les chefs de leurs Églises particulières et exercent sur elles une très réelle juridiction, comme nous allons le voir à l'instant. En outre, au point de vue de la dignité antique des sièges, les patriarches que nous avons énumérés l'emportent sur les patriarches arménien et chaldéen qui, bien qu'ayant juridiction effective sur leurs Églises, sont cependant d'origine relativement récente et surtout ne correspondent pas à des patriarcats anciens, dont ils continueraient la tradition.

2. *Droit patriarcal moderne.* — En attendant que le nouveau code pour l'Église orientale édicte des normes communes aux divers patriarcats catholiques, il nous faut tirer des sources canoniques des différentes Églises les principales règles portées sur l'organisation patriarcale.

Voici les sources principales où l'on peut trouver cette législation : Pour le patriarcat maronite : le concile du Mont-Liban (1736), Actes dans *Collectio Lacensis*, t. II. Les principales dispositions concernant le patriarche sont aux col. 286, 326a, 333 et 346. — L'Église melkite a plusieurs fois légiféré sur le patriarche : Le IVe concile de Saint-Sauveur (1790), dans sa XXVe session énumère douze privilèges patriarcaux : *Ut penitus tollantur querelarum causæ inter dominum patriarcham et dominos episcopos.* Mansi-Petit, *Concil.*, t. XLVI, col. 647-649. Le concile de Qarqafé (1806) en compte dix-huit. Mansi, *ibid.*, col. 777-785. Celui de Jérusalem (1849) en énumère vingt-cinq. Mansi, *ibid.*, col. 1075-1083. Aucun des conciles melkites n'a été approuvé, sauf celui de Aïn-Traz (1835) qui ne touche pas à la question. Mansi, *ibid.*, col. 981, 1006. Nous avons donc affaire, non à des sources canoniques proprement dites, mais plutôt à des témoignages historiques sur la discipline de cette Église. Cf. Karalevskij, *op. cit.*, t. III, p. 451 à 488. — Les Syriens traitent du droit patriarcal dans leur synode de Charfé (1888) *Synodus Schiarfensis Syrorum*, Rome, 1896, p. 209-215, et 127-222. — Le synode copte de 1898 s'en est également occupé. *Synodus Alexandrina coptorum*, Rome, 1899, p. 180-191.

Si l'on ajoute à ces sources particulières, les documents pontificaux sur le droit patriarcal, qui se trouvent dans les *Collectanea S. Congregationis de Propaganda fide*, Rome, 1907, cf. Index, au mot *Patriarcha*, et dans le *Jus pontificium de propag. fide*, édition de Martinis, Rome, 1888 sq., on aura à peu près l'essentiel sur le droit patriarcal oriental moderne.

Ce droit nous ne pouvons l'étudier ici dans le détail. Nous donnerons simplement les points communs aux diverses Églises, en suivant le plan adopté dans le synode copte de 1898 :

a) Le patriarche a le droit de faire porter la croix devant lui *infra limites sui patriarchatus.* Cf. cependant *Syn. syrorum*, p. 212, ad 3um.

b) Il peut revêtir un habit de couleur pourpre et se servir dans certaines solennités du pallium que lui a envoyé le souverain pontife. Ce pallium, généralement, le patriarche le sollicite en demandant à Rome la confirmation de son élection. Les coptes procèdent un peu différemment, *Synodus coptorum*, p. 190. Sur le pallium des patriarches, son origine, sa signification, cf. Thomassin, *Vetus et nova... Eccles. discipl.*, part. I, l. II, c. LIII-LVIII; Benoît XIV, *Opera inedita*, édit. Heiner, Fribourg-en-B., 1904, part. I, *De ritibus*, p. 8-9; Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 557-565. Benoît XIV mentionne des exemples de concession du pallium latin à des patriarches orientaux du VIIe au XIIIe siècle. Puis, pendant quelques siècles, on a cessé de suivre cet usage et en 1649 on a discuté en congrégation, s'il fallait reprendre l'ancienne coutume. Benoît XIV distingue le pallium latin du pallium ou *omophorium* grec, et donne les règles concernant l'usage du pallium latin par les Orientaux. Cf. aussi sur cet usage le synode du Mont-Liban, part. III, c. VI, n. 23, *Collectio Lacensis*, t. II, p. 343, 344; et aussi Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XV, n. 17 sq. Les patriarches latins titulaires n'ont pas droit au pallium. Benoît XIV remarque que la concession aux maronites du pallium par Léon X (1515) ne prouve pas en faveur du droit général, car les Maronites ont adopté tous les ornements liturgiques latins. La concession par le pape du pallium aux patriarches orientaux est le signe de leur confirmation, de sorte qu'avant de l'avoir reçu les patriarches ne peuvent exercer leurs fonctions. *Collectanea*, t. I, p. 496, n. 863; cf. Karalevskij, *op. cit.*, p. 405 sq.

c) Tous les évêques et prêtres du patriarcat doivent, soit à la messe, soit aux autres fonctions liturgiques, immédiatement après la commémoraison du souverain pontife, faire celle du patriarche selon la forme prescrite.

d) Le patriarche consacre les métropolitains et les évêques. C'est le droit commun actuel. *Synodus Montis Libani*, dans *Coll. lac.*, t. II, col. 300-302; Synode melkite de Jérusalem (1849), Mansi, t. XLVI, col. 1079; *Synodus Scharfensis syrorum*, p. 213, ad 7um. Cette discipline n'est pas conforme à ce qui se faisait jadis. Régulièrement, les évêquesé taient consacrés par le métropolitain; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, t. I, p. 540 sq. Mais la dignité de métropolite, peu à peu, est devenue purement honorifique dans la plupart des Églises orientales et leurs pouvoirs sont passés en partie aux patriarches. De vrais métropolites, dès le Moyen Age, il n'en existait plus dans beaucoup d'Églises et par contre le titre était concédé à presque tous les évêques. Dès lors, pratiquement, la dignité métropolitaine cessa d'être un véritable degré de la hiérarchie de juridiction. Voir une explication de cette évolution dans le synode maronite, *Coll. Lac.*, t. II, col. 300; cf. aussi *Synod. syr.*, p. 216. Le synode maronite, qui concède lui-même au patriarche le pouvoir de consacrer les évêques, ajoute que ce n'est que provisoire : *donec, restituta Orienti pace, sedes primatiales et metropoliticæ Deo favente restituantur. Coll. Lac.*, t. II, col. 300; Karalevskij, *op. cit.*, p. 459.

e) Le patriarche nomme pour les sièges épiscopaux vacants un vicaire qui prendra l'administration du diocèse jusqu'à l'institution canonique du nouvel

évêque; sur le rôle du patriarche dans l'élection et la confirmation des évêques voir art. PAPE, col. 1936 sq. On trouvera également des renseignements très nombreux dans Karalevskij, *op. cit.*, p. 549, 566. La question juridique n'est pas encore définie et elle est délicate.

f) Le patriarche veille sur l'orthodoxie des évêques et métropolitains; il se rend compte s'ils observent et font observer les règles liturgiques et canoniques; il admoneste les négligents, se servant au besoin des peines ecclésiastiques.

g) Il peut faire des lettres circulaires que, dans tout le patriarcat, métropolitains et évêques devront publier.

h) Il a le droit de visiter les éparchies, et même en présence de l'évêque du lieu, il peut célébrer pontificalement.

i) Les chefs des éparchies, pour s'absenter de leurs diocèses au delà du temps prévu par le droit, doivent en obtenir la permission du patriarche.

j) De la sentence des évêques on peut appeler à celle du patriarche. On peut encore recourir au patriarche dans un autre cas : *ob gravamen quodcumque aliud sibi ab episcopis illatum; ad gravamen refertur denegatio dispensationis quæ necessaria videretur. Attamen ubi episcopus ex informata conscientia agit ut v. g. in deneganda ordinatione et casibus similibus, gravato liberum est ad apostolicam Sedem recurrere. Syn. copt*, p. 183, n. 8. L'organisation judiciaire n'a pas gardé en Orient tous ses éléments anciens. Primitivement, il y avait possibilité de trois instances à l'intérieur du patriarcat : tribunal épiscopal, tribunal métropolitain, tribunal patriarcal. *Digesto italiano*, t. III *b*, col. 383, 413, art. *Appello civile;* Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. I *b*, Berlin, 1870, p. 550.

Par le fait même de la suppression de la juridiction métropolitaine, les instances se réduisent en fait à deux dans le patriarcat, c'est la constatation que fait le synode maronite, *Coll. Lac.*, t. II, col. 321. Les indications sont plus vagues dans le *synode copte*, p. 213, et le *synode syrien*, p. 274. Pour les melkites, cf. le synode de Jérusalem (1849), diritto 12, Mansi, t. XLVI, col. 1080, 1081. Certaines causes doivent être portées en première instance au patriarche. *Synodus Montis Libani*, part. III, c. IV, n. 32, § 5, *Coll. Lac.*, t. II, col. 323. Rome juge en troisième et dernière instance, ce droit évidemment ne peut lui être contesté, bien que certains conciles orientaux l'aient passé sous silence. Cf. le synode melkite de Jérusalem, *loc. cit.* Sur la procédure ecclésiastique, il y a fort peu de choses nettement définies dans le droit moderne des Églises orientales catholiques.

k) Le patriarche jouit du droit de dévolution. Lorsqu'un évêque a négligé pendant six mois de nommer à un office vacant, ou qu'il retarde au delà des délais fixés la solution d'une cause soumise à son tribunal, le patriarche agira à sa place.

l) Le patriarche peut convoquer au synode tous les évêques sous sa juridiction; il présidera et dirigera l'assemblée. A ce synode le patriarche peut soumettre les causes criminelles des évêques qui, de par leur nature, ne doivent pas entraîner la déposition. Quant à celles qui sont susceptibles de l'entraîner, elles sont réservées au souverain pontife. Le patriarche avec le synode peut parfois instruire le procès, mais la sentence définitive et exécutoire est réservée à Rome. *Synodus Montis Libani*, part. III, c. IV, n. 33, *Coll. Lac.*, t. II, col. 325; Karalevskij, *op. cit.*, p. 462-464, et Mansi, t. XLVI, col. 1080 avec la note I qui contient une remarque de Mgr Valerga, sur le jugement des causes majeures des évêques.

m) Au patriarche seul appartient le pouvoir de consacrer le saint chrême; cf. col. 2278; Karalevskij, *od. cit.*, p. 470-474 ; il peut déléguer ce pouvoir à l'évêque.

n) Le patriarche peut, pour tout le patriarcat, réserver des péchés qu'il aura seul le pouvoir d'absoudre; il fera bien de n'établir de cas réservés qu'avec l'avis du synode. Il a le droit d'absoudre des péchés réservés par chaque évêque. Cette disposition se trouve dans les synodes copte, syrien, maronite. A la réserve patriarcale, pourrait-on appliquer certaines prescriptions des canons 899, 900 du code latin? Une réponse certaine ne peut être donnée.

o) Pour la dispense des irrégularités, le synode copte dit : *Patriarcha ex delegatione apostolica facultatem habet dispensandi ab omnibus irregularitatibus, exceptis eis quæ ex homicidio voluntario, bigamia vera, apostasia, hæresi et schismate proveniunt.* D'autres synodes ne mettent pas autant d'insistance sur la *delegatio apostolica.* En fait, de quelles irrégularités le patriarche pourrait-il dispenser *jure proprio?* Question difficile à résoudre. On pourrait dire qu'il a le pouvoir ordinaire de dispenser des irrégularités propres au droit oriental.

La même réponse vaut pour la dispense des empêchements de mariage. Il dispense dans les empêchements particuliers au droit oriental et pour autant que celui-ci admet la dispense. C'est la conclusion du P. Karalevskij, *op. cit.*, p. 474-477, qui étudie la question pour les melkites. Cf. *Concile melkite de Qarqafé*, part. II, c. IX, can. 2, Mansi, t. XLVI, col. 761. Les synodes ne sont pas toujours précis sur ce point; cf. *Syn. Montis Libani*, part. III, c. VI, n. 2, § 18, *Coll. Lac.*, t. II, col. 335, et part. II, c. XI, n. 16, col. 171. On ne détermine pas ce qui est pouvoir propre et pouvoir délégué. Notons cette phrase caractéristique du synode libanais : *Quamquam autem Rmi D. patriarchæ potestas in concedendis dispensationibus amplissima sit ex capite quod patriarchalem Antiochenam dignitatem obtinet... loc. cit.*

p) Le patriarche peut percevoir la dîme de tous les clercs et laïques du patriarcat. Cf. Karalevskij, *op. cit.*, p. 477.

q) Il peut exercer sur les monastères le droit de stauropégie. Que ce privilège en principe puisse encore s'exercer de nos jours, on peut le prouver par Benoît XIV, *Op. inedita*, éd. Heiner, p. 49, 50. On trouvera la description de la cérémonie dans Goar, *Euchologium Græcorum*, Venise, 1730, p. 489; Cf. *Synodus Montis Libani*, part. IV, c. II, n. 2, *Coll. Lac.*, t. II, col. 356-357. Le synode maronite admet aussi la possibilité de la stauropégie même pour les églises des séculiers; en fait, à cause des abus, le synode, *consentiente et approbante Rmo D. patriarcha statuit ac decernit nullum deinceps monasterium et nullam sæcularem ecclesiam privilegiis antedictis ornari oportere, loc. cit.*; cf. P. Deslandes, dans *Échos d'Orient*, 1922, p. 321. Actuellement, la stauropégie n'est plus guère en usage; le droit reste cependant.

r) Dans quelques Églises, la bénédiction des antimensions est réservée au patriarche. Sur l'antimension, cf. Pétridès, dans *Échos d'Orient*, 1900, p. 197, 203, et la bibliographie. Sur la question de savoir à qui revenait autrefois et à qui revient maintenant cette bénédiction on pourra consulter Karalevskij, *op. cit.*, p. 473 à 475.

s) Nous avons vu que le concile de Chalcédoine, dans son 28[e] canon, avait ainsi réglé l'ordre des sièges patriarchaux : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem. Le concile du Latran (1215), dans son 5[e] canon, admet cet ordre. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 436.

A ce moment les sièges étaient occupés par des Latins. Au concile de Florence auquel participèrent les patriarches grecs, on reconnut officiellement les mêmes

droits de préséance : *Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus cæterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et juribus eorum. Sanctum Florentinum universæ Ecclesiæ concilium, editum a monacho benedictino*, Rome, 1865, p. 268. Mais la chose ne resta pas aussi simple; d'abord il y avait les titulaires latins et quel rang leur donner par rapport aux grecs? Puis, ces derniers repassèrent au schisme. Plus tard, lorsque les retours à Rome s'opérèrent, il n'y eut plus un seul, mais plusieurs titulaires pour chaque siège. Comment régler la préséance? D'après le témoignage du P. Karalevskij, art. *Antioche* du *Dict. d'hist. et géogr. ecclés.*, col. 636, jusqu'en 1867, les patriarches latins étaient considérés comme les seuls vrais titulaires et placés dans les annuaires pontificaux parmi les patriarches majeurs, tandis que les titulaires melkite, maronite, etc. étaient assimilés aux patriarches mineurs. En 1867, la question fut examinée à l'occasion du centenaire des apôtres Pierre et Paul. On trouvera la décision prise dans les *Collectanea*, t. II, p. 308, n. 1875. Les grands sièges patriarcaux qui nous occupent seuls actuellement gardent leur hiérarchie ancienne; quant aux titulaires d'un même siège, ils seront placés selon l'ancienneté dans le titre. Il semble bien que cela s'applique seulement aux patriarches résidentiels et que les patriarches latins purement titulaires ne viennent qu'après les autres. Cf. aussi *Collect.*, t. II, n. 1306, p. 3; Karalevskij, *op. cit.*, p. 456, 457. Sur le rang des patriarches par rapport aux cardinaux et sur l'évolution de la discipline à cet égard, cf. Karalevskij, *op. cit.*, p. 453, 456. Actuellement, les cardinaux viennent immédiatement après le pape.

Sur d'autres points du droit patriarcal et en particulier sur le mode d'élection et de confirmation des patriarches, voir article PAPE, col. 1934-1940.

2° *Patriarcats orthodoxes.* — L'institution patriarcale dans l'Église catholique, nous venons de le voir, n'est plus ce qu'elle était jadis; les patriarches contemporains ne peuvent être totalement assimilés à ceux du temps de Justinien. Mais l'Église orthodoxe, elle non plus, n'a pas échappé à la loi de l'évolution et les transformations ont peut-être été plus profondes chez elle que chez nous. Nous voudrions les étudier ici brièvement; la question peut se ramener à ces trois points : accession de Moscou à la dignité patriarcale, tendance à conférer l'autorité suprême aux saints-synodes, constitution d'autocéphalies aux dépens de Constantinople.

1. *Le patriarcat moscovite.* — La formation et la suppression du patriarcat moscovite mettent en relief des éléments très remarquables de la conception orthodoxe des patriarcats.

Balsamon, nous l'avons vu, n'admettait point qu'il fallût créer un nouveau siège patriarcal, si un des cinq anciens venait à tomber dans l'hérésie. En pareil cas l'autorité supérieure restait aux quatre hiérarques demeurés fidèles, sans qu'il fût besoin de compléter le collège patriarcal. *Sanctissimos quinque patriarchas, — adhuc enim ut hedera quercui sic ipse concordiæ papæ romani quasi mordicus inhæreo et ob separationem illius anima laceror. Atque quotidie conversionem ejus egregiam exspecto, — pro solo capite corporis Ecclesiæ Dei agnoscimus. P. G.*, t. CXXXVIII, col. 1019. Qu'on ne puisse pas créer de nouveaux sièges patriarcaux, c'était aussi l'avis de beaucoup de Byzantins. Baanès l'exprimait déjà au VIIIe concile œcuménique. Mansi, t. XVI, col. 140-141. Du temps de Michel Cérulaire, Pierre d'Antioche, répondant à Dominique, évêque de Grado-Aquilée, qui s'arrogeait le titre de patriarche, lui objectait le caractère intangible de la pentarchie et l'impossibilité d'y introduire un nouveau membre. *P. G.*, t. CXX, col. 760; Spáčil, *op. cit.*, p. 67. On trouvera d'autres témoignages sur cette idée de tétrarchie, dans Jugie, *Theol. dogm.*, t. IV, p. 461-464. Cette idée a persévéré même après la constitution du patriarcat moscovite.

Mais une autre conception se fit bientôt jour et en Russie principalement : *Alii censuere patriarchatui ab Ecclesia avulso, alium patriarchatum substitui posse, quæ ultima opinio, præsertim in Russia, multis placuit juxta quos patriarchatus Moscoviensis considerabatur utpote qui patriarchatui romano successisset*, Spáčil, *op. cit.*, p. 68; Grivec, *op. cit.*, p. 61. Comment à Moscou, on en est arrivé à cette conception, c'est ce qui mérite d'être étudié de près. L'ouvrage principal sur cette question est celui de Hildegard Schaeder, *Moskau das Dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slavischen Welt*, Hambourg, 1929. On trouvera aussi plusieurs chapitres sur cette question dans P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques*, t. I, Paris, 1906, et dans Jugie, *op. cit.*, t. IV, p. 439-446. « Évangélisée par des missionnaires grecs, enclavée dès le Xe siècle dans le patriarcat de Constantinople, la Russie restait de loin en communication d'idées avec la métropole et conservait avec elle des liens hiérarchiques. Le patriarche d'Orient nommait le chef de l'Église russe, métropolite de Kiev et de toute la Russie, ou du moins confirmait son élection. » Pierling, t. I, p. 16. Les relations restèrent à peu près telles jusqu'aux abords du concile de Florence. Des difficultés surgirent à propos de la nomination du titulaire de Kiev. Cf. Pierling, t. I, p. 17. L'empereur de Constantinople, Jean Paléologue, parvint à faire agréer son candidat, Isidore, favorable à l'union projetée avec les Latins et qui devait y préparer les Russes (1437). L'union de Florence mécontenta grandement les Moscovites contre Byzance. Dès avant le concile, le grand kniaz, Basile III, avait fait des difficultés au départ du métropolite Isidore pour l'assemblée projetée; la tentative d'union semblait au monarque une trahison de l'orthodoxie. Après le concile, Isidore qui avait eu une part active au rapprochement des Églises, fut très mal reçu à Moscou (1441). Pierling, t. I, p. 56 sq. On l'accusa et, retenons-le, on accusait Byzance avec lui d'avoir abandonné la vraie foi et d'avoir livré l'Église orthodoxe à l'Église romaine. L'union de Florence déconsidéra les Grecs à Moscou. « On avait le concile de Florence en horreur; aussi lorsqu'on apprit que l'empereur et le patriarche y avaient adhéré, le désappointement fut égal au scandale. Les Grecs eux-mêmes avaient de tout temps traité les Latins de pires hérétiques, attisé la haine contre eux et voilà qu'ils devenaient leurs alliés... N'était-ce pas là une défection de la vraie foi, un crime national capable d'attirer les vengeances du ciel? » Pierling, t. I, p. 164. Le ciel sembla donner raison aux Moscovites contre les Grecs. En 1453, Constantinople tombait aux mains des musulmans, c'était la punition divine du forfait de Florence. Sur cette idée que l'on se faisait à Moscou et du concile de Florence et de la chute de Constantinople, cf. Schaeder, *op. cit.*, p. 15-36. L'auteur étudie les récits moscovites du concile de Florence; tous protestent contre l'œuvre d'Isidore et magnifient la conduite de Marc d'Éphèse. Citons le début très significatif de la chronique de Siméon de Susdal qui fit partie de la suite d'Isidore au concile de Florence. « Le mal a commencé, par l'empereur grec Jean... Mais ici, à Moscou, la Russie a été confirmée dans la vraie foi par le prince ami du Christ, Vasili Vasilevitch. » Schaeder, *op. cit.*, p. 22. Idées semblables dans d'autres chroniques contemporaines, qui toutes s'accordent à considérer la chute de Constantinople comme une punition divine; ce qu'exprime avec une force particulière,

dans ses lettres au prince de Pskov, Michel Munekhim, à Basile III et à Basile IV (1553-1584), un moine du couvent de Saint-Éléazar, Philothée; cf. Jugie, *Theol. dogmat.*, t. I, p. 556; Malinin, *Le moine Philothée du couvent d'Éléazare et ses lettres*, Kiev, 1901; Schaeder, *op. cit.*, p. 53, 59.

D'autres causes de désunion existaient entre Moscou et Byzance. Dans cette dernière Église on ne chantait que deux alleluias à la messe, tandis que beaucoup de Russes en ajoutaient un troisième et s'en allaient répétant que les Grecs, par leur pratique, avaient fait défection à l'orthodoxie. Sur cette controverse, cf. Jugie, *op. cit.*, t. I, p. 554-555.

Bref, l'Église russe se détachait de plus en plus de Constantinople. En fait, depuis le concile de Florence, elle ne demanda plus ses métropolites au patriarche œcuménique. Pouvait-on décemment se soumettre à la deuxième Rome qui venait de faire défection comme la première? Mais la vue de cette défection éveillait une autre idée. « La pensée moscovite se reportait vers une cité inébranlablement fidèle à l'orthodoxie. » Pierling, t. I, p. 104. Pourquoi Moscou ne serait-elle pas appelée à remplacer la deuxième Rome tombée? L'idée était tentante. « Déjà un Russe, enrôlé dans l'armée ottomane pendant le siège de Constantinople, avait eu des intuitions patriotiques de triomphe. Les Russes, écrivait Iskander, succéderont aux Grecs et vengeront la vraie foi. » Pierling, p. 105. Voilà la théorie dans son germe : Moscou est appelée à recueillir l'héritage de Byzance. Mais que comporte cet héritage? C'est ce qu'il nous est surtout important de connaître. La dignité de Byzance est à la fois religieuse et civile, comme l'était celle de la première Rome. En effet, Rome c'était l'empire romain, empire d'abord païen, il est vrai, mais qui n'en constituait pas moins la suprême autorité. Puis le catholicisme a fixé son centre dans la capitale de l'empire romain; elle devenait par le fait même la tête du monde chrétien; de ce moment les deux suprématies civile et religieuse s'unissaient pour toujours. Et ne croyons pas que cette union ne consistait que dans la coexistence des deux pouvoirs dans une même cité; non, il y avait plus. Avec Constantin, l'empire était devenu chrétien; mais le cachet sacré qui marquait l'empereur dans la Rome païenne et qui en faisait le pontife suprême n'était pas disparu pour autant. L'empereur, même dans le monde chrétien, conservait quelque chose de divin, il se considérait comme le protecteur-né de l'Église, ayant reçu de Dieu une mission et une consécration spéciales à cet effet, il était l'évêque du dehors et cela allait parfois loin. On pourra lire à ce sujet Gasquet, *De l'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879, p. 1-83, bien qu'il y ait certaines réserves à faire sur quelques affirmations de l'auteur.

Bientôt l'empire avait émigré de Rome à Constantinople. Mais, en vertu de l'union intime qui, dans la première Rome, unissait les deux pouvoirs, il fallait que l'autorité religieuse suivît, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'émigration du pouvoir civil; il fallait que la dignité religieuse de Constantinople correspondît à sa dignité civile. La deuxième Rome devait, pour mériter son titre, égaler la première sous les deux points de vue. C'est l'idée maîtresse qui a présidé à l'agrandissement des pouvoirs de l'évêque de Byzance; elle est exprimée dans le 3e canon du IIe concile œcuménique et dans le 28e du IVe concile. Cf. Schaeder, *op. cit.*, p. 9-15; Jugie, t. I, p. 48, 77. Elle se réalisa dans l'accession de l'évêque de Constantinople à la dignité patriarcale.

Et maintenant l'empire de Byzance est détruit; la religion n'a plus son protecteur naturel. Mais il reste un pays indemne des erreurs latines et libre du joug ottoman; c'est la Russie. Son prince est donc le seul qui soit à même de remplir le rôle dévolu aux empereurs chrétiens, à être l'évêque du dehors; mais, s'il parvient à cette dignité, il faut nécessairement que le métropolite de sa capitale prenne rang parmi les patriarches, qu'il soit, autant qu'il sera possible, à la tête de l'Église orthodoxe tout entière. Voilà brièvement condensée la théorie de la troisième Rome. On en pourra lire l'expression chez les disciples de Paphnuce de Borosk : Vassian de Rostov, Joseph de Volokolamsk, etc.; cf. Schaeder, p. 42-47. On la retrouvera dans une « chronographie russe de 1512 ». Schaeder, *op. cit.*, p. 47-52, et surtout chez le théoricien classique de l'idée de Moscou, troisième Rome, le moine Philothée, du couvent de Saint-Éléazar.

Déjà auparavant, un moine d'origine serbe, Pakhome († 1485), avait exprimé les mêmes idées. Voici comment Jugie résume sa théorie : *Juxta Pakhomium christianorum Ecclesia stare non potest sine tsaro seu imperatore. Apud Russos est Ecclesia, debet esse et tsarus. Theol. dogm.*, t. I, p. 555-556; cf. Macaire, *Histoire de l'Église russe*, t. VII, p. 144, 170. Le même concept se retrouve dans les légendes russes de cette époque dont le fond revient toujours à ceci : Moscou doit prendre dans l'Église orthodoxe la place de Constantinople. Pierling, t. I, p. 227-228; Schaeder, p. 63, 84.

De la théorie passons maintenant à la réalisation; en fait, Moscou obtiendra la dignité impériale avant le titre patriarcal; ne perdons pas de vue toutefois qu'en droit, les deux choses étaient connexes et s'appellaient l'une l'autre.

Un des pas les plus importants vers l'obtention de la dignité impériale fut le mariage d'Ivan III avec Zoé, l'héritière des Paléologues. Voir PAUL II, col. 8; Pierling, t. I, p. 108, 253; Schaeder, p. 37 sq. Zoé arrivait à Moscou le 12 novembre 1472, événement d'importance, car la princesse était considérée comme l'héritière de l'empire byzantin. Sur cette question historico-juridique, cf. Pierling, t. I, p. 229-236, et dès lors l'héritage passait à Ivan III et le kniaz par ce mariage persuadait tout son peuple encore plus profondément que Moscou succédait à Constantinople. Pouvait-on en douter, alors que, en 1473, de sa propre initiative, la République de Venise reconnaissait les droits d'Ivan III sur l'empire de Byzance? Nous ne pouvons suivre dans tous ses détails cette ascension de Moscou vers la dignité impériale. Cf. Schaeder, *op. cit.*, p. 37, 43, et p. 59 sq. Le but fut atteint par Ivan IV. Le 16 janvier 1547, à l'âge de 17 ans, il se faisait sacrer par le métropolite Macaire tsar ou empereur de Russie : l'empire chrétien de Constantinople se survivait dans celui de Moscou. Pierling, t. I, p. 318, 320. Sur la persuasion qu'avait Ivan IV de continuer l'empire byzantin, voir Schaeder, *op. cit.*, p. 62 sq. Ivan IV demanda la reconnaissance de son titre au patriarche de Constantinople, qui, malgré l'invasion turque, n'en restait pas moins le premier personnage de l'Église orthodoxe. Pour la confirmation envoyée par le patriarche Joasaph en 1561, cf. Regel, *Analecta Byzantino-Russica*, Pétersbourg, 1891, p. LI, 75.

Le premier but était atteint; restait maintenant à compléter l'œuvre en donnant à Moscou la dignité patriarcale qu'appelait nécessairement l'autorité impériale confiée au grand kniaz. L'on s'y employa de son mieux ; il fallait obtenir le consentement des autres patriarches, qui, malgré leur déchéance, n'en constituaient pas moins le pouvoir établi. Une première tentative faite en 1556, par Boris Godounov, ministre du tsar Feodor Ivanovitch, pour s'assurer de l'appui de Joachim, patriarche d'Antioche, alors en tournée de quête en Russie, ne réussit point. En 1588, une occasion plus favorable se présenta. Jérémie patriarche de Constantinople, alors dans une situation pécuniaire difficile, vint à Moscou pour les motifs que

l'on devine; on le circonvint et, après de multiples tergiversations, il donnait son assentiment à l'érection du patriarcat. Le 23 janvier 1589, on procédait à l'élection; Job était élu. Le 26, Jérémie le consacrait, et bien que Job fût déjà évêque, lui renouvelait la consécration épiscopale; cf. à ce sujet Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Église orthodoxe*, Paris, 1876, p. 225, note 1 et les références. Au mois de mai suivant, l'on rédigea l'acte officiel de fondation. L'on y répétait le refrain sur la chute de la première et de la deuxième Rome; l'on avait d'ailleurs exprimé plusieurs fois la théorie de Philothée dans la discussion avec le patriarche de Constantinople. Et vraiment la création du patriarchat n'était que le dernier acte du programme tracé par le moine de Saint-Éléazar. Dans le document officiel que durent signer Jérémie et les évêques grecs qui l'accompagnaient, on donnait à Moscou le troisième rang, alors qu'en fait la théorie exprimée dans le document, le concept même de Moscou troisième Rome, aurait exigé, pour la ville des tsars, le premier rang parmi les patriarcats. Mais l'on n'espérait sans doute point faire reconnaître pareille prétention par les patriarches orthodoxes. En réalité, ceux-ci ne voulurent même pas concéder à Moscou le troisième rang, et, dans deux conciles tenus en 1590 et 1593 à Constantinople, pour approuver l'œuvre de Jérémie, l'on se borna à mettre le jeune patriarcat au cinquième et dernier rang, après Jérusalem, d'où les colères de Moscou; le concept de la troisième Rome ne se réalisait point pleinement. Cf. Schaeder, p. 90, 93; Spakov, *Institution du patriarcat en Russie* (en russe), Odessa, 1912; Macaire, *Hist. de l'Égl. russe*, t. x. On trouvera dans Schaeder, *loc. cit.*, de plus amples indications bibliographiques. Nous ne pouvons mieux terminer ce paragraphe qu'en citant ces paroles de Leroy-Beaulieu : « La création du patriarcat, comme, un siècle plus tôt, le mariage d'Ivan III avec l'héritière des empereurs d'Orient, cachait-elle de lointaines visées? Les Russes entrevoyaient-ils la possibilité de succéder aux Grecs dans leur ancienne suprématie religieuse et politique? On ne saurait l'affirmer; les peuples, les princes eux-mêmes en pareil cas, obéissent d'ordinaire à un vague instinct. Toujours est-il qu'en faisant conférer à son Église, si longtemps vassale de Byzance, la suprême dignité ecclésiastique, Godounov continuait l'œuvre des Ivans s'appropriant, avec le titre de tsar, l'aigle impériale. C'était le second acte du transfert de l'héritage gréco-romain de Constantinople à Moscou. Moscou était la troisième Rome. » *L'empire des tsars et la Russie*, t. III, Paris, 1889, p. 174-175.

2. *La conception patriarcale chez les orthodoxes modernes. Autorité du saint-synode.* — Parlant de la substitution du saint-synode au patriarcat moscovite, substitution opérée par Pierre le Grand en 1721, Leroy-Beaulieu écrit ces lignes : « La substitution, chez les Églises nationales, d'une autorité collective à une autorité unique était dans les destinées sinon dans l'esprit du christianisme oriental... La forme synodale peut être regardée comme la forme définitive du gouvernement des Églises de rite grec. Le respect de leur antiquité pourra préserver les patriarcats orientaux du sort de celui de Moscou; ils verront leur autorité effective se réduire à une sorte de présidence du conseil d'administration de l'Église... » *L'empire des tsars et la Russie*, t. III, Paris, 1889, p. 190-191. Ces réflexions du célèbre sociologue appellent quelques réserves. Elles semblent supposer que l'institution patriarcale orthodoxe, d'absolument monarchique qu'elle aurait été dans le principe, serait devenue dans la suite plutôt constitutionnelle, si l'on peut s'exprimer ainsi. Et Leroy-Beaulieu présente cette évolution comme le résultat indirect de l'établissement du saint-synode russe. Est-ce absolument exact?

Que la conception actuelle du patriarcat chez les orthodoxes soit un peu différente de celle des époques plus reculées, nul ne peut en disconvenir. Canonistes et théologiens orthodoxes modernes s'accordent généralement pour affirmer que l'autorité suprême de toute Église autocéphale réside dans le synode. Ils font ce raisonnement : les évêques sont égaux en droit; donc « une réunion d'évêques peut seule avoir autorité sur un évêque. En second lieu, si chaque Église particulière n'est soumise qu'à un évêque, plusieurs Églises particulières ne peuvent suivre d'autres dispositions que celles de tous leurs évêques réunis. » Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, traduction française, t. II, Paris, 1860, p. 268-269. Et un théologien plus récent, Chrestos Androutsos, affirme que « de toute Église autocéphale, la base administrative est le système synodal, les patriarches ne se distinguant des métropolitains et ceux-ci des évêques que par la préséance et quelques privilèges ». Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 285. Même doctrine chez les canonistes. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2e édit., Mostar, 1905, p. 320-329. Cette doctrine est surtout développée par les théologiens russes modernes. On trouvera sur cette conception, quelques pages dans Jugie, *op. cit.*, t. IV, p. 249-255. Le patriarche n'apparaît plus comme le véritable chef de son Église; le synode jouit effectivement de l'autorité, le patriarche étant réduit au rôle d'un *primus inter pares*, ce qui vaut tant pour les patriarcats d'origine ancienne que pour ceux formés récemment aux dépens de Constantinople. Cf. Ivanovitch, *Statuts du patriarcat serbe*, dans *Échos d'Orient*, 1922, p. 186-203. Il faut noter que la théorie actuelle du pouvoir patriarcal n'est qu'une application et une conséquence d'une théorie plus générale qui conçoit le gouvernement ecclésiastique à tous les degrés comme essentiellement synodal. Et canonistes et théologiens s'efforcent de prouver qu'il en était ainsi dès la plus haute antiquité chrétienne. Cf. Milasch, *op. cit.*, p. 231-235. Il semble que nous sommes loin de la conception pentarchique de Balsamon, avec ses patriarches de droit divin, possédant chacun la plénitude du pouvoir dans son Église particulière. Il est certain que Balsamon et les auteurs byzantins du Moyen Age mettaient bien plus en relief le rôle personnel des patriarches que ne le font les orthodoxes modernes, mais cette différence de conception est-elle suffisante pour que l'on puisse affirmer que dans le principe l'autorité patriarcale s'exerçait à peu près comme s'exerce l'autorité dans une monarchie absolue? Il ne semble pas; car, même dans les tout premiers débuts du patriarcat, à Constantinople principalement, il y avait à côté du patriarche un synode qui partageait avec lui l'autorité et aucune décision importante n'était prise par le patriarche seul. Qu'on parcoure le Ve volume de la collection canonique de Rallis et Potlis, Σύνταγμα τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1856, on y trouvera de nombreuses ordonnances émanées du patriarcat de Byzance durant tout le Moyen Age. Or, ces décisions sont synodales, signées par le patriarche sans doute, mais aussi par plusieurs évêques, douze, quinze ou davantage. Donc, dès le principe, l'autorité personnelle du patriarche était déjà tempérée, à Constantinople surtout, par le synode. A Byzance ce synode fut permanent dès l'origine. Dans les autres patriarcats, il ne le devint que plus tard. Milasch, *op. cit.*, p. 321. Mais là, même où il n'y avait que des conciles périodiques, tenus une ou deux fois chaque année, l'autorité personnelle du patriarche était limitée par ce pouvoir voisin qui contrôlait son action et sans lequel le patriarche ne pouvait prendre de décisions graves; donc on ne peut pas dire que l'autorité personnelle des patriarches se soit exercée d'une

manière absolue, comme pourraient le faire supposer les paroles de Balsamon. La différence entre la pratique ancienne et la pratique moderne n'est sans doute pas aussi considérable qu'il paraîtrait à première vue; on pourrait la formuler ainsi : autrefois, le patriarche gouvernait son Église par le synode; maintenant le synode la gouverne par le patriarche. En fait, le patriarche a toujours eu un honneur et un pouvoir prépondérant, sans toutefois pouvoir se passer des autres métropolites. D'ailleurs, il y aurait à distinguer entre patriarcats et patriarcats; il semble que, dans ceux de fondation récente, le rôle personnel du patriarche soit plus effacé que dans les anciens patriarcats byzantins. Mais, encore une fois, les différences entre la pratique moderne et la pratique ancienne ne sont pas tellement considérables. Sur l'organisation de la haute administration ecclésiastique chez les orthodoxes, cf. Milasch, *op. cit.*, p. 338-350.

Dans la théorie, par contre, on ne peut pas ne pas voir une manière nouvelle de concevoir le gouvernement ecclésiastique. La conception synodale, appliquée à tous les degrés de l'administration ecclésiastique, est plutôt étrangère au Moyen Age byzantin, et, même de nos jours, certains auteurs n'en sont point partisans. Jugie, t. IV, p. 253. Peut-on dire que cette théorie a dû en partie le jour à la réforme ecclésiastique de Pierre le Grand? Il semble qu'il faille l'affirmer. La suppression du patriarcat moscovite a porté un coup sensible au prestige personnel des patriarches. Il suffit de lire la première partie du *Règlement ecclésiastique* de Pierre le Grand pour s'en convaincre. Ce n'est qu'une longue plaidoirie pour montrer la supériorité d'un gouvernement synodal sur le gouvernement personnel d'un patriarche. Qu'il nous suffise d'en citer quelques lignes : « De même qu'on trouve dans ce gouvernement (synode) plus de lumières pour la connaissance des affaires, de même les décisions qu'on y prend ont une plus grande force, car la sentence d'un concile dispose mieux à la persuasion et à l'obéissance qu'un décret émanant d'une seule personne... » *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, traduction française, par le P. Tondini, Paris, 1874, p. 19. L'on conçoit que de telles paroles aient dû ancrer dans les esprits orientaux l'importance et la supériorité des synodes ecclésiastiques. Notons d'ailleurs que l'histoire de l'idéologie synodale chez les orthodoxes est encore à faire; elle vaudrait la peine d'être entreprise. Notons enfin que la conception patriarcale chez les catholiques orientaux n'est peut-être pas aussi modifiée par les idées conciliaires. En fait, l'on n'en trouve point auprès des patriarches catholiques de synodes, au moins dans la forme et avec l'importance qu'ils ont chez les orthodoxes. En théorie et juridiquement le patriarcat catholique moderne est plus monarchique.

3. *Les patriarcats orthodoxes récents.* — Un dernier point à noter dans l'évolution du patriarcat orthodoxe est la constitution de patriarcats nouveaux aux dépens de Constantinople. Sur le principe qui a régi ce développement, à savoir le phylétisme, cf. Jugie, t. IV, p. 241-249; Spáčil, *op. cit.*, p. 61, 65.

a) Patriarcat russe. — Nous avons déjà parlé de l'établissement du patriarcat russe en 1589. Ce patriarcat fut supprimé en 1700 par Pierre le Grand. Mais l'institution garda ses partisans et, notamment en 1905, on recommença à parler de la restauration du patriarcat. On pourra consulter sur ce mouvement d'idées, Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo reformismo dottrinale*, Florence, 1908, et Bois, *L'Église russe et la réforme projetée*, dans *Échos d'Orient*, t. X, 1907, p. 112-122. Le patriarcat moscovite fut effectivement rétabli en 1917. Le métropolite Tikhon, élu patriarche le 28 octobre 1917, fut intronisé le 21 novembre. Le patriarche mourut le 7 avril 1924 et il n'a pas été remplacé, la division des Églises russes et la persécution soviétique s'y opposant. Toute une fraction de l'Église russe, l'Église synodale, est par définition, si l'on peut dire, opposée à la constitution patriarcale. Sur la restauration du patriarcat russe, cf. P. M. Volkonsky, *La reconstitution du patriarcat en Russie*, dans *Échos d'Orient*, t. XX, 1921, p. 195-220.

b) Patriarcat serbe. — En 1920, a été fondé le patriarcat serbe d'Ipek qui englobe tout le nouveau royaume de Yougoslavie. De la constitution qui l'a établi, nous citerons quelques articles qui confirmeront ce que nous avons dit de la conception moderne des patriarcats orthodoxes :

Art. 2. A la tête de l'Église serbe se trouve, en qualité de chef, le patriarche serbe. — Art. 3. Le saint concile des évêques est formé de tous les évêques diocésains sous la présidence du patriarche. — Art. 4. Le saint concile des évêques est le corps hiérarchique le plus élevé et l'autorité suprême dans les questions de foi, de culte, d'ordre ecclésiastique et d'administration intérieure en général.

Nous citons d'après l'article de I. Ivanovitch, *Statuts du patriarcat serbe*, dans *Échos d'Orient*, t. XXI, 1922, p. 186-202. Ces statuts montrent bien que l'on ne considère plus le patriarche comme le véritable chef de l'Église, mais seulement comme le président du synode.

Avant la constitution du patriarcat serbe en 1920, il y avait plusieurs autonomies ecclésiastiques serbes, celles du Monténégro, celle de Dalmatie, celle de Bosnie-Herzégovine, le patriarcat de Carlovitz (1848) et enfin l'Église de Serbie proprement dite, qui jouit à plusieurs reprises de la dignité patriarcale et dont les démêlés avec le patriarcat de Constantinople ont formé le plus clair de l'histoire. Toutes ces autonomies viennent d'être fondues dans le patriarcat d'Ipek. On trouvera dans Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 2e édit., Paris, 1926, p. 242-268, un précis de l'histoire des différentes autonomies serbes qui ont constitué le patriarcat moderne d'Ipek, dont le patriarche de Constantinople a reconnu la totale indépendance. Cf. Ivanovitch, *op. cit.*, p. 186.

c) Patriarcat roumain. — Les Roumains ont un patriarche depuis 1925; cf. Janin, *op. cit.*, p. 284-286. Sur les luttes anciennes pour se détacher de Constantinople, on pourra consulter l'art. CONSTANTINOPLE (*Église de*), col. 1446. Parvenue à l'indépendance ecclésiastique par rapport à Byzance en 1885 — le tomos synodique du patriarche de Constantinople qui reconnaît la nouvelle autocéphalie est daté du 13 mai 1885. — l'Église roumaine était, jusqu'en 1925, gouvernée par un synode présidé par le métropolite primat de Bucarest. Il faut noter qu'avant la guerre plusieurs communautés roumaines étaient sous le joug étranger. La guerre « a fait rentrer la plupart des Roumains dans le cadre de la patrie reconstituée », Janin, *op. cit.*, p. 285, et on a voulu donner à la Roumanie ainsi unifiée un patriarche. Le patriarcat fut fondé le 23 février 1925. Constantinople a dû donner son approbation. Cf. Grégoire, *La constitution de l'Église roumaine orthodoxe*, dans *Échos d'Orient*, t. XXIX, 1926, p. 61-71. On y trouvera les lois sur l'institution et l'organisation du patriarcat roumain; signalons l'art. 5 de la loi sur l'organisation de l'Église orthodoxe roumaine : « A la tête de l'Église orthodoxe roumaine est placé le saint-synode, la plus haute autorité dans les questions spirituelles, et for suprême pour les questions ecclésiastiques, de quelque nature qu'elles soient, qui d'après les lois et les règlements sont de sa compétence. Le saint-synode se compose de tous les métropolites, évêques résidentiels et auxiliaires en exercice. Son président est le métropolite d'Oungro-Valachie en tant que patriarche de l'Église orthodoxe roumaine. » On ne

saurait être plus clair sur la vraie nature des patriarcats orthodoxes modernes.

D'autres autocéphalies se sont constituées aux dépens de Constantinople. Mais elles ne sont point administrées actuellement par des patriarches. La Bulgarie a eu jadis son et même ses patriarches. Cf. art. BULGARIE. Mais, actuellement, elle est constituée en exarchat, non point en patriarcat; cf. Janin, *op. cit.*, p. 270-271. L'Église de Grèce n'est point non plus administrée par un patriarche. Nous pouvons donc passer sous silence ces autocéphalies qui se sont formées aux dépens de Constantinople, mais n'ont point adopté la forme patriarcale dans leur gouvernement. Si maintenant nous voulons faire la récapitulation des patriarcats orientaux séparés de l'Église romaine, nous arriverons à ce tableau impressionnant :

1. Patriarcat œcuménique de Constantinople.
2. Patriarcats melchites orthodoxes d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie.
3. Patriarcat russe (qui existe au moins encore *de jure*).
4. Patriarcat serbe d'Ipek.
5. Patriarcat roumain.
6. Patriarcat jacobite d'Antioche.
7. Patriarcat copte monophysite d'Alexandrie.
8. Le catholicat ou patriarcat de Géorgie, rétabli depuis que les Géorgiens ont reconstitué leur Église nationale aux dépens de Moscou.

Et nous ne parlons que des patriarches dont l'origine se rattache plus ou moins directement aux quatre grands sièges orientaux. Nous parlerons plus loin des patriarcats arménien et chaldéen. Où en est, même dans l'Église orthodoxe, l'institution réputée divine de la pentarchie? Combien l'institution s'est compliquée depuis Balsamon! Il ne pourrait plus parler des cinq têtes de l'Église; il devrait en reconnaître un nombre plus considérable, rien que dans la communauté orthodoxe. D'ailleurs c'est justement en vertu du principe des autocéphalies, ainsi multipliées, que les théologiens orthodoxes modernes repoussent la conception pentarchique ancienne, Jugie, t. IV, p. 459-461; et le phylétisme orthodoxe, tout autant que la conception synodale du gouvernement ecclésiastique, a été fatale à la pentarchie réputée de droit divin.

IV. PATRIARCATS MINEURS. — Nous rangeons sous cette dénomination tous les patriarcats qui ne sont point à proprement parler la continuation des cinq grands patriarcats anciens : Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem.

1° *Patriarcats latins.* — 1. *Patriarcats latins d'Orient.* — Nous avons déjà dit un mot de leur fondation. On trouvera les indications historiques aux articles CONSTANTINOPLE (*Église de*), JÉRUSALEM, ALEXANDRIE, ANTIOCHE. De ces patriarcats d'origine relativement récente (les Croisades), et pour cela rangés sous la dénomination : patriarcats mineurs, trois, ceux d'Antioche, de Constantinople, d'Alexandrie, ne sont plus résidentiels. Ce ne sont que des titres, portés d'ordinaire par des prélats séjournant à Rome. Ces patriarches latins titulaires n'ont point le privilège du pallium. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XV, n. 17. Sur leurs prérogatives honorifiques, on pourra consulter Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. II, Rome, 1928, p. 544 et 561, où l'on trouvera signalés les textes du *Corpus Juris*, déterminant les privilèges des patriarches en question. Cf. aussi Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. XXVI.

Le patriarcat latin de Jérusalem est redevenu effectif depuis 1847. Bulle *Nulla celebrior*, dans *Jus pontificum de propaganda fide*, édit. de Martinis, t. VI *a*, p. 40-44. Pie IX trouvant que les obstacles qui avaient interrompu la résidence du patriarche latin de Jérusalem n'existent plus, la rend de nouveau obligatoire : *Auctoritate omnipotentis Dei et SS. apostolorum Petri et Pauli ac nostra, restituimus Hierosolymis exercitium jurisdictionis latini patriarchæ eumque posthac residendi obligationi ut olim obnoxium fore declaramus. Loc. cit.* Les limites du patriarcat sont, d'après la bulle, celles de la Custodie. Actuellement, le patriarcat comprend la Palestine (avec la Transjordanie) et l'île de Chypre. Le patriarche n'a pas encore de suffragants et la bulle note que la constitution d'évêchés suffragants est réservée à Rome. Le patriarche porte le pallium. A ce patriarche s'appliquent les paroles de Wernz-Vidal, *op. cit.*, p. 537 : *alii sunt vero jurisdictione instructi quæ tamen haud raro potestatem quamdam metropolitanam vel diœcesanam non excedit.* En effet, le patriarche latin de Jérusalem n'a aucune juridiction sur d'autres évêques.

2. *Patriarcats latins d'Occident.* — *a*) *Patriarcat de Venise.* — Ses origines se rattachent à la controverse sur les Trois-Chapitres. Après la condamnation portée contre les Trois-Chapitres par le Ve concile œcuménique (553) et l'approbation par le pape Vigile de ce concile, le diacre Pélage s'était levé contre les concessions du pontife versatile. Peut-être cette opposition n'était-elle pas très sincère. En tous cas, Vigile mort (555), Pélage devenu pape par la volonté de Justinien, changea d'attitude et condamna ce que Vigile avait condamné (16 avril 556). Mais des évêques occidentaux protestèrent contre la condamnation des Trois-Chapitres et l'attitude du nouveau pape. Dans la Haute-Italie, les métropolitains d'Aquilée et de Milan avec leurs suffragants rompirent toute relation avec l'Église romaine. En 557, le titulaire d'Aquilée, Macédonius, mourut; son successeur Paulin persévéra dans l'opposition à Pélage et commença dès lors à s'attribuer le titre de patriarche; en effet, dans une lettre datant de cette époque, écrite par le pape Pélage au patrice Jean, nous lisons ces lignes : *Peto utrum aliquando in ipsis generalibus quas veneramur synodis, vel interfuerit quispiam Venetiarum ut ipsi putant atque Histriæ patriarcha, vel legatos aliquando direxerit.* Jaffé, *Regesta pont. rom.*, n. 983. Lors de l'invasion lombarde, le patriarche d'Aquilée, Paulin, se réfugia dans l'île de Grado, où séjournèrent également ses successeurs, Probinus, Hélie, Sévère, tous en rupture avec Rome. Sévère mourut à Grado en 607; Candidien, qui le remplaça, était personnellement en communion avec Rome; mais il restait toujours un parti opposé à l'union et, après l'élection de Candidien à Grado, « les plus obstinés repassèrent sur le continent et sous la protection du duc de Frioul, Gisulf, acclamèrent dans les ruines d'Aquilée un moine appelé Jean. A partir de ce moment, il y eut deux patriarches d'Aquilée, celui de terre ferme, qui, Aquilée étant devenue inhabitable, résida successivement à Cormons, Cividale, Udine et celui de Grado, qui depuis le VIIIe siècle réside à Venise. » L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, Paris, 1925, p. 247. Lorsque la division du siège métropolitain d'Aquilée se fut produite à l'élection de Candidien, comme le métropolitain schismatique Jean continuait de s'arroger le titre de patriarche qu'avaient porté ses prédécesseurs, « les papes accordèrent aux évêques de Grado le titre de patriarche, pour que ceux qui avaient fait leur paix avec Rome ne parussent pas inférieurs à leurs collègues schismatiques. Il y eut donc deux patriarcats dans la Haute-Italie : Aquilée-Grado, souvent appelé Grado, patriarcat des catholiques unis, et Aquilée, patriarcat des schismatiques. » Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. III, p. 155, où l'on trouvera aussi en note quelques indications bibliographiques. L'union avec Rome du patriarcat schismatique ne fut accomplie qu'au concile d'Aquilée en l'an 700. Dès lors, l'on eut deux patriarches catholiques qui n'avaient « d'autres pouvoirs que ceux de métropolitains : ils eurent sou-

vent entre eux des difficultés que le pape Léon IX fit cesser en indiquant d'une manière exacte la limite des deux juridictions (1053). » Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 156, n. 2. A cette époque, un patriarche de Grado, Dominique, joua un certain rôle dans la lutte entre Rome et Michel Cérulaire. Cf. art. MICHEL CÉRULAIRE, col. 1686. Le cardinal Humbert lui demanda d'écrire au patriarche d'Antioche sur la question des azymes. Dominique, au préalable, exhiba à son correspondant les titres de son Église à la dignité patriarcale, se vantant qu'elle avait pour fondateur saint Marc, qu'elle était la seule patriarcale d'Italie et que, dans les conciles romains, le titulaire avait l'honneur de prendre séance à la droite du pape. Texte grec et latin dans *P. G.*, t. CXX, col. 752, 756. Ces prétentions amenèrent une réponse ironique de Pierre d'Antioche, qui profita de l'occasion pour développer tout au long le concept de pentarchie et l'impossibilité d'introduire de nouveaux membres dans le collège patriarcal. *P. G.*, t. CXX, col. 756-781; Thomassin, *op. cit.*, part. I, l. I, c. XXIII, n. 4 sq. Sur le transfert du siège de Grado à Venise, cf. Thomassin au chapitre indiqué. Le patriarcat de Venise s'est continué jusqu'à nos jours, purement honorifique. Le patriarcat d'Aquilée se transporta, ainsi que nous l'avons vu, à Udine où il resta jusqu'en 1751; alors le pape Benoît XIV supprima, sur la demande de l'Autriche, le patriarcat d'Aquilée. Goritz et Udine furent en compensation élevées au titre de métropoles; toutefois, ce dernier siège fut soumis quelque temps après à celui de Venise. Hefele-Leclercq, *loc. cit.*

b) Patriarcat des Indes occidentales. — Il fut créé vers 1520 par Léon X; Pie V, en 1572, l'unit à la charge de chapelain majeur de l'armée espagnole; actuellement il est uni à l'archevêché de Tolède. C'est un titre purement honorifique. Hinschius, *op. cit.*, t. I, p. 571.

c) Patriarcat des Indes orientales. — Ce patriarcat a été fondé par Léon XIII, le 1er septembre 1886; il est attaché à l'archevêché de Goa et ne comporte, lui non plus, aucune juridiction. Hinschius, *loc. cit.*

d) Patriarcat de Lisbonne. — Au IVe siècle, Lisbonne était déjà un évêché. Potamius son évêque assistait au concile de Rimini (357). En 1397, Lisbonne fut érigée en métropole et, en 1716, en patriarcat par la bulle de Clément XI *In supremo apostolatus solio.* Mais le titre patriarcal était attaché plutôt à la chapelle du palais royal de Lisbonne et le patriarche avait une partie de la ville sous sa juridiction, tandis que l'autre partie restait sous la juridiction de l'archevêque de Lisbonne. Benoît XIV supprima cette complication et toute la ville fut réunie sous l'autorité du patriarche. Le titre cardinalice est attaché *ipso jure* au titre patriarcal de Lisbonne, de sorte que le patriarche est toujours élevé à la pourpre dans le consistoire qui suit sa préconisation.

2° *Patriarcats orientaux.* — 1. *Patriarcat catholique arménien.* — Sur la fondation de ce patriarcat, cf. art. ARMÉNIE, col. 1911-1916. Le patriarcat actuel résulte de l'union du siège primatial arménien de Constantinople et du siège patriarcal de Cilicie (1866). Sur l'étendue de ce patriarcat, on pourra consulter le même article. Un synode tenu à Rome en 1911 a élaboré toute une législation pour l'Église catholique arménienne, législation qui a paru en un volume intitulé *Acta et decreta concilii nationalis Armenorum Romæ habiti*, Rome, 1913. Si l'on examine ce qui concerne les droits patriarcaux, l'on ne voit pas grande différence entre l'Église arménienne et les autres communautés orientales. Privilèges honorifiques : *in universo patriarchatu crucem præferre, pontificalibus vestibus uti, populoque benedicere, pallio e corpore beati Petri sumpto ornari*, etc... — Privilèges de juridiction : *a) Non unam tantum provinciam sicut metropolitanus sed diœcesim, hoc est multas simul provincias, habere subjectam; b) Diœceseos suæ metropolitanos ordinare; c) Subjectos metropolitanos ad synodalem conventum cogere eique præesse; d) Corrigere metropolitanos et ab iisdem vel a synodis provincialibus appellationes accipere, etc... Acta*, p. 121-129. La juridiction du patriarche arménien est donc à peu près identique à celle de ses collègues melkite, syrien, etc... Il faut cependant faire une distinction, si l'on considère l'origine historique du patriarcat arménien. L'Église arménienne n'a point été dans l'antiquité constituée en patriarcat; elle était régie par un *catholicos*, qui recevait d'abord l'ordination de l'évêque de Césarée du Pont et qui exerçait sa juridiction sur les métropolitains et évêques de son pays. Vers la fin du IVe siècle, les liens se relâchèrent entre Césarée et le catholicos et celui-ci devint indépendant et véritable patriarche sans le nom. Mais, comme ce n'était point un des grands patriarches byzantins et que, par ailleurs, le catholicat arménien fut hérétique dès les premières années, ou presque, de sa vie indépendante, on ne peut pas, au point de vue historique, le mettre sur le même pied que les grands hiérarques de l'empire grec. C'est pourquoi nous avons rangé le patriarcat arménien actuel, successeur des anciens catholicos, dans les patriarcats mineurs. Sur les patriarcats arméniens, cf. art. ARMÉNIE, t. I, col. 1905-1911.

2. *Patriarcat chaldéen de Babylone.* — Sur la formation et l'histoire du patriarcat chaldéen de Babylone, cf. art. NESTORIENNE (*Église*), t. X, col. 159-260, et Janin, *op. cit.*, p. 512-516. La remarque que nous avons faite sur l'organisation ancienne de l'Église arménienne s'applique également à la Chaldée, qui avait vis-à-vis d'Antioche des relations identiques à celles de l'Arménie à l'égard de Césarée. Sur la nature juridique du patriarche chaldéen (uni), notons seulement que son pouvoir sur l'élection et la consécration des évêques est assez restreint. Il a le droit, d'accord avec les évêques réunis en synode, de choisir un nom sur la liste présentée par les prêtres et les notables du diocèse à pourvoir, mais Rome doit approuver le choix et c'est seulement après l'approbation de Rome que le patriarche peut consacrer l'élu et lui conférer l'institution canonique en vertu d'une délégation pontificale. Notons que le rôle du Saint-Siège dans les élections épiscopales est de même formellement défini dans l'Église arménienne, *Acta...*, p. 125, et l'est beaucoup moins dans d'autres Églises orientales; cf. Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, p. 554-570, et art. PAPE, col. 1937 et 1939. Sur le patriarcat nestorien, on pourra consulter l'article cité et Janin, *op. cit.*, p. 498-513.

Nous ne pouvons songer à donner la liste de tous les livres écrits sur les patriarches; nous ne citerons que les plus récents.

1° *Sur l'institution des patriarcats.* — On trouvera beaucoup d'indications dans P. Batiffol, *La paix constantinienne et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1914, et *Le Siège apostolique*, 2e édit., Paris, 1924; L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, Rome, 1906; Turner, *Studies on early Church's history*, Oxford, 1897; Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, t. I, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1923; Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 3e édit., Ratisbonne, 1885 (le premier volume traite de l'institution des patriarcats); Luebeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des IV. Jahrhunderts*, Munster, 1901; Fr. Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn, 1853; Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, t. I *b*, Berlin, 1870; Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. I, p. 552-567. On trouvera signalés dans les notes de nombreux auteurs plus anciens qui ont traité la question de la formation des patriarcats.

2° *Sur la pentarchie*, il n'y a point que nous sachions de livre traitant *ex professo* la question. On pourra consulter : Hergenrœther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. II, Ratisbonne, 1867, p. 132-149; Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*,

t. IV, Paris, 1931, p. 450-464; Griveč, *Cerkveno prvenstvo i edinstvo po bizantinsken pojmovanju* (Doctrine byzantine sur la primauté et sur l'unité de l'Église), Ljubljana, 1921. On trouvera des indications également dans Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899, p. 195 sq.; Karalevskij, *Histoire des patriarcats melkites*, t. III, Rome, 1911, p. 442-450; Shaguna, *Compendium des kanonischen Rechtes*, Hermannstadt, 1868, p. 224 sq. On aura le jugement des orthodoxes modernes sur la pentarchie en lisant : Pharmakides, *Ὁ συνοδικὸς τόμος*, Athènes, 1852, et Nectarius Kephalas, *Μελέτη ἱστορικὴ περὶ τῶν αἰτιῶν τοῦ σχίσματος*, Athènes, 1911, p. 269 sq.

3° *Sur les patriarcats catholiques modernes et le droit actuel*, on trouve de très longs chapitres dans Karalevskij, *op. cit.*; cf. aussi Wernz-Vidal, *Jus canonicum ad Codicis normam exactum*, t. II, 2e édit., Rome, 1928, c. VII, et la bibliographie en tête du chapitre.

4° *Sur la conception moderne du patriarcat orthodoxe*, cf. Jugie, *op. cit.*, p. 240-273; Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2e édit., Mostar, 1905; p. 230-235, 320-329, 338-351. On trouvera les autres indications bibliographiques dans le texte.

R. VANCOURT.

PATRIARCHES. — Le mot « patriarche », transcription du vocable grec πατριάρχης, signifie au sens littéral les chefs de famille ou de tribu (πατριά, descendance, lignée, race, famille, ἀρχή, principe, point de départ). — Le mot désigne dans l'usage biblique d'une part les chefs des générations qui sont nommés dans l'Ancien Testament depuis Adam jusqu'à Jacob; d'autre part, les douze fils de Jacob, pères des douze tribus d'Israël; c'est en ce dernier sens que le prend saint Étienne dans son discours devant le sanhédrin, Act., VII, 8.

Le problème de la *Religion des patriarches* se résout, du point de vue biblique, en rassemblant les données éparses dans la Genèse et relatives aux croyances, à la vie morale et aux pratiques cultuelles soit des patriarches antérieurs à Abraham, soit de celui-ci et de ses premiers descendants. Sur les premiers la Bible nous dit peu de chose, alors qu'elle abonde en détails typiques sur l'ancêtre de la nation juive. Voir ces divers détails rassemblés d'une part à l'art. GENÈSE, t. VI, col. 1204-1206; d'autre part à l'art. ABRAHAM, t. I, col. 94-106.

PATRICE (Saint), apôtre de l'Irlande (Ve siècle).

I. VIE ET ACTION. — Il s'en faut que soient dissipées toutes les obscurités qui entourent la personne et l'œuvre du saint national de l'Irlande. Il y a une trentaine d'années, il semblait même que la critique historique n'eût plus rien laissé debout des narrations qui couraient sur son compte. Les appréciations d'un Loofs, d'un Zimmer, pour ne citer que les principaux des critiques, n'allaient à rien de moins qu'à dépouiller à peu près complètement saint Patrice de ce qui était, jusque-là, son principal titre de gloire. Ces solutions trop radicales ont provoqué une réaction. Tout en gardant des travaux en question les résultats positifs qu'ils avaient apportés, J.-B. Bury a montré qu'il n'était pas impossible de garder à l'apôtre de l'Irlande son nimbe traditionnel. « Je puis dire, écrit-il, que mes conclusions tendent à montrer que le concept que se font de l'œuvre de saint Patrick les catholiques romains est, en général, plus rapproché des faits historiques que les vues d'un certain nombre de théologiens non catholiques. » *The life of St. Patrick*, p. VII-VIII.

Sans doute les sources qui permettent de raconter la vie de Patrice ne laissent pas d'inspirer bien des inquiétudes; une critique judicieuse permet néanmoins d'en extraire les données suivantes, tout au moins à titre provisoire. — Patrice est le nom latin d'un Breton, dont le nom était Sucat et qui est né, vers 389 (ou peut-être plus tôt déjà) dans le sud-ouest de la Grande-Bretagne, à l'époque où celle-ci était encore romaine. Son père était diacre; l'enfant fut donc élevé dans le catholicisme, mais dans un catholicisme assez tiède, comme il en conviendra plus tard. A l'âge de 16 ans, et donc vers 405, il est enlevé, avec d'autres personnes, par une bande de pirates scots, vendu comme esclave en Irlande, où il a dû être emmené dans la région du Nord-Ouest. Employé à la garde du bétail, il sent se développer en lui, dans la solitude, des sentiments de piété qu'il n'avait jamais éprouvés jusque-là, car sa première jeunesse, de son propre aveu même, s'était passée assez loin de Dieu. Après six ans d'esclavage, il réussit à s'enfuir; des aventures assez compliquées l'amènent sur le continent, et jusque dans la Haute-Italie; ayant faussé compagnie à ceux qui l'avaient emmené si loin, il retourne sur ses pas, s'arrête quelque temps au fameux monastère de Lérins, finalement retourne en Bretagne. Mais, rentré dans son pays natal, il se sent pris d'une véritable nostalgie de l'Irlande. Des voix intérieures l'appellent à évangéliser ce pays, encore presque entièrement païen. Pour se préparer à cette mission, il commence par retourner en Gaule, à Auxerre, où l'évêque Amator le fait diacre. Mais diverses circonstances ont dû s'opposer à l'exécution du dessein primitif. Entre temps, un appel était parti vers Rome des quelques communautés chrétiennes déjà établies dans le sud-est de l'Irlande. On demandait instamment au pape Célestin l'envoi d'un évêque, qui pût lutter dans cette région contre le pélagianisme, comme le faisait Germain d'Auxerre dans la Grande-Bretagne. En 431, le pape Célestin ordonne à cette fin le diacre Palladius. Peut-être le breton Patrice s'apprêtait-il à le rejoindre, quand la nouvelle de la mort prématurée de celui-ci parvint en Gaule. Germain, dès lors rentré à Auxerre, n'hésite pas à consacrer Patrice évêque, en 432.

Ainsi établi évêque de l'Irlande, Patrice a dû y aborder très peu après. Après s'être exercée quelque temps dans la région de l'Est (Leinster d'aujourd'hui), où le christianisme était déjà sérieusement implanté depuis quelque temps, l'activité de Patrice se porte vers le Nord-Ouest (Connaught et Ulster), sans qu'il soit possible de la suivre dans ses détails. Dans l'intervalle, l'évêque d'Irlande fit vraisemblablement un voyage à Rome au début du pontificat de saint Léon, entre 441 et 443, désireux qu'il était de resserrer les liens entre les chrétientés fondées par lui et le centre de l'unité ecclésiastique. C'est à son retour qu'il établit à Armagh son siège épiscopal, s'efforçant de donner à l'Église irlandaise les premiers rudiments de son organisation. En 457, il aurait résigné ses fonctions, se serait donné comme successeur Bénignus, et se serait retiré en Dalaradie (comté actuel d'Antrim); c'est là qu'il serait mort en 461, sans qu'il soit possible de préciser exactement l'emplacement de son tombeau.

Si l'on veut apprécier l'œuvre accomplie par lui, on la ramènera, avec J.-B. Bury, aux trois chefs suivants : Patrice a donné au christianisme, qui existait avant lui en Irlande, son organisation; il a amené à la foi un bon nombre des « rois » du pays qui, dans l'Ouest surtout, étaient encore en majorité païens; il a resserré les liens de l'Église d'Irlande avec l'ensemble de l'Église occidentale, et tout spécialement avec Rome. A la vérité, ces résultats n'ont pas été définitivement acquis. Patrice, en arrivant en Irlande, y avait trouvé des communautés chrétiennes d'origine et de constitution presque exclusivement monastiques, sans liens entre elles, ce qui correspondait d'ailleurs à l'état même d'un pays organisé par clans. Il essaya d'établir une hiérarchie épiscopale dont les titulaires auraient exercé leurs pouvoirs sur des ressorts déterminés, et qu'un archevêque aurait maintenue dans ses attributions propres. Lui disparu, les vieux errements reprirent de plus belle et l'Église irlandaise que nous entrevoyons aux VIe et VIIe siècles ne reflète à peu près

aucun des traits que Patrice avait essayé de lui donner. Plus puissamment qu'ailleurs, l'organisation politique, sociale, économique du pays a influencé l'organisation ecclésiastique; elle a donné à la chrétienté irlandaise du haut Moyen Age des caractères qui persisteront longtemps. Mais cela ne veut pas dire, comme l'a pensé Zimmer, qu'il n'y eut pas au milieu du ve siècle une action exercée en sens contraire par saint Patrice, pour donner à cette Église une conformité plus grande avec l'Église universelle.

II. Œuvres littéraires. — Patrice n'a rien d'un homme de lettres et les quelques productions authentiques sorties de sa plume ne témoignent que d'une très médiocre culture.

1° Tout le monde, ou à peu près, considère comme authentiques l'*Epistola ad Coroticum* et la *Confessio*, *P. L.*, t. LIII, col. 813-818 et col. 802-814. La première de ces pièces est une lettre ouverte adressée à un roi picte, chrétien mais pillard. Partie de la côte écossaise, une de ses bandes, composée en majeure partie de païens, avait exécuté un coup de main sur la côte irlandaise; elle avait surpris une troupe de néophytes, au sortir même de la piscine baptismale, en avait tué plusieurs et emmené les autres prisonniers. Les justes protestations de Patrice contre cet attentat n'ayant pas été écoutées, il adresse au roi en question cette lettre, destinée d'ailleurs à la plus large diffusion et qui met le pillard au ban de la communauté chrétienne. — Plus intéressante encore est la *Confessio*, qui est postérieure de quelques années à l'*Epistola* et date des derniers moments de Patrice. Document curieux qui tient à la fois de l'apologie, de la confession au sens propre du mot, de la profession de foi, mais surtout, comme le livre d'Augustin, de l'action de grâces indéfiniment répétée pour les infinies miséricordes de Dieu à l'endroit de l'auteur. Mais, hélas! combien cette composition chaotique, informe, nous met loin des confidences du fils de Monique! Destinée comme l'*Epistola* à une large publicité, elle s'adresse à des gens qui, jadis auxiliaires de Patrice, se sont séparés de lui, critiquent sa conduite, reviennent sur des fautes jadis commises par lui, lui reprochent son manque de désintéressement. Elle nous fait entrevoir les difficultés d'ordre divers qu'a dû rencontrer le missionnaire; mais surtout elle nous révèle son âme, l'attachement de sa volonté à celle de Dieu, son absolue confiance en la divine Providence, la joie avec laquelle il rapporte à celle-ci les succès de son apostolat. — L'authenticité d'une troisième pièce est sérieusement probable, il s'agit d'une de ces prières-talismans, connues dans les Églises celtiques sous le nom de *Loricæ* : « Une *lorica*, dit dom Gougaud, est une prière de forme litanique, généralement prolixe..., dans laquelle on réclame en termes pressants la protection des trois personnes divines, des anges et des saints contre les maux et les dangers spirituels ou matériels... Celui qui prie, demande à Dieu ou aux saints de lui être comme une « cuirasse » défensive contre les attaques du diable, d'où le nom de *lorica*. » *Bull. d'ancienne litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, p. 265; voir, p. 271, les indications relatives à la *Lorica* de saint Patrice, qui est en prose rythmée irlandaise; et *ibid.*, année 1912, p. 33 sq.; p. 101 sq., un commentaire des diverses parties de la prière, par comparaison avec d'autres *Loricæ*.

2° Que Patrice ait été amené à prendre des mesures d'ordre canonique et disciplinaire, c'est ce qui est infiniment vraisemblable. Sous son nom figurent plusieurs petits recueils de canons, *P. L.*, t. LIII, col. 817-828. Au dire de J.-B. Bury, celui qui porte le titre *Synodus episcoporum Patricii, Auxilii, Issernini*, col. 823, aurait toutes chances d'être authentique. Mais, en général, cette authenticité n'est pas admise; plusieurs des canons, en particulier le 6e, relatif à la « tonsure romaine », le 30e relatif aux ressorts épiscopaux semblent d'une époque bien postérieure (Bardenhewer). Toutefois, les remarques faites par Bury sur la disparition plus ou moins rapide de beaucoup des mesures édictées par Patrice trouvent ici leur application.

3° On a attribué à Patrice, sans aucune raison sérieuse, diverses pièces : Le traité *De duodecim abusivis sæculi*, qui figure parmi les œuvres inauthentiques de saint Cyprien, *P. L.*, t. IV, col. 869-882, ou de saint Augustin, *P. L.*, t. XL, col. 1079-1088, et qui est en réalité une pièce d'origine irlandaise, mais du VIIe siècle; le traité *De tribus habitaculis*, *P. L.*, t. LIII, col. 831-838, qui compte aussi parmi les apocryphes augustiniens, *P. L.*, t. XL, col. 991-998, et dont l'origine est inconnue; le *Liber angeli*, qui n'est pas dans *P. L.* (le chercher dans Wh. Stokes, *Tripartite life*, p. 352), et qui est un faux du VIIIe siècle; une énumération en 31 vers hexamètres de toutes sortes de présages, dans A. Riese, *Anthologia latina*, 2e édit., Leipzig, 1906, part. 1 *b*, n. 791.

I. Sources de la vie de Patrice. — Il n'y a pas de biographie contemporaine; la *Confessio* et l'*Epistola* donnent sur la vie des renseignements précieux; ils ont été utilisés, en même temps que des traditions moins dignes de foi, par deux écrivains irlandais de la fin du VIIe siècle, Tirechan, *Collectanea*, et Muirchu, *Vita S. Patritii*, puis dans la *Vita tripartita* (en irlandais, mais il y a deux traductions latines) remaniée au XIe siècle. Ces divers textes se trouveront dans Wh. Stokes, *The tripartite life of Patrick with other documents relating to that Saint* = *Rolls series*, t. LXXXIX, 1887; Tirechan et Muirchu également dans *Analecta bollandiana*, t. I, 1882, p. 531-585; t. II, 1883, p. 35-68, 213-238. Sur la valeur de ces sources, J.-B. Bury, *Tirechan's Memoir of St. Patrick*, dans *English histor. review*, t. XVII, 1902, p. 235-267, 700-704, et aussi l'ouvrage d'ensemble, mentionné ci-dessous.

II. Textes. — 1° Sur les *anciennes éditions* des œuvres de S. Patrice, voir Schönemann, *Bibl. hist.-litt. Patrum lat.*, t. II, p. 849, reproduit dans *P. L.*, t. LIII, col. 795-802. La première édition d'ensemble est celle de James Ware, Londres, 1656, qui a échappé, chose curieuse, aux bollandistes, lesquels publient, en 1668, la *Confessio* et l'*Epistola*. *Acta sanct.*, mars t. III, p. 533-540. L'édition de Ware reste à la base de celles de Gallandi, *Bibl. veter. Patrum*, t. X, et de *P. L.*, t. LIII.

2° *Éditions modernes.* — *Confessio* et *Epistola*, dans A. W. Haddan et W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great-Britain and Ireland*, t. II *b*, Oxford, 1878, p. 296 et 314; dans Wh. Stokes, *The tripartite life*, p. 357 et 375; N. J. D. White, *Libri S. Patricii*, d'abord dans *Proceedings of the R. Irish academy*, sect. C, t. XXV, 1904-1905, p. 201-326; puis dans la collection *Texts for students*, n. 4, Londres, 1918.

Lorica, dans Haddan-Stubs, *op. cit.*, p. 320; Wh. Stokes, *op. cit.*, p. 48; J. H. Bernard et J. Atkinson, *The irish Liber hymnorum*, t. I, 1898, p. 133 (irland.); t. II, p. 49 (angl.); Wh. Stokes et J. Strachan, *Thesaurus palæohibernicus*, t. II, 1903, p. 354 (irl. et angl.).

Canones. — Le *Synodus episcop.*, dans Haddan-Stubs, *op. cit.*, p. 328; cf. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, 2e édit., Leipzig, 1885.

III. Notices et travaux. — 1° Le point de vue ancien est bien représenté dans Tillemont, *Mémoires*, t. XVI, p. 452-478, 781-787, qui utilise fort judicieusement, à son habitude, les travaux des bollandistes.

2° Parmi les innombrables travaux modernes (voir U. Chevalier, *Répertoire, bio-bibliographie*, col. 3508-3512) signalons seulement ceux qui marquent des points importants : C. Schoell, *De ecclesiasticæ Britonum Scotorumque historiæ fontibus*, Berlin, 1851; F. Loofs, *De antiquis Britonum Scotorumque Ecclesiæ moribus*, Leipzig, 1882, très radical en ses conclusions; H. Zimmer, art. *Keltische Kirche*, dans *Protest. Realencyklopädie*, 3e éd., t. X, 1901, p. 207-223; du même, *Galliens Anteil an Irlands Christianisierung*, etc., dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1909, p. 543-580, 582-613.

Contre cette critique radicale réagit J.-B. Bury, *The life of St. Patrick*, Londres, 1905; quelques-uns de ses points de vue sont contestés par F. E. Warren dans *English historical review*, t. XXI, 1906, p. 347-352; Riguet, *Saint Patrice* (coll.

Les saints), Paris, 1911, s'appuie à peu près exclusivement sur Bury; H. von Schubert, *Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter*, Tubingue, 1917, p. 203, reste fidèle au point de vue de Zimmer.

3° Les notices littéraires les plus récentes sont celles de G. Krüger dans M. Schanz, *Gesch. der röm. Literatur*, t. IV *b*, 1920, § 1214, et de O. Bardenhewer, *Altkirchl. Literatur*, t. IV, 1924, p. 629-632.

É. Amann.

PATRIE (PIÉTÉ ENVERS LA). — I. Enseignement théologique de saint Thomas. II. Déclarations des souverains pontifes (col. 2313).

I. Enseignement théologique de saint Thomas : — 1° *L'homme doit à sa patrie la piété.* — Saint Thomas enseigne que nous sommes tenus de professer pour notre patrie la *piété*.

La justice exige que nous rendions à chacun ce qui lui est dû; or, le plus grand créancier de la créature raisonnable, c'est Dieu : il domine tous les autres d'une transcendance incommensurable. Bonté infinie et principe premier, il nous donne et nous conserve tout notre être; en même temps, il possède sur nous l'autorité suprême, pour nous faire parvenir à la perfection et au bonheur. A lui donc nous sommes tenus de réserver un culte auquel ne saurait prétendre aucune créature. La vertu de *religion*, fait rendre au Très-Haut des honneurs uniques, l'hommage de toute notre personne à son premier Père et à son souverain Seigneur. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 1, 2.

Mais, après Dieu et avant toute autre créature, parents et patrie sont, de par la volonté providentielle, appelés à nous communiquer nos vies et à les diriger. Donc, à un titre secondaire et grâce à une participation aux pouvoirs de notre auteur et chef suprême, mais, plus que personne et par des services que seuls ils peuvent rendre, ils sont, eux aussi, des principes de notre être et des chefs qui le gouvernent, pour l'orienter ou l'aider à s'orienter vers sa destinée. Force est de conclure : après Dieu, c'est aux parents et à la patrie qu'en bonne justice nous sommes tenus d'accorder davantage. IIa-IIæ, q. CI, a. 1, corp.

Saint Thomas appelle *piété* la vertu par laquelle nous remplissons ce devoir. Il ne recule pas devant le mot, car la pensée lui paraît juste. Ce n'est pas une fois et en passant qu'il emploie l'expression, elle est le terme technique dont il use à plusieurs reprises pour désigner les devoirs de l'homme envers sa patrie, par exemple, IIa-IIæ, q. LXXX, a. uniq.; q. CI, a. 1, 3; *In IIIum Sent.*, dist. XXXIII, q. III, a. 4.

Ce faisant, saint Thomas ne se laisse pas entraîner, plus qu'il ne convient, par des souvenirs de l'antiquité païenne. Sans doute, il cite et répète avec complaisance une phrase de Cicéron où il est parlé de ce *culte*, de cette *piété*. Mais évidemment, cette fois comme toujours, le docteur chrétien ne donne place, en sa synthèse doctrinale, à une expression employée par un philosophe païen que pour s'être convaincu de la concordance de ce terme et de la notion qu'il évoque avec l'enseignement de la théologie révélée.

Le mot est en effet bien choisi. Entre toutes nos relations avec les personnes qui nous entourent, nos rapports avec nos parents et la patrie apparaissent comme ceux qui sont davantage une « communication d'être ». Ils sont donc aussi ceux qui rappellent le moins mal l'action créatrice du Très-Haut tirant quelque chose du néant, ceux dans lesquels se reflète et transparaît mieux le *Divin*. Il convient donc que, pour nommer nos devoirs envers parents et patrie, nous choisissions un mot spécial et tiré du vocabulaire religieux; il est juste que la vertu, motivée par les services les plus semblables aux bienfaits de Dieu, soit désignée par le terme qui se rapproche davantage de celui dont nous usons pour exprimer nos devoirs à l'égard de l'Être suprême. Si à lui seul est due la *religion*, aux parents et à la patrie, nous sommes tenus d'accorder la *piété*. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CI, a. 1 corp., ad 1um et 3um; a. 3; q. CVI, a. 1, ad 1um.

A qui serait tenté de s'étonner, comme si la distance entre Créateur et créature n'était pas assez maintenue, il est facile de répondre : parents et patrie sont la très imparfaite, mais bien réelle image du Père du ciel. Leur vie et leur autorité rappellent l'Être et la Puissance incréés, dont elles dérivent. Ainsi, quand nous honorons notre famille, domestique ou nationale, de lui-même, sans que nous y pensions, pourvu seulement que nous ne nous y opposions pas, notre acte se dirige vers l'adorable Majesté. Vers elle tendent, de par leur nature du moins, sinon par une décision explicite de notre volonté libre, les hommages rendus par nous à qui représente Dieu. Ils peuvent donc être tenus pour des œuvres de *piété*. IIa-IIæ, q. CI, a. 3, ad 2um.

L'usage s'est maintenu, dans certaines langues, de souligner, par ce terme, tout ce qu'a de sacré l'amour témoigné par nous à nos parents. Rien de plus raisonnable : quand nous parlons de *piété filiale*, nous ne hasardons ni une métaphore, ni une hyperbole, et le mot n'a pas seulement le mérite d'être un cri du cœur ou de charmer notre imagination. Sans oublier un instant son souci ordinaire de la justesse de la pensée, ou de la précision de la forme, saint Thomas n'hésite pas à déclarer son emploi légitime, convenable et opportun. Mais pour lui, la locution *piété envers la patrie* ou *piété civique* est tout aussi recevable, aussi digne d'être mise en circulation.

Cette expression a d'abord l'avantage de maintenir une tradition chrétienne à laquelle avait préludé la sagesse antique. De plus, ce mot *piété* exprime à lui tout seul, les divers devoirs du patriotisme; il en explique le caractère obligatoire et la sainteté; il montre la source religieuse de cette vertu et son lien avec le culte dû à Dieu; il condamne toute tentative d'ériger la patrie en idole et de la placer au-dessus du Très-Haut.

Le principe posé interdit, en effet, toute apothéose d'une créature, individu ou collectivité. Parents et patrie demeureront toujours, par rapport à Dieu, ce qu'est la cause seconde face au principe premier. Dans une mesure pareille, la vertu de *piété filiale* ou *civique* se subordonne à celle de *religion*. IIa-IIæ, q. CI, a. 1 corp.; a. 3, ad 2um; a. 4 corp.

Mettre un mortel ou la nation plus haut que Dieu, ou comme on dit encore, *au-dessus de tout*, c'est non seulement adopter une ligne de conduite que rien ne justifie et que tout condamne, la raison et la foi, attitude aussi attentatoire aux libertés du citoyen qu'aux droits du Créateur; c'est encore supprimer le plus sublime motif de la piété envers la patrie, puisque cette vertu n'apparaît jamais plus légitime et plus obligatoire que si elle est considérée comme le culte rendu, en des hommes qui nous communiquent la vie et nous dirigent, à celui qui les fait participer à sa puissance et les investit de son autorité.

De même, si on veut déterminer à qui nous lie d'abord la vertu de piété, il suffit de faire appel au même principe fondamental. Un culte nous est imposé à l'égard de qui représente Dieu, en nous donnant l'être et en nous gouvernant. Or, c'est seulement pour avoir reçu la vie de nos parents que nous sommes dans une patrie. C'est par eux que nous entrons en rapport avec elle; c'est à eux que nous sommes unis par les liens à la fois les plus forts et les plus doux : c'est donc vers eux premièrement que doit aller l'hommage de notre piété. Voilà pourquoi, fait observer saint Thomas, le quatrième précepte du décalogue ne parle en termes exprès que de *l'honneur* dû par nous à *notre père et à notre mère*, pour mieux attester la prédo-

minance de leurs droits, bien que d'une manière implicite, ce commandement nous oblige encore à la *piété* envers la patrie, elle aussi principe de vie et représentant de Dieu pour nous gouverner. IIa-IIæ, q. CXXII, a. 5, ad 2um.

2° *La piété envers la patrie nous ordonne de la respecter.* — Cette vertu nous crée des devoirs envers les personnes dont Dieu se sert pour nous donner l'être et nous gouverner. Elles sont ses mandataires et ses instruments. Il y a donc en elles quelque chose qui vient de lui et qui est son image. Ce divin nous impose le *respect.*

A coup sûr, l'honneur dû au Très-Haut lui-même comme à notre premier principe, est d'un ordre tout spécial, unique. Il se distingue de toute vénération accordée à une créature par une excellence qui correspond à l'excellence même de l'infinie bonté. L'idolâtrie par laquelle, expressément ou en fait, nous adorerions une créature, comme si elle était notre Dieu, est en soi, le plus grave des péchés. IIa-IIæ, q. LXXXI, a. 1, ad 4um; a. 4, ad 3um; q. XCIV, a. 3, corp.

Mais, plus nous estimons devoir d'honneur à l'Être suprême, plus nous sommes tenus de *respecter* ce qui vient de lui et le représente. C'est ainsi que l'enfant lui rend un culte en la personne de ses parents. Or, la patrie est une seconde mère. Cette famille nationale, non seulement par son action et ses services d'aujourd'hui, mais grâce au travail de plusieurs siècles et d'innombrables morts, contribue, sans cesse et de la manière la plus efficace, à l'épanouissement de notre être physique, intellectuel et moral, civique, social et religieux. Ses lois, en pays civilisé du moins, même si elles ne sont pas de tout point parfaites, font régner un minimum d'ordre, nous obligent tous à une certaine honnêteté, nous offrent ainsi l'occasion d'accomplir le bien et de nous sanctifier par l'acceptation de disciplines salutaires. Enfin, toute patrie possède avantages et qualités, vertus et mérites, pour lesquels l'étranger lui-même, l'historien originaire d'un autre pays, professent de l'estime. Ses fils lui doivent donc un « culte » et du *respect.* IIa-IIæ, q. CI, a. 1 corp.; a. 3 corp., ad 2um.

En conséquence, puisque certains hommes représentent la patrie officiellement; — puisque, par leur personne, elle parle, agit et gouverne ; — puisque le pouvoir de commander dont ils disposent est celui dont notre pays est doté par la Providence, afin de nous rendre service et d'obtenir notre soumission aux préceptes divins de la loi naturelle; — alors, comme ministres et agents du Très-Haut, même s'ils occupent un degré peu élevé dans la hiérarchie des fonctionnaires, même si leur administration n'est pas toujours adroite et si leur conduite privée laisse à désirer, il faut convenir qu'il y a en eux une *excellence à reconnaître*, du divin qu'un *culte* doit *honorer.* IIa-IIæ, q. CII, a. 1 corp., cf. ad 2um; a. 2 corp.

Sans doute, nous sommes contraints d'apercevoir leurs fautes si elles sont manifestes, et nous ne sommes pas obligés, nous n'avons pas le droit de louer leurs travers ou d'admirer leurs vices; mais en eux se montre pourtant quelque chose de notre mère, la patrie, et de notre Père du ciel. Cette délégation, cette autorité qui ne se confondent jamais avec la personne humaine, ses travers, ses fautes ou ses vices, méritent notre *vénération.* IIa-IIæ, q. CIII, a. 2, ad 2um.

Il est peut-être utile d'insister sur ce devoir à notre époque. Les démocraties redoutent les hommes supérieurs, se défient des fortes personnalités, sont portées à réduire au minimum les marques extérieures de respect, rêvent volontiers d'une égalité qui rabaisserait tous les hommes à un même niveau. D'autre part, les luttes politiques font diriger contre les détenteurs du pouvoir des coups qui peuvent atteindre l'autorité elle-même et parfois la patrie. Ces abus ne doivent pas être acceptés comme s'ils étaient inévitables ou à plus forte raison légitimes. Le mensonge, l'injure, la diffamation, la calomnie ne deviennent pas licites sous prétexte qu'ils sont lancés dans une réunion publique ou par la presse, c'est-à-dire portés à la connaissance d'innombrables personnes. Parce qu'il représente la patrie et qu'il est dépositaire de l'autorité divine, l'homme public n'est pas plus aujourd'hui qu'autrefois une victime contre laquelle, en parole, tout est permis. Autant que contre une personne privée, sont défendues toutes les attaques contre l'honneur de la patrie, c'est-à-dire d'une mère, contre celui d'un pays, donc de milliers, parfois de millions d'hommes. A tort, on tient pour un jeu sans péril l'habitude trop répandue de critiquer à l'excès, sans compétence et sans égard pour les personnes, institutions et représentants de la nation. Que leur procès soit maladroitement institué : le condamné, à certains yeux surtout, semble être le pays lui-même. Des voisins, des jaloux, des adversaires écoutent et n'oublient pas, croient avec empressement, citent avec complaisance, exploitent avec profit contre un pays ce qui est inconsidérément ou même faussement affirmé par un de ses citoyens. C'est ainsi que, complice involontaire et inconscient, un fils de la patrie peut contre elle favoriser le travail d'un ennemi, exciter la méfiance de l'étranger, exposer des frères au mépris public.

Des devoirs qu'impose la piété envers le pays, c'est peut-être celui du respect qui, aujourd'hui, est le plus oublié. Un chrétien pourtant est puissament mis en garde contre cette faute. Dès les origines de l'Église, les autorités spirituelles les plus hautes ont averti les fidèles que *tout pouvoir vient de Dieu* et que, comme tel, il mérite *l'honneur, cui honorem, honorem*, puisqu'en lui, c'est la puissance du Seigneur qu'on révère. Rom., XIII, 1-7; I Petr., II, 13-17. Si cette doctrine n'a jamais été oubliée, si saint Thomas la rappelle et nous enseigne que nous devons des égards même à des détenteurs légitimes de l'autorité qui ne sont pas nos propres supérieurs, IIa-IIæ, q. CII, a. 2 corp. et ad 2um, à plus forte raison, est-il nécessaire que nous accordions un religieux *respect* aux légitimes représentants et chefs de notre pays.

3° *La piété envers la patrie nous fait un devoir de lui accorder un amour de prédilection.* — Le principe, qui motive l'obligation d'honorer notre pays, nous oblige en effet à lui vouer une *affection spéciale* plus grande que celle que nous donnons à d'autres peuples.

Vertu par laquelle nous payons notre dette à l'égard de la cause seconde qui nous transmet la vie et la dirige, la piété imite le culte rendu au Principe premier, au Législateur suprême de l'univers. Or, la religion nous commande d'avoir pour Dieu un *amour supérieur* à celui que nous devons à toute autre créature. C'est donc aussi une *prédilection* que la piété nous impose envers nos parents et la patrie.

Rien de plus *juste.* Pour tout don reçu, nous sommes tenus d'être reconnaissants; l'ingratitude est un péché, le refus de payer une « *dette d'amour* ». D'autre part, un des éléments dont il faut tenir compte pour déterminer ce à quoi on est obligé à l'égard d'un bienfaiteur c'est l'importance, la grandeur du service rendu. IIa-IIæ, q. CVI, a. 1, ad 3um; a. 5; q. CVII, a. 1, a. 2. Il faut bien alors conclure que nous sommes tenus d'accorder une *prédilection* au peuple qui, seul entre tous, ou qui, plus que les autres, contribue à nous faire parvenir la vie sous ses diverses formes, à celui qui par ses lois, la protège, la gouverne et l'aide à s'orienter vers sa destinée. La piété envers la patrie peut donc bien être appelée une « *protestation d'amour* », IIa-IIæ, q. CI, a. 3, ad 1um; protestation non seule-

ment de la voix et du cœur, mais de toute l'existence, puisque celle-ci nous vient entièrement de Dieu, non seulement par le foyer, mais aussi par le pays. C'est justice.

En même temps, c'est *charité*. Sans doute, cette vertu nous prescrit d'aimer tous les hommes, mais il y a une hiérarchie des affections et nous sommes tenus de chérir davantage les personnes qui nous approchent de plus près et à la vie desquelles nos vies sont plus intimement associées. Tel est l'enseignement de tous les théologiens, fondé sur les inclinations de la nature, les affirmations de la raison, la croyance commune des hommes, le langage des Livres saints et de la tradition chrétienne. Tout s'accorde pour nous imposer une *charité* plus grande, une *prédilection* à l'égard de la patrie. IIa-IIæ, q. XXVI, a. 6, sed contra, corp.; a. 7, sed contra, corp.; q. XXXI, a. 3; q. XXXII, a. 9; q. XLIV, a. 8 corp., ad 2um et 3um.

Cet amour est d'ailleurs en même temps une des manières les meilleures de témoigner au pays le *respect* auquel il a droit. Avoir cette prédilection, c'est l'honorer par le don le plus précieux, celui du cœur. On lui montre ainsi quelle estime on professe pour le bien qui est en lui, ses grâces physiques et ses richesses morales, ses services et son dévouement, ses souvenirs et ses traditions, la sagesse et la puissance dont il fait preuve en veillant sur nos personnes et en gouvernant nos vies. D'autre part, tout ce que cet amour de la patrie nous invite à consentir ou à entreprendre pour elle, tout ce que nous faisons pour son service, l'aide à vivre avec décence et dignité, à faire bonne figure et à tenir son rang, à travailler avec succès pour le bien commun. La véritable affection est donc une forme exquise du respect.

Cette prédilection envers la patrie nous offre aussi l'occasion d'accomplir des actes de charité à l'égard de Dieu lui-même. Nous l'aimons dans un de ses représentants, une de ses images. En obéissant à un précepte du Très-Haut, en accomplissant une de ses volontés, nous lui prouvons notre affection. Bien plus, nous essayons même de lui ressembler en aimant, comme il le fait, le bien commun, une collectivité qui lui est chère et en nous dépensant pour elle. Enfin, ce qu'ainsi nous accordons à la patrie, en raison de cette prédilection, donne au pays le moyen d'accomplir les devoirs que lui impose la Providence et de jouer ici-bas le rôle qu'elle lui confie. Notre amour de notre pays favorise l'exécution du plan divin. Il nous permet donc d'accomplir les deux grands préceptes de la charité envers Dieu et le prochain auxquels se ramène toute la Loi.

Aussi la sainte Écriture exalte-t-elle ce sentiment. Il est présenté, dans toute l'histoire d'Israël, comme un facteur constant de la vie du peuple choisi. Toujours il est tenu pour un sentiment louable, inspirateur de grandes et bonnes œuvres. C'est surtout le second livre des Macchabées qui exalte cette prédilection des Juifs pour le pays des ancêtres, ses traditions, ses lois, ses coutumes, sa langue, sa religion et son temple. II Macc., VI, 1, 6; VIII, 2, 3, 21, 27, 36; XII, 37; XV, 29. Judas exhorte ses frères à mourir pour la patrie, VIII, 21; XIII, 15. Il fait prier pour ceux qui sont exposés à la perdre, XIII, 11, et lutte en héros, avec les siens, pour le salut de son peuple, XIV, 18.

Cet amour ne se manifeste pas avec moins d'éclat dans les livres du Nouveau Testament. Jésus-Christ honore les traditions des Juifs et nomme avec respect les grands hommes de la nation. Il ne fait pas mystère de sa particulière sollicitude pour les *brebis perdues* de la maison d'Israël. Matth., XV, 24. A elles il donne d'une manière spéciale un nom qui convient pourtant à tous les hommes, celui « *d'enfants* ». Matth., XV, 26. Bien que la capitale de sa patrie, Jérusalem, soit ingrate et coupable, il pleure à la pensée des maux, des ruines et de la destruction dont elle est menacée. Il compare son affection pour elle à la tendresse de la poule qui cache ses poussins sous ses ailes. Matth., XXIII, 37, 39. De nouveau, pendant sa passion, il se montre préoccupé du malheureux sort auquel sont condamnées les filles d'Israël et leurs enfants. Luc., XXIII, 27-31. Comme son divin Maître, Pierre, surtout au début de son ministère, s'adresse, avec une prédilection manifeste et d'ailleurs avouée par lui, aux « enfants d'Israël ». Act., II, 22, 39; III, 17-21, etc. Paul aime, lui aussi, très ardemment, les hommes de sa patrie et ne cache pas ses sentiments. « J'éprouve une grande tristesse, écrit-il, et j'ai au cœur une peine incessante, car je souhaiterais d'être moi-même anathème, loin du Christ, pour mes frères, mes parents, selon la chair, qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption et la gloire et les alliances et la Loi et le culte et les promesses et les patriarches; et de qui est issu le Christ, selon la chair, lequel est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement. » Rom., IX, 2-5. Aussi, quels que soient les torts de ses compatriotes, l'apôtre déclare n'avoir « aucun dessein d'accuser sa *nation* ». Act., XXVIII, 19.

L'Écriture l'atteste donc: la prédilection de l'homme à l'égard de sa patrie doit prendre place parmi les affections saintes. Elle est une des formes de la charité, n'empêche aucun autre amour légitime et s'accorde fort bien avec chacun d'eux.

Sans doute, nous sommes tenus d'avoir pour Dieu plus d'affection que pour le prochain. IIa-IIæ, q. XXVI, a. 2. Mais le devoir qui nous oblige à mettre notre créateur, notre béatitude suprême et le Souverain Bien au-dessus de tout, ne nous interdit pas plus d'aimer la patrie que nos parents. Il nous suffit de ne pas les placer au-dessus du Très-Haut et de ne pas leur témoigner notre affection par des actes que Dieu condamne, de ne pas les servir ou les défendre par tous les moyens. IIa-IIæ, q. XL, a. 3 corp.; q. LV, a. 3, 4. Respectons ces règles et accordons à la patrie notre prédilection en raison même de l'ordre du Très-Haut, parce qu'elle le représente, et sans que notre dévouement se manifeste par des opérations illicites. Alors cette piété civique sera une des manifestations de notre charité envers Dieu lui-même.

A plus forte raison notre affection pour notre pays ne s'oppose-t-elle pas à l'accomplissement de nos devoirs envers nos semblables. Il ne nous est permis de détester aucun homme, et l'Évangile nous invite à aimer nos ennemis. Matth., V, 44; *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. XXV, a. 8, 9. Mais de ce qu'un fils a une prédilection pour sa mère et un citoyen pour ses compatriotes, est-il nécessaire de conclure qu'ils ont de l'aversion contre des tiers? Aimer une personne davantage, c'est à coup sûr aimer moins les autres, ce n'est ni manquer d'affection pour eux, ni éprouver contre eux de la haine. Le bon sens l'atteste et l'expérience le constate chaque jour. Pas plus que la piété filiale, la prédilection envers la patrie ne nous oblige à avoir des ennemis, ne nous empêche de remplir le devoir chrétien d'aimer tous les hommes.

Cette piété civique ne nous dresse pas davantage contre les autres peuples; par elle-même, si elle est ce qu'elle doit être, ce qu'elle a été plus haut définie, elle ne trouble en rien cette paix que l'Église et le Christ veulent voir régner entre les hommes. On peut avoir une prédilection pour son foyer, sans déclarer la guerre à un autre, sans attenter aux droits ou nuire à la félicité d'une seule famille. De même, l'amour plus grand accordé par un citoyen à son pays peut ne s'accompagner d'animosité contre aucune nation. Le véritable patriotisme, tel que le conçoit la morale chrétienne, est motivé, voulu, réglé par le Père com-

mun de tous les peuples, par le Dieu qui est justice et amour. Il n'est conforme à sa volonté que s'il s'unit à la charité envers toutes les nations. Au reste, pour que cette piété civique soit légitime et sainte, il faut que, comme toutes les autres vertus, elle soit réglée par la prudence. Le sage patriote veut le bien, la paix, la prospérité, l'indépendance et l'honneur de son pays; donc, il se tient en garde contre le fol esprit de conquête, contre les aventures irréfléchies, contre les entreprises injustes, contre tout ce qui expose un peuple aux pires calamités. Qu'un pays et ses chefs soient animés d'un amour intelligent et chrétien du pays, les nations étrangères ne peuvent que s'en réjouir ; leurs droits ne courront aucun péril et elles bénéficieront de la prospérité d'autrui, dans la mesure où elle rend la famille humaine tout entière plus riche et meilleure.

Le foyer, à son tour, n'a rien à redouter d'un pareil amour de la patrie. Les liens qui unissent les uns aux autres, de par la nature, les membres de la famille les rapprochent entre eux beaucoup plus intimement que la piété civique n'associe les fils d'un même pays; c'est un fait d'évidence. Les deux groupements, d'ailleurs, ne font pas participer leurs membres à des avantages identiques et ne poursuivent pas la même fin. La famille met en jouissance de biens d'ordre naturel et domestique; la patrie assure une commune possession de richesses nationales. Chacune des deux sociétés, sur son propre terrain et en vue de son but, a ses droits et sa liberté. Pour l'organisation, le développement et le bonheur du foyer, la famille commande à sa guise, sous l'empire de Dieu. Elle n'admet pas d'immixtion indiscrète ; et, pour les fins de la société domestique, l'État ne peut intervenir que si et autant que le bien commun l'exige, ou encore, alin de venir au secours des individus, des foyers incapables de se diriger, de se défendre et de se sauver eux-mêmes. Au contraire, pour accroître et défendre les trésors communs à tous les citoyens, à toutes les familles, l'État est autorisé à donner des ordres aux citoyens, il possède même, en cas de nécessité, le droit d'arracher un fils à ses parents et de l'envoyer à la mort; mais c'est pour l'avantage des individus et des foyers, en même temps que pour celui de la collectivité nationale. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXVI, a. 8. Saint Thomas n'hésite pas à le déclarer : « le bien commun est beaucoup *plus divin* que celui d'un individu ». *Ibid.*, q. XXXI, a. 3, ad 2um. Aussi, le citoyen fait-il œuvre bonne, lorsque, en cas de besoin, il expose sa vie pour la défense de la nation, famille de toutes les familles, association de tous les particuliers; il protège ainsi à la fois sa patrie, son foyer, sa personne. *Sum. theol.*, IIª-IIæ, q. XXVI, a. 4 corp., ad 2um, ad 3um; *Quæstiones disputatæ de caritate*, q. un., a. 9, ad 15um.

Certes, de la coexistence des devoirs familiaux et civiques peuvent surgir des cas de conscience difficiles, des conflits pénibles et même de terribles épreuves. Mais ces faits particuliers, provoqués souvent par la faute des hommes, ne sont ni assez nombreux ni assez graves pour qu'on puisse contester une loi générale fondée sur l'expérience. Non seulement pour la collectivité nationale, mais encore pour la famille et les individus, la prédilection et le dévouement du citoyen à l'égard de son pays constituent une source de richesse et de sécurité, d'honneur et de joie, de civilisation et de progrès. Nous aimons naturellement et par devoir père, mère, enfants, parents, amis, bienfaiteurs, voisins; la plupart du temps, ils sont de notre pays et, ainsi, l'amour de la famille et celui de la patrie, loin de s'exclure, se compénètrent et se doublent.

Le mot de charité contient tout un programme : qui la possède véritablement connaît ou tout au moins devine, remplit ou essaie de remplir tout un devoir. Sans cette affection, au contraire, l'acte extérieur n'est que l'accomplissement servile et routinier de corvées obligatoires ou traditionnelles. Par l'amour, l'acte le plus simple devient beau et noble, agréable et touchant, facile, prompt et joyeux, parfait, méritoire et saint. L'hommage de nos actes, de nos biens et de nos vies est alors l'attestation d'un attachement loyal, docile et fidèle, prêt à commander, s'il le fallait, le sacrifice du sang.

A cette immolation elle-même, comme au service le plus humble, ce qui donne son prix, c'est pour une large part le motif qui l'inspire et les sentiments qui l'accompagnent. Certes, la mort du champ de bataille est déjà grande, parce qu'elle est l'holocauste d'une vie entière, mais elle l'est surtout parce qu'elle est la plus éloquente *protestation d'amour*. Or, ce motif de charité, tout citoyen peut l'avoir chaque fois qu'il rend à son pays le service le plus humble et le plus banal. L'argent et le travail, aussi bien que le sang accordé par un citoyen à son pays, c'est un peu de lui-même, le don de soi, donc un acte d'amour. Aussi souvent que nous faisons quelque chose pour la patrie, nous déclarons par cet acte — alors même que nous ne soulignons pas cette pensée — que la paix, la tranquillité, la richesse, le bonheur, la réputation, la liberté de notre pays nous sont chers comme nos propres biens, sont pour nous des intérêts personnels et que nous les préférons même à ce que, pour eux, nous sacrifions, or, repos, ou vie, en un mot que nous faisons passer l'intérêt commun avant notre avantage particulier, tel est vraiment le signe auquel on reconnaît la charité.

Certes, le fidèle a le droit de recourir aux moyens honnêtes et légaux pour éviter qu'on l'accable de taxes injustes, excessives ou vexatoires. Si même le fardeau des charges publiques est accablant, il a le droit de le trouver tel. Pourtant, il est regrettable que la routine, les maximes courantes, la peur de paraître trop vertueux et une certaine mauvaise humeur dépouillent parfois l'acte d'amour civique de son charme et d'une partie de son mérite. *Hilarem enim datorem diligit Deus.* II Cor., IX, 7. C'est avec un *sourire* que, pour plaire à Dieu, un parfait chrétien se montre généreux et dévoué à l'égard de ses frères, qu'ils constituent la patrie ou qu'ils soient des personnes privées. Même si son esprit est porté à la critique, le jour où il faut payer une taxe ou faire une corvée, il se sent *joyeux* d'accorder à autrui un peu de son cœur, de l'offrir au pays et de montrer ainsi qu'il est son fils, en même temps que, dans la patrie, il aperçoit les membres du Christ à servir.

4° *La piété envers la patrie nous impose l'obéissance à ses ordres légitimes.* — A coup sûr, si les lois et les prescriptions d'une autorité humaine contredisent la volonté divine, on ne leur doit pas soumission et, quand le Très-Haut commande ce que la société civile ou domestique défend, c'est à lui qu'il faut obéir. Pourquoi, en effet, sommes-nous tenus *d'honorer* nos parents, notre patrie? Parce qu'ils représentent l'Être suprême et qu'il se sert d'eux pour nous donner la vie et nous gouverner. Il n'en est assurément pas ainsi quand leurs prescriptions contredisent les siennes. Ils essaient alors, au contraire, le voulant ou non, mais en fait, de nous détourner de lui, de notre fin et peuvent nuire à notre vie spirituelle.

D'ailleurs, comme toutes les vertus, la piété envers la patrie cesse d'être une vertu et devient même un vice, si elle est exercée d'une manière qui n'est pas conforme à la justice et à la prudence. Or, il en est ainsi lorsqu'elle nous fait mettre au-dessus des volontés du Créateur la volonté d'une créature. Déjà la raison proclame qu'à l'intelligence humaine, il faut préférer la sagesse divine, qu'on doit craindre la toute-

puissance du Très-Haut plus que les pouvoirs éphémères du monde et qu'en présence des droits de la bonté infinie, l'amour, les promesses et les séductions de nos semblables ne sont que bagatelles. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CI, a. 4 corp. et ad 1um; q. CIV, a. 5 corp.; a. 6, ad 3um.

Cet enseignement que tous les théologiens ont professé, que l'Église n'a cessé de donner en tous pays, dérive en droite ligne des saintes Écritures, notamment de l'Évangile. Il est expressément contenu dans le grand précepte du Christ : *Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit et de toute la force.* Marc., XII, 30; Matth., XXII, 37, Luc., X, 27. De ce principe il est facile de conclure que celui qui *aime son père et sa mère*, donc aussi sa patrie, *plus que « Jésus » n'est pas digne de lui*. Matth., X, 37. L'Évangile n'hésite même pas à le déclarer : lorsqu'une créature, quelle qu'elle soit, nous empêche de remplir nos devoirs envers Dieu, lorsqu'il faut choisir entre elle et lui, c'est vers lui que nous sommes tenus de nous tourner, au risque d'avoir pour elle de l'aversion. Nous devons *détester* en elle le péché. *Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, son épouse et ses enfants, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple.* Luc., XIV, 26; cf. Joa., XII, 25. Aussi les premiers disciples, Pierre et les apôtres, ont-ils trouvé, pour exprimer cette pensée, une formule sereine mais inflexible qui a traversé les siècles, redite partout et toujours, quand il le faut : *On doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.* Act., V, 29.

Aux ordres de la patrie qui ne sont pas en opposition avec la loi de Dieu, le citoyen doit-il obéissance? Dans d'autres articles sont exprimées toutes les conditions requises pour qu'une prescription humaine soit juste, pour que l'action de l'État soit légitime, pour qu'une loi civile ait force obligatoire. Ailleurs aussi sont résolus les cas de conscience que soulève l'obligation de payer l'impôt pécuniaire ou celui du sang. Voir ÉTAT, LOIS, SERVICE MILITAIRE, TRIBUT. Ici est discutée seulement la question de principe, quand les ordres de la patrie sont conformes à la saine raison et en harmonie avec le droit naturel, avec les préceptes positifs de Dieu, quand celle-ci ne dépasse pas ses attributions, quand la prescription, législative, ou autre, est portée par les mandataires de la nation et qu'ils ne commettent pas un abus de pouvoir, ne vont pas au delà de leurs droits, quand, enfin, le commandement est édicté pour le bien commun et répartit, avec une égalité convenable, les charges que sa poursuite impose aux divers citoyens; alors, aucune hésitation n'est possible, l'obéissance est de rigueur, elle est un devoir moral, religieux, chrétien.

La patrie est, en effet, un des principaux instruments dont Dieu se sert pour gouverner le monde et nos vies; en d'autres termes, pour nous conduire vers notre destinée. Aussi lui confie-t-il une part de sa puissance. C'est de lui que vient l'autorité dont elle dispose. Considéré en lui-même, l'homme en tant qu'individu est l'égal en droits de l'homme. Il peut être plus âgé, plus intelligent, plus fort, plus instruit, meilleur. Admettons que ces différences le préparent et sont des aptitudes au commandement. Elles ne le confèrent pourtant pas, ni en droit ni en fait : l'expérience l'atteste. Les hommes peuvent bien choisir certains d'entre eux, dans une ville ou un pays, pour leur confier une charge, décréter ensuite que tous les habitants de la cité, tous les membres de la nation seront tenus d'obéir à ces mandataires de la collectivité, et menacer de châtiments les transgressions. Pour imposer de telles volontés, il suffit qu'un particulier ou un groupe ou la multitude dispose de la force. Mais ils ne créent pas le droit. En réalité, aucun homme, nulle collectivité ne sont par eux-mêmes capables d'imposer à un mortel l'ordre moral de leur obéir, un précepte impératif qui lie la conscience devant Dieu et ne peut être transgressé sans qu'un péché soit commis. Au contraire, puisque le Créateur a fondé, veut et conserve la société civile — puisqu'il a décidé qu'elle ne saurait vivre sans être gouvernée — puisque, seul, il est par nature supérieur à tout homme, principe premier, garant de tout droit, source, auteur et juge de toute obligation, les chefs de la cité ou d'un peuple, quelle que soit la manière dont ils sont désignés, tiennent de lui leur autorité morale. Ils n'en auraient aucune s'il ne la leur avait donnée, comme l'observait le Christ lui-même. Joa., XIX, 11. Aussi l'apôtre Paul a pu énoncer le principe en ces termes tout à fait généraux : *Non est enim potestas nisi a Deo*, Rom., XIII, 1, « Tout pouvoir vient de Dieu ». Alors, rien de plus clair puisque, précisément, tout pouvoir vient de Dieu, si les ordres qu'imposent les dépositaires authentiques de l'autorité du Très-Haut ne violent en rien la justice, ne contredisent pas les commandements supérieurs, soit naturels, soit positifs du Législateur suprême, ces prescriptions de l'autorité civile, des plus grands chefs, comme des plus humbles, s'imposent religieusement, nous obligent en conscience, de par le Maître souverain du monde et devant lui : c'est à lui qu'on se soumet ou qu'on désobéit, en se soumettant ou en désobéissant à la patrie et à ses représentants, IIa-IIæ, q. CI, a. 3; q. CII, a. 2 corp. et ad 3um; q. CIV, a. 1 corp. et ad 2um; a. 2 corp.: a. 6 corp.; q. CV, a. 1.

La piété envers notre pays doit être d'ailleurs amour et respect, comme on l'a établi plus haut. Or, on ne révère pas quelqu'un si on méprise ses justes ordres, si on se rit de ses sages volontés. IIa-IIæ, q. CIV, a. 3, ad 1um. Ne prouve-t-on pas, au contraire, son affection aux hommes et à Dieu, n'emploie-t-on pas le meilleur moyen de leur plaire quand on agit conformément à leurs prescriptions? Notre-Seigneur a exprimé la pensée du genre humain en l'affirmant : *Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je commande.* Joa., XIV, 15, 23; XV, 14. La patrie peut tenir le même langage. Ses lois, d'ailleurs, si elles sont raisonnables, poursuivent le bien commun de la nation, c'est-à-dire sa paix au dedans et au dehors, sa richesse et sa prospérité, son renom et sa vertu, autant d'avantages dont nous ne pouvons pas nous désintéresser si nous professons pour notre pays la prédilection que Dieu nous ordonne de lui manifester.

Ainsi, accomplir les justes prescriptions de la patrie, même les plus simples, les plus banales, celles qui nous sont imposées par son plus modeste représentant, c'est contribuer dans une certaine mesure à la réalisation du plan providentiel, déférer à une exigence de la loi naturelle, c'est en définitive, obéir à Dieu.

Il ne faut donc pas s'étonner si ce devoir est recommandé par toute la tradition chrétienne, si on découvre dans l'Écriture elle-même des paroles qui peuvent être invoquées pour confirmer la force impérative de ce précepte au regard de la conscience. Certes, ni pour Jésus-Christ, ni pour ses apôtres, l'empire romain n'est le pays des ancêtres, le peuple choisi de leur âme, la patrie au sens où une nation l'est pour l'homme moderne, dans les pays civilisés. Le Seigneur et, à sa suite, les premiers disciples, estiment pourtant qu'en raison du fait accompli, de l'installation pacifique et durable de ce pouvoir et des services qu'il rend, le souci du bien commun et de la tranquillité publique oblige à voir dans cette puissance et ses mandataires les représentants de Dieu. On connaît la conséquence. Jésus-Christ ordonne de *rendre à César ce qui est à César.* Matth., XXII, 21; Marc., XII, 17; Luc., XX, 25. Puisque Pilate a reçu *d'en haut* pouvoir sur lui, le Sauveur lui est *obéissant jus-*

qu'à la mort, jusqu'à la mort de la croix. Phil., II, 8.

La leçon qui se dégage de ce précepte et de cet exemple a été mise en relief dans les termes les plus clairs par les apôtres : « Que toute âme, écrit saint Paul, obéisse aux autorités qui détiennent la puissance; car il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu, celles qui existent ont été instituées par lui, si bien que leur résister, c'est résister à l'ordre établi par lui. Le magistrat, le prince sont ministres de Dieu », ils le deviennent « pour que soit accompli le bien », « pour tirer vengeance de qui fait le mal et pour le punir. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtiment, mais aussi par *motif de conscience.* C'est aussi pour cette raison que vous » chrétiens, « vous payez les impôts... Rendez donc à tous ce qui leur est dû : à qui le tribut, le tribut : à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur. » Rom., XIII, 2-7. Aussi les chefs des Églises, comme Tite, sont invités par saint Paul à rappeler « aux fidèles le devoir d'être soumis aux magistrats et aux autorités, de leur obéir, d'être prêts à toute bonne œuvre ». Tit., III, 1.

La première épître de Pierre tient le même langage : « Soyez donc soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au souverain, comme au chef de toute la hiérarchie, soit aux gouverneurs, comme à ses délégués, pour faire justice des malfaiteurs et encourager les gens de bien. Car telle est la volonté de Dieu : que, par votre bonne conduite, vous fermiez la bouche aux insensés qui vous méconnaissent. Comportez-vous donc comme des hommes libres, non pour faire de votre liberté un manteau, qui couvre votre malice, mais comme des serviteurs de Dieu. Ayez des égards pour tous, aimez la fraternité, craignez Dieu, honorez le souverain. » I Petr., II, 13-17.

Ainsi, tous les témoignages s'accordent pour imposer aux fidèles l'obéissance à l'autorité civile légitime, même quand elle n'est pas celle de la patrie proprement dite, du pays des ancêtres, de la nation chère à notre cœur. Donc, à plus forte raison, le devoir religieux de la soumission s'impose-t-il aux chrétiens à l'égard du pays qui, avec la famille, mérite pleinement d'être tenu pour le « principe » secondaire, mais réel, de notre vie physique et morale, investi, comme tel, par la Providence, conjointement avec les parents, du droit de nous gouverner, et cela, non à notre déplaisir, mais à notre entière satisfaction.

Cette sujétion filiale due à la patrie, et plus encore le respect, l'amour ordonnés par la vertu de piété, seule a le droit de les exiger de notre conscience la nation qui, pour nous, est véritablement une mère. Si, par l'injustice, par la violence, un peuple étranger s'empare du sol et y installe de force une administration, cet intrus qui n'a donné aux citoyens ni leur vie matérielle ni leur être moral, mais qui, au contraire, a peut-être jonché de cadavres leur territoire; cet envahisseur qui, venu contre tout droit, loin d'être le légitime représentant de Dieu pour les gouverner, les a séparés du véritable mandataire de la Providence, en un mot, l'usurpateur ne saurait prétendre à ce que la patrie peut exiger de ses enfants. A cet occupant lui-même, en tant que tel, le citoyen ne doit rien. Si un jour la nation accepte formellement le nouveau pouvoir, il cesse alors d'être illégitime. Si le conquérant jouit paisiblement du pays gagné, depuis un certain temps et avec l'assentiment tacite du peuple, et si, en fait, il possède ainsi le gouvernement, alors le souci du bien commun, le devoir de ne pas provoquer de plus grands maux en troublant la tranquillité publique entraînent l'obligation non d'acquiescer de cœur au changement politique, mais du moins d'obéir aux lois justes de l'ancien envahisseur. Par contre, aussi longtemps que l'étranger n'est reconnu ni de droit ni en fait par la population qui le subit, *les sujets ne sont pas tenus de lui obéir*, enseignent les théologiens, *si ce n'est... pour éviter le scandale ou le danger* d'un plus grand mal. *Sum. theol.*, IIa-IIæ, q. CIV, a. 6, ad 3um. Le bon citoyen, en réalité, n'accorde rien à l'usurpateur lui-même. Il peut seulement être contraint, tenu de consentir à l'ordre public ce qui est nécessaire pour prévenir de nouveaux et plus redoutables malheurs, pour sauvegarder le bien commun. C'est alors à Dieu et à la vraie patrie qu'il donne son obéissance, parce que, seuls, Dieu et la vraie patrie confèrent à des ordres, en eux-mêmes dépourvus de force impérative, l'autorité morale, seule capable de rendre obligatoire en conscience leur exécution.

Un des meilleurs disciples de saint Thomas, le cardinal Mercier, archevêque de Malines, a récemment rappelé cette doctrine dans une lettre pastorale sur le *patriotisme* adressée à ses diocésains, alors que leur pays était occupé par des forces étrangères. Ce philosophe et théologien catholique écrivait : « Je considère comme un devoir de ma charge pastorale de vous définir vos devoirs de conscience en face du pouvoir qui a envahi notre sol et qui, momentanément, en occupe la majeure partie. *Ce pouvoir n'est pas une autorité légitime;* et, dès lors, dans l'intime de votre âme, *vous ne lui devez ni estime, ni attachement, ni obéissance.* L'unique pouvoir légitime en Belgique est celui qui appartient à notre roi, à son gouvernement, aux représentants de la nation. Lui seul est pour nous l'autorité, lui seul a droit à l'affection de nos cœurs, à notre soumission. *D'eux-mêmes, les actes d'administration publique de l'occupant seraient sans vigueur; mais l'autorité légitime ratifie tacitement ceux que justifie l'intérêt général et de cette ratification seule leur vient toute leur valeur juridique.* Envers les personnes qui dominent par la force militaire..., ayons les égards que commande l'intérêt général. Respectons les règlements qu'elles nous imposent, aussi longtemps qu'ils ne portent atteinte ni à la liberté de nos consciences chrétiennes, ni à notre dignité patriotique. » Le cardinal recommande ensuite aux prêtres d'êtres « les meilleurs gardiens du patriotisme et les soutiens de l'ordre public,... les champions des vertus que... commandent à la fois l'honneur civique et l'Évangile ». *Patriotisme et endurance*, Noël 1914.

Il semble difficile de ne pas admirer cette notion chrétienne de l'obéissance à la patrie. Notre légitime dignité se trouve pleinement garantie. L'homme demeure l'égal de l'homme et ne renonce jamais à ses droits devant un seul de ses semblables. Il ne pactise pas avec la force, il n'adule pas le pouvoir. Il ne se vend pas pour des biens périssables. Sa volonté ne s'incline que devant celle de Dieu; mais partout et toujours quand le chrétien l'aperçoit, il s'ennoblit en l'accomplissant. Aucun membre de la patrie n'est donc plus que lui tenu d'être meilleur. C'est le Père du ciel et Souverain Maître que le fidèle sert dans le plus humble supérieur, c'est un ordre du Très-Haut qu'il respecte dans l'ordre le plus minuscule de la plus petite autorité. La soumission du fidèle est donc celle qu'une créature humaine, en tant que telle, ne pourrait jamais ni exiger ni espérer; une soumission non seulement prompte et complète, mais intérieure, celle de la conscience; une soumission qui n'est pas motivée uniquement par la crainte, mais par l'amour du devoir et de la vertu, de la patrie et de Dieu; une soumission qui s'efforce d'être semblable à celle du Christ Jésus; une soumission que rémunèrent des récompenses supérieures à toutes les autres, le perfectionnement moral, un progrès dans la grâce et la charité, l'acquisition de mérites pour la vie éternelle, la joie de plaire au Très-Haut en même temps que celle de servir des compatriotes, des amis, des frères. Il n'y a donc pas

de citoyen qui, plus que le fidèle, se sente plus libre devant les hommes et plus obligé par Dieu d'être parfait.

II. Déclarations des souverains pontifes. — L'espace étant mesuré, seules seront reproduites ici des affirmations des quatre derniers papes. Elles peuvent être classées sous quatre titres identiques à ceux sous lesquels a été présenté l'enseignement de saint Thomas.

1° *L'homme doit à sa patrie la piété.* — 1. Dans une phrase où il parle évidemment des supérieurs légitimes, Léon XIII écrit : « Si les sujets sont une fois bien convaincus que l'autorité des souverains vient de Dieu, ils se sentiront obligés en justice à accueillir docilement les ordres des princes et à leur accorder obéissance et fidélité, par un sentiment semblable à la *piété* qu'ont les enfants pour leurs parents. » Encycl. *Immortale Dei*, 1er novembre 1885. Aussi, faisant sienne une affirmation traditionnelle qu'il déclare évidente, Léon XIII écrit : « Le sort de l'État dépend du *culte* qu'on rend à Dieu, et il y a *entre l'un et l'autre de nombreux liens de parenté et d'étroite amitié.* » *Op. cit.* Le même pape écrit encore : « Parce que l'Église fait un très grave précepte de pratiquer la *piété* qui est la justice envers Dieu, par là-même, elle appelle à la justice envers les princes. » Encycl. *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890. Le souverain pontife peut donc conclure : « L'Église est la meilleure institutrice des mœurs : sa discipline salutaire donne des citoyens probes, honnêtes, *pieux envers la patrie...* » Lettre *Pastoralis vigilantiæ*, du 25 juin 1891.

Semblablement la doctrine de saint Thomas sur la *piété* envers la patrie a été louée par Pie XI. Les évêques belges l'avaient exposée dans une *Lettre collective* du 27 juin 1930, faisant leur, non seulement la thèse, mais les paroles mêmes de la *Somme théologique*. Or, le souverain pontife a manifesté, par son secrétaire d'État, son contentement « pour l'opportunité de cette publication » dont il félicita l'épiscopat belge : en l'accomplissant, il a « bien mérité de la religion et de la patrie », 12 août 1930.

Déjà, un peu auparavant (1928), l'évêque de Strasbourg, ayant publié une *Lettre pastorale sur la charité fraternelle*, où cette même doctrine de saint Thomas sur la piété envers la patrie était expressément rappelée, avait reçu une approbation pontificale destinée à la publicité : une analyse et des extraits de ce document avaient même été, par ordre de la Secrétairerie d'État, reproduits dans l'*Osservatore romano*. Il est à noter enfin que le *Catéchisme* rédigé par le cardinal Gasparri, s'appuyant sur la phrase de Léon XIII citée plus haut, fait cette réponse à la question : *Quels sont les devoirs des sujets à l'égard de leurs supérieurs légitimes?* « A leurs supérieurs légitimes, soit ecclésiastiques, soit civils, les sujets doivent respect et obéissance, *avec une sorte de piété semblable* à celle qui lie les enfants à leurs parents. » *Catechismus catholicus*, 3e éd., Rome, 1930, p. 156.

2. Inutile de l'ajouter : l'emploi du mot *piété* n'entraîne nullement une exagération des droits de l'État, exagération que les papes n'ont cessé de combattre et ont, plus que personne, condamnée. Avec une extrême énergie, ils ont repoussé toute tentative d'attribuer à la patrie ou à l'État des attributs de Dieu. Déjà Pie X s'élève contre les théoriciens qui reconnaissent une autorité humaine « aussi absolue qu'illégitime, à savoir la suprématie de l'État, arbitre de la religion, oracle suprême de la doctrine et du droit ». Discours aux pèlerins français, 18 novembre 1909, *Acta apostolicæ Sedis*, t. I, p. 790. Pie XI, à son tour, condamne comme « absolument opposée à la doctrine catholique... la notion de la patrie ou de l'État d'après laquelle ils seraient à eux-mêmes leur fin dernière, le citoyen n'étant ordonné qu'à la cité, tout devant être rapporté à cette dernière, tout absorbé par elle ». *Alloc. consist.* du 20 décembre 1926, *Acta ap. Sed.*, t. XVIII, p. 523. Voir déjà même condamnation dans l'allocution consistoriale du 14 décembre 1925, *ibid.*, t. XVII, p. 642.

De même était déclarée « inconciliable avec la doctrine catholique et avec le droit naturel de la famille » une conception qui fait « appartenir à l'État les jeunes générations *entièrement et sans exception*, depuis les premières années jusqu'à l'âge adulte ». Encyclique *Non abbiamo bisogno*, du 20 juin 1931, *ibid.*, t. XXIII, p. 305.

Pour les papes comme pour saint Thomas, le culte envers la patrie est uniquement motivé par le fait qu'elle représente Dieu, dont elle est l'instrument, un des organes pour nous transmettre la vie sociale et pour la gouverner par un pouvoir venu de lui.

2° *La piété envers la patrie nous ordonne de la respecter.* — Léon XIII a souvent rappelé qu'à l'autorité légitime était due par les sujets une religieuse déférence : or, s'il est une puissance civile dont les droits ne sont pas contestés par l'Église, c'est celle de la patrie sur ses propres membres. A elle donc s'applique tout ce qu'affirme le pape sur le droit au respect que possèdent les supérieurs, en qualité de représentants de Dieu.

Puisque de Lui dérive l'autorité de la patrie, il lui communique une « grandeur véritable et solide »; « un surcroît considérable de dignité », « plus qu'humaine »; un caractère « auguste, immuable » et « sacré ». Léon XIII, encycl. *Diuturnum*, 29 juin 1881; *Humanum genus*, 20 avril 1884; *Immortale Dei*, 1er novembre 1885; *Au clergé de France*, 16 février 1892; *Les devoirs des catholiques*, 19 mars 1902.

Dans un pouvoir, en effet, qui, comme celui de la patrie, vient du pouvoir tout-puissant lui-même, force est bien de le reconnaître « comme une image de la divine majesté ». Léon XIII, encycl. *Sapientiæ christianæ*, son « apparition » aux yeux des peuples. C'est ce que soulignait la cérémonie du sacre instituée par l'Église. Encycl. *Diuturnum*.

Aussi impose-t-elle à l'égard des supérieurs légitimes — et ceux de la patrie le sont — « non seulement l'obéissance, mais le respect ». Encyclique *Libertas*, 4 juin 1888. C'est un « devoir », Lettre *sur les devoirs des catholiques ;* « un grand devoir ». Encycl. *Au clergé de France*. Refuser l'honneur aux supérieurs légitimes, c'est le refuser à Dieu. Il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir que de résister à la volonté du Très-Haut. Encycl. *Diuturnum ; Immortale Dei*. Aussi les chrétiens « entourent-ils d'un respect religieux la notion du pouvoir, même quand il réside en un mandataire indigne ». Encycl. *Sapientiæ*.

L'Église s'est fait gloire d'enseigner cette doctrine, de la rappeler quand il le faut et de combattre les erreurs contraires. Renouvelant l'acte accompli maintes fois par ses prédécesseurs, Pie X censure la « licence effrénée d'opinions et de mœurs qui ne respecte aucune autorité ni divine ni humaine. L'Église la condamne. » *Alloc. consist.*, 9 novembre 1903.

3° *La piété envers la patrie fait un devoir au citoyen de lui accorder un amour de prédilection.* — 1. Les textes sont nombreux, et d'une clarté qui ne laisse rien à désirer. Léon XIII présente cet amour non seulement comme licite, mais comme digne d'éloge et obligatoire de par la loi de nature. Déjà, dans l'encyclique *Libertas*, il avait prononcé le nom de cette vertu. Dans un autre document où il étudie les principaux devoirs civiques du chrétien, on relève ces mots : « ...*La loi naturelle nous ordonne d'aimer d'un amour de prédilection et de dévouement* le pays où nous sommes nés et où nous avons été élevés, à tel point que le bon

citoyen n'hésite pas à affronter la mort pour lui... *Il faut aimer la patrie terrestre* qui nous a donné de jouir de cette vie mortelle... Oui, en vérité, nous pouvons et nous *devons* nous aimer nous-mêmes, être bons pour le prochain, *aimer la chose publique* et le pouvoir qui la gouverne. » Encycl. *Sapientiæ christianæ*. Dans cette déclaration, le précepte n'est pas seulement énoncé, il est motivé : l'argument que propose Léon XIII est celui qu'avait mis en avant saint Thomas : avec les parents, la patrie est le *principe d'être* dont Dieu se sert pour communiquer aux hommes la vie, la leur garder, les aider à la développer.

Plus d'une fois, le même pape fait allusion à cet amour comme à une vertu, par exemple : Lettre *Insignes*, 1er mai 1896; Lettre *Permoti nos*, 10 juillet 1895; Encycl. *Aux évêques, au clergé et au peuple d'Italie*, 5 août 1898. — Dans trois documents adressés à la France, il loue *l'énergie* avec laquelle le clergé du pays poursuit le *bonheur de la patrie*; « les actes de sacrifice et de *vrai patriotisme* » par lesquels il tient sans cesse à honneur « d'augmenter le nom et la gloire de la nation, tant sur le territoire... que dans les contrées lointaines »; « *l'attachement inviolable* des missionnaires à leur pays et les services éminents qu'ils lui rendent »; le *noble* dévouement des congrégations pour se montrer utiles à leur peuple qu'elles *aiment* avec un *patriotisme* capable, on l'a vu mille fois, d'affronter joyeusement la mort : Lettre au président de la République française, 12 mai 1883; encyclique aux archevêques, aux évêques et au clergé de France, 8 septembre 1899; lettre au cardinal Richard sur les congrégations, 23 décembre 1900.

Pie X parle, lui aussi, de l'amour de la patrie en plusieurs de ses lettres. Encyclique *Communium rerum*, 21 avril 1909, *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 347; Lettre *Per solemnia sæcularia*, 23 février 1910, *ibid.*, t. II, p. 98. Il observe que la communauté de religion et de pays d'origine crée entre les hommes une fraternité. Lettre *Cum annos catholicorum*, 12 juillet 1912, *ibid.* t. IV, p. 665. Aussi souhaite-t-il que, pour la religion et la patrie, on acquière des trésors de science et de vertu. Lettre *Una cum officiosis*, 23 janvier 1913, *ibid.*, t. V, p. 31. Le souverain pontife déclare même nécessaire que, pour sauver l'une et l'autre, les catholiques « travaillent avec ardeur ». Lettre *Inter catholicos*, 20 février 1906.

Mais c'est surtout dans un discours prononcé devant l'évêque d'Orléans et des pèlerins français qu'il a exalté ce devoir, cette vertu. Avec indignation, il proteste contre les hommes qui accusent les catholiques de ne pas aimer leur patrie. Vouloir les marquer ainsi d'une note infamante, c'est une « calomnie ». « Il n'y a pas, en effet, de plus indigne outrage pour votre honneur et votre foi », dit le pape à ses auditeurs; « car, si le catholicisme était ennemi de la patrie, il ne serait plus une religion divine. Oui, elle est digne non seulement d'amour, mais de prédilection, la patrie dont le nom sacré éveille les plus chers souvenirs et fait tressaillir toutes les fibres de votre âme, cette terre commune, où vous avez votre berceau, à laquelle vous rattachent les liens du sang et cette autre communauté plus noble des affections et des traditions. » Discours à l'évêque d'Orléans et à des pèlerins français, 19 avril 1909, *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 408-409.

Ces enseignements, le souci constant qu'a eu Benoît XV de recommander aux peuples la charité fraternelle ne les lui a pas fait oublier. Il ne blâme nullement, il approuve « le zèle sincère pour la patrie ». Lettre *Celeberrima evenisse*, 18 décembre 1919, *ibid.*, t. XII, p. 32. Ce sentiment est une des formes de la vertu de charité, *patriæ caritatem*. Lettre *Quæ verba sunt*, 1er novembre 1916, *ibid.*, t. VIII, p. 435. Le pape le déclare formellement, et il conclut que cette prédilection est obligatoire : « Si la loi de charité s'étend à tous les hommes, même à nos ennemis, elle veut que soient aimés par nous, *d'une manière particulière*, les personnes auxquelles nous unit le lien d'une patrie commune. » Lettre apost. *Diuturni*, 15 juillet 1919, *ibid.*, t. XI, p. 306.

Dès son avènement, Pie XI, lui aussi, parle de la *charité envers la patrie*. Lettre apost. *I discordini*, 6 août 1922, *ibid.*, t. XIV, p. 481. Dans sa première encyclique, *Ubi arcano*, 23 décembre 1922, il reconnaît à cet amour le mérite d'exciter l'homme à plusieurs vertus et à des actes courageux, lorsqu'il est régi par la loi chrétienne, *ibid.*, t. XIV, p. 682. Au cours de cette même lettre, lui-même, le souverain pontife veut joindre à cet éloge son exemple personnel : ayant occasion de nommer l'Italie qui ne s'était pas alors réconciliée avec le Saint-Siège, il l'appelle pourtant *patriam Nobis carrissimam*, *ibid*, t. XIV, p. 698. Voir aussi *Alloc. consist.* du 2 décembre 1926, *ibid.*, t. XVIII, p. 520. Pareillement, Pie XI croit opportun de rappeler le dévouement à la patrie dont le clergé de France a fait preuve pendant la guerre. Encyclique *Maximam gravissimamque*, 18 janvier 1925, *ibid.*, t. XVI, p. 14. Peu après, dans une allocution consistoriale, il loue une élite catholique du même pays, de ce qu'elle se met en avant pour défendre les autels et les foyers, en définitive, *la patrie*, 14 décembre 1925. *Ibid.*, t. XVII, p. 643. De même aussi, Pie XI s'indigne-t-il, avec une extrême énergie, de ce qu'on l'accuse d'ordonner ce qui est contraire à l'amour de la patrie; parlant de ce grief et d'autres semblables, il déclare que les lui imputer, c'est lui faire injure, c'est moins encore contredire, de la manière la plus évidente, ses affirmations expresses, répétées, et la vérité elle-même, que donner des signes de démence. *Alloc. consist.* du 20 juin 1927, *ibid.*, t. XIX, p. 238. Il est donc « louable » l'amour de la patrie, Lettre *Nous avons lu* du 5 septembre 1926, *ibid.*, t. XVIII, p. 386; cette charité véritable qui, repoussant toute discorde et associant les cœurs harmonieusement, porte les citoyens à la poursuite du bien commun. Lettre apost. *Caritatem decet*, du 4 mars 1929, *ibid.*, t. XXI, p. 137; *L'honneur et la prospérité de la patrie*, voilà des buts que Pie XI n'hésite pas à proposer aux meilleurs citoyens. Lettre *Peculiari quadam*, du 24 juin 1928, *ibid.*, t. XX, p. 255.

2. Cet amour de la patrie doit s'harmoniser avec l'amour de Dieu, ne pas dominer ce dernier. Léon XIII a fortement insisté sur cette pensée. Si les citoyens sont tenus d'avoir une prédilection pour la patrie de la terre, à plus forte raison, les chrétiens doivent-ils être animés de pareils sentiments à l'égard de l'Église, « cité sainte, fille de Dieu, institutrice et guide des hommes ». Encycl. *Sapientiæ christianæ*. S'il faut témoigner de l'affection au pays qui nous a donné le jour, « il est nécessaire d'aimer d'une dilection plus ardente l'Église à qui nous sommes redevables de la vie immortelle de l'âme, parce qu'il est raisonnable de préférer les biens spirituels à ceux du corps et que les devoirs envers Dieu ont un caractère plus sacré que les obligations envers les hommes ». *Loc. cit.*

Les deux amours procédant du même principe éternel, Dieu, ne s'opposent nullement par eux-mêmes, les deux devoirs ne se contredisent donc pas; nous pouvons, en même temps, avoir pour nous mêmes et nos semblables la charité prescrite et d'autre part, professer « pour l'Église un culte de piété filiale et pour Dieu une charité qui soit la plus grande dilection dont nous sommes capables ». *Loc. cit.* La volonté de certains hommes peut essayer de troubler l'ordre. Mais ce qui sera dit de l'obéissance à la patrie s'applique aussi à l'amour : la raison et la foi enseignent que le

Créateur passe avant les créatures : « Aimer les deux patries, celle de la terre et celle du ciel, de telle façon pourtant que la seconde affection dépasse la première et qu'aux droits de Dieu ne soient jamais préférés ceux des hommes, c'est pour les chrétiens un devoir très grand et comme un principe d'où dérivent les autres obligations. » *Loc. cit.*

Pie X observe que « l'amour du sol natal », les « liens de fraternité patriotique... sont plus forts, quand la patrie terrestre reste indissolublement unie à l'Église ». Si, au contraire, un gouvernement la persécute, sans doute les fidèles continuent à observer tous ceux de ses ordres qui ne sont pas opposés à la loi de Dieu, leur religion elle-même leur prescrit pareille obéissance, mais alors la soumission, si elle peut devenir « plus méritoire », ne sera « ni plus tendre, ni plus joyeuse, ni plus spontanée » : jamais elle ne méritera le nom *de vénération et d'amour*. Au contraire, ces sentiments le citoyen catholique les éprouve tout naturellement pour un pouvoir civil qui entretient de bonnes relations avec l'Église, objet elle-même de *sa vénération et de son amour*. C'est parce que ces deux affections pour le pays et pour la religion se renforcent en s'unissant, que la patrie a toujours trouvé, parmi les fidèles enfants de l'Église, des serviteurs et défenseurs du plus grand mérite, et, parmi les saints « des pères de la patrie ». Discours à l'évêque d'Orléans et aux pèlerins français, *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 409-410.

3. Puisque l'amour de la patrie doit ainsi être dominé par celui de Dieu, il faut qu'il soit conforme à la *justice*. Déjà Pie X fut amené à faire observer que « le fait d'agir dans un but d'utilité humaine ne rend pas innocents » les excès des passions politiques, les violences et les attentats, les crimes contre les droits, les biens, la vie d'autrui, les séditions, les désordres et les actes qui troublent la paix publique. Le pape fit observer que l'emploi de pareils moyens, en provoquant des représailles, peut nuire à la cause que, par eux, on veut servir; aussi, déclara-t-il, qu'un tel amour de la patrie est *inintelligent*. Lettre *Poloniæ populum*, 3 décembre 1905.

Benoît XV, en raison de la guerre, dut plus d'une fois rappeler solennellement les exigences du droit. Déjà, le 22 janvier 1915, une allocution consistoriale proclamait qu'il *n'est permis à personne, pour aucune cause, de violer la justice*. Aussi le pape, ajouta-t-il, réprouve énergiquement toutes les transgressions du droit, en quelque endroit qu'elles aient été commises. *Acta ap. Sed.*, t. VII, p. 34. L'année suivante, le même pontife fit entendre, une seconde fois, semblable protestation publique : « De nouveau, nous réprouvons tout ce qui, en cette guerre, est accompli *contre la justice*, quels que soient l'endroit et l'auteur de l'attentat. » *Alloc. consist.* du 4 décembre 1916, *ibid.*, t. VIII, p. 467-468. Faisant allusion à ces actes, Benoît XV, dans une lettre du 22 mai 1918, observa qu'il avait énergiquement condamné toutes les violations du droit et derechef il les condamna. Lettre *Maximas inter.*, *ibid.*, t. X, p. 274. Une fois encore, dans l'allocution consistoriale du 7 mars 1921, le pape s'écria : « Nous réprouvons, de quelque côté qu'en soient les auteurs, les crimes qui sont *en désaccord* avec les lois des mœurs et de l'humanité. » *Ibid.*, t. XIII, p. 122.

La fin de la guerre était encore trop récente pour que Pie XI ne fût pas obligé, lors de son avènement, d'énoncer à son tour cette grave vérité. Après avoir loué le légitime patriotisme, il ajouta : « Si ce sentiment se transforme en un amour excessif de la nation, lequel ne respecte pas les limites du droit et de la justice, il devient une source d'injustices et d'iniquités. Il n'est pas permis de séparer l'honnête de l'utile. » Encycl. *Ubi arcano*, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 682. C'est la même pensée qu'exprima le pape, un peu plus tard, en affirmant que la politique « est logiquement subordonnée à la morale ». Lettre *Nous avons lu*, 5 septembre 1926, *ibid.*, t. XVIII, p. 385.

4. La doctrine chrétienne n'impose pas seulement aux peuples le respect de la *justice*, dans les relations internationales, mais encore celui de la *charité*. Déjà, Léon XIII a parlé de la « fraternité des peuples qui fait de l'humanité une grande famille ». Lettre sur les devoirs des catholiques. Et Pie X a fait observer que tous les hommes en sont membres, sans distinction de nation, de couleur ou de race : Indiens et Juifs ne sont pas exceptés. Encycl. *Lacrimabili statu*, 7 juin 1912, *Acta ap. Sed.*, t. IV, p. 522; lettre *Poloniæ populum*.

Benoît XV surtout a dû recommander cette « charité qui nous lie à tous les hommes, même à nos ennemis » : il y a, dit-il, une « communion de la famille humaine et des rapports nécessaires de charité chrétienne. Pour cette vertu, il n'y a pas de frontière. » Lettre apost. *Diuturni*, *Acta ap. Sed.*, t. XI, p. 306. Aussi, le pape invita-t-il évêques et prêtres à prêcher la doctrine de l'Évangile qui nous prescrit l'amour de nos ennemis, donc aussi de ceux de la patrie. Lettre *Amor ille singularis*, 7 octobre 1919, *ibid.*, t. XI, p. 413. Les mêmes mots *fraternité*, *famille humaine de tous les peuples* se retrouvent dans l'encycl. *Pacem Dei munus*, 23 mai 1920. Pour justifier la doctrine qu'ils expriment, il est fait appel à l'enseignement et aux exemples de Jésus-Christ comme aux leçons des apôtres, car « il n'y a pas deux morales, une pour les individus, une pour les nations : la loi d'amour est la même pour les uns et pour les autres ». *Acta ap. Sed.*, t. XII, p. 209-218. Voir encore *Alloc. consist.* du 7 mars 1921, *ibid.*, t. XIII, p. 123.

C'est ce qu'a redit Pie XI : « Tous les peuples, en qualité de membres d'une famille universelle, sont unis entre eux par des rapports fraternels. » Encycl. *Ubi arcano*, *ibid.*, t. XIV, p. 682. Donc « toutes les nations doivent s'aimer ». Lettre apost. *Nova impendet*, 2 octobre 1931, *ibid.*, t. XXII, p. 394.

5. Il faut que cette charité s'exerce en tout temps, et d'abord *pendant la paix*, ne fût-ce que pour la maintenir. — En 1885, Léon XIII exerçait une médiation diplomatique entre l'Allemagne et l'Espagne. Puis, le 11 février 1889, dans une allocution consistoriale, il souhaitait la pacification entre les peuples et rappelait le rôle joué par l'Église au cours des âges, comme messagère de la paix. Un peu plus tard, en 1899, le même pape se plaignait des charges, abus et périls de la paix armée, régime qui ne peut être l'état normal de la société. Aussi suppliait-il princes et peuples d'éviter la guerre et de recourir aux règles morales du droit, aux lois du christianisme, pour faire respecter la religion des traités, rétablir entre les nations l'antique concorde. Encyclique *Præclara gratulationis*, 20 juin 1894.

De même, le souverain pontife applaudissait-il aux suggestions du tsar Nicolas II sur la *Conférence de la paix* : « Rendre plus rare et moins sanglant le terrible jeu de la guerre et préparer ainsi les voies pour une vie sociale plus calme, c'est une entreprise de nature à faire resplendir, dans l'histoire de la civilisation, celui qui a eu l'intelligence et le courage d'en être l'initiateur. » *Alloc. consist.* du 11 avril 1899. A cette même *Conférence internationale de la paix* du 25 mai suivant, était donnée lecture publique d'une lettre de Léon XIII. Le pape y rappelait l'œuvre pacificatrice des pontifes romains, au cours des âges, et leurs tentatives pour adoucir les lois malheureusement inéluctables de la guerre. Aussi revendiquait-il pour le Siège apostolique l'honneur de coopérer effectivement à l'œuvre de

l'organisation d'une paix garantie par des institutions qui disent et défendent le droit.

Malheureusement, le monde n'était pas guéri et Léon XIII, un peu avant sa mort, gémissait en ces termes : « Peu à peu a prévalu un système d'égoïsme jaloux, par suite duquel les nations se regardent mutuellement, sinon toujours avec haine, du moins, certainement avec la défiance qui anime les rivaux. » On oublie ainsi « les grands principes de moralité et de justice, et la protection des faibles et des opprimés ». On ne regarde plus « que l'opportunité des circonstances, l'utilité de la réussite et la tentante fortune des faits accomplis », non « le droit et le respect qui lui est dû ». La force matérielle devient la loi du monde : d'où « accroissement progressif et sans mesure des préparatifs militaires, paix armée, comparable aux plus désastreux effets de la guerre ». Lettre sur le devoir des catholiques.

Animé des mêmes préoccupations, Pie X exprimait le souhait que Dieu maintînt la paix, assez de fléaux, sans la guerre, désolant déjà le monde. *Alloc. consist.*, 27 mars 1905. Aussi, consentait-il à être arbitre entre le Brésil, la Bolivie et le Pérou. Bien plus, louant et encourageant une fondation d'origine protestante, la *Dotation Carnegie pour la paix*, Pie X, dans une lettre au délégué apostolique aux États-Unis, déclarait approuver les efforts faits pour empêcher des luttes entre les peuples, l'entreprise lui paraissait « très noble, glorieuse pour ceux qui la tentaient, utile pour le bien public, surtout dans un temps où le nombre des soldats, la puissance des instruments de destruction et le progrès de la science militaire rendent la guerre si terriblement redoutable pour les plus puissants chefs d'État ». Lettre *Libenter abs te*, du 11 juin 1911, *Acta ap. Sed.*, t. III, p. 473.

Le 25 mai 1914, deux mois avant la grande guerre, Pie X, dans sa dernière allocution consistoriale, exprimait sa douleur de voir entre les classes de citoyens, entre les divers peuples « les conflits devenir toujours plus aigus, pour dégénérer souvent et tout d'un coup en luttes épouvantables ». Il louait les hommes éminents et soucieux tant du bien des États que de celui de la société humaine qui se concertent pour élaborer des moyens « d'empêcher les troubles et leurs calamités, les guerres et leurs carnages, afin de ménager, au dedans et au dehors des frontières, les bienfaits perpétuels d'une paix féconde ». Mais, continuait-il, non sans mélancolie, « ces efforts n'obtiendront pas grand résultat si on ne s'efforce en même temps de faire pénétrer profondément dans les esprits les principes chrétiens de justice et de charité ». *Acta ap. Sed.*, t. VI, p. 254.

6. C'est un semblable appel que les papes firent entendre *pendant la guerre*. Tout d'abord, ils exhortèrent les peuples à cesser la lutte. Pie X invita les fidèles « à se tourner vers le Christ, prince de la *paix* », à demander que Dieu « éloigne au plus tôt les torches de la guerre »; il suggère aux chefs d'État des pensées de concorde et non d'affliction. Exhortation à tous les catholiques de l'univers, 2 août 1914, *ibid.*, t. VI, p. 373.

Aussitôt promu au souverain pontificat, Benoît XV tint le même langage. Il déclara qu'il tenterait tout ce qui était en son pouvoir pour essayer de mettre fin à la guerre. Il invita tous les fils de l'Église — et surtout le clergé — à solliciter de Dieu la réconciliation des peuples. Il pria et conjura très instamment les hommes qui présidaient aux destinées des nations d'engager au plus tôt des pourparlers afin d'arriver à la paix. Exhortation à tous les catholiques de l'univers, 8 septembre 1914, *Acta ap. Sed.*, t. VI, p. 501-502.

La première encyclique du pape insista longuement sur ces conseils. La guerre est si horrible et si meurtrière. Elle met aux prises des hommes qui sont tous frères les uns des autres. Elle cause non seulement aux soldats, mais à tant de personnes, de familles, et de cités, ruines, souffrances et deuils. On pourrait, d'autre part, découvrir des moyens pacifiques de régler tous les différends, de réparer tous les torts et d'imposer à tous le respect du droit. C'est ce qu'il n'est pas permis aux chrétiens d'oublier, puisqu'ils connaissent les leçons et les exemples de leur Maître divin, Jésus. Encycl. *Ad beatissimi apostolorum*, 1er novembre 1914, *ibid.*, t. VI, p. 566 sq.

Quelques mois après, le pape ordonnait la récitation d'une prière qui demandait à Dieu d'inspirer « aux gouvernements et aux peuples des conseils de douceur, de résoudre les conflits qui déchirent les nations, de faire que les hommes se donnent de nouveau le baiser de la paix ». Décret du 10 janvier 1915, *ibid.*, t. VII, p. 9-10. Peu après, Benoît XV dénonça la guerre comme « un fléau »; elle est douloureuse et terrible, accompagnée *d'offenses contre les lois de l'humanité et du droit international*. Aussi exhorta-t-il encore peuples et gouvernements à la paix. Lettre *Era nostro proposito* du 25 mars 1915, *ibid.*, t. VII, p. 253-255.

De nouveau, la même année, le pape pressa les peuples belligérants à se réconcilier. Au nom de Dieu et par le sang du Christ, il supplia les chefs responsables des nations de mettre un terme aux *luttes fratricides* qui déshonoraient, ruinaient et dépeuplaient l'Europe. Il montra quels ravages et quels deuils la continuation de la guerre causait aujourd'hui; quel triste héritage de haine et de vengeance elle laisserait pour l'avenir. *Exhortation apostol.* aux peuples belligérants et à leurs chefs, 28 juillet 1915, *ibid.*, t. VII, p. 369-371. Le pape ne se lassa pas de jeter ce cri de paix. Exhortation *Dès le début*, 1er août 1917, *ibid.*, t. IX, p. 419.

Cette paix d'ailleurs doit être, comme il le déclara, *une œuvre de justice*, lettre *Hærent animo*, 30 août 1915, *ibid.*, t. VII, p. 459; — « une œuvre de justice et *qui s'accorde avec la dignité des peuples*, » lettre *Fuldæ, sicut vobis*, du 6 septembre 1915, *ibid.*, t. VII, p. 461; — une paix qui soit *juste et stable*, et non pas seulement favorable à une seule des deux parties, *alloc. consist.* du 6 décembre 1915, *ibid.*, t. VII, p. 510; — une paix qui tienne compte, dans la mesure du possible, des droits et des justes aspirations des peuples, *exhortation apostolique* aux peuples belligérants et à leurs chefs, *ibid.*, t. VII, p. 370-371; — une paix qui s'appuie « sur le fondement de la *justice et de l'équité* », lettre *Legenti vestras*, 8 septembre 1916, *ibid.*, t. VIII, p. 357; — « une paix qui, à la force matérielle des armes substitue celle du droit ».

Et le souverain pontife soumit aux belligérants des propositions : A des diplomates il appartient d'en examiner le texte. Le moraliste en constate l'esprit, et recherche quels principes les inspire. Le pape se préoccupe de ce qu'exigent justice et équité, s'efforce de coordonner et veut que l'on coordonne les intérêts particuliers au bien général de la société humaine, demande qu'il soit tenu compte, dans la mesure du possible, des justes aspirations des peuples, présente, comme une compensation pour les sacrifices consentis aujourd'hui, l'avantage de la cessation de la guerre et les profits économiques à prévoir pour l'avenir. En plus du règlement des questions territoriales et pécuniaires, Benoît XV propose des institutions qui intéressent la morale autant que le droit international : « la diminution simultanée et réciproque des armements, selon des règles et des garanties à établir, dans la mesure nécessaire et suffisante au maintien de l'ordre public en chaque État; ...l'institution de l'arbitrage avec sa haute fonction pacificatrice, selon des

normes à concerter et des sanctions à déterminer contre l'État qui refuserait, soit de soumettre les questions internationales à l'arbitrage, soit d'en accepter les décisions. » Exhortation *Dès le début*, du 1er août 1917, *ibid.*, t. IX, p. 417. De la sorte « l'équilibre du monde, la tranquillité prospère et assurée des nations « reposeraient » sur la bienveillance mutuelle et sur le respect des droits et de la dignité d'autrui. Exhortation apostolique aux peuples belligérants et à leurs chefs, t. VII, p. 371.

Il est un autre service qu'au cours de la guerre elle-même doit rendre la charité internationale. Il faut que, pendant le conflit armé, « ne s'exaspèrent pas les haines, mais qu'elles s'adoucissent, grâce aux bons offices mutuels de la miséricorde chrétienne ». Lettre *Legentes vestras*, 8 septembre 1916, *ibid.*, t. VIII, p. 357. « Dans le fracas des batailles doit régner la charité, » *Inter arma caritas*. Pie XI, lettre *Con vivo* du 7 avril 1922, *ibid.*, t. XIV, p. 219. A plus forte raison, les neutres doivent-ils pratiquer cette vertu; Benoît XV a rappelé cette obligation à tous, par sa conduite et ses œuvres plus encore que par ses paroles. « Soulager, diminuer les conséquences » douloureuses de la guerre; — compatir, consoler, secourir, essayer de « faire à tous le plus de bien possible », tel fut son travail ininterrompu. Lettre *Era nostro proposito*, *ibid.*, t. VII, p. 254; *Exhortation apostolique* aux belligérants et à leurs chefs, *ibid.*, t. VII, p. 369. Telle a été aussi l'œuvre de bienfaisance, à laquelle furent conviés tous les chrétiens, dans la mesure où ils pouvaient l'accomplir. Benoît XV a loué ceux qui se sont livrés à ce travail : lettre *Officiosissimis litteris*, 17 août 1915, *ibid.*, t. VII, p. 434.

7. *Après la guerre*, de nouveau la *charité* a un rôle international à jouer. Benoît XV lui assigne deux tâches. Il faut d'abord qu'elle mette fin aux haines répandues partout; qu'elle apaise au plus tôt et véritablement les inimitiés; que, selon le précepte et l'exemple du Christ, les leçons des apôtres et de toute la tradition chrétienne, elle fasse oublier, pardonner toutes les injures; que, détruisant les causes de dissentiment, elle rétablisse entre concitoyens et entre peuples l'entente, la concorde, l'amitié fraternelle, une paix mieux garantie qu'elle ne peut l'être par des traités. Encycl. *In hac tanta* du 14 mai 1919, *Acta ap. Sed.*, t. XI, p. 220; lettre apost. *Diuturni* du 15 juillet 1919, t. XI, p. 306; lettre *Amor ille singularis* du 7 octobre 1919, t. XI, p. 413; encyclique *Pacem Dei munus* du 3 mai 1920, t. XII, p. 209-218.

En second lieu, Benoît XV demande aux *hommes des peuples civilisés*, surtout aux *catholiques*, de s'entr'aider, de venir en aide aux malheureux d'autres nations, de ne pas seulement ne plus se combattre, mais de se faire positivement du bien, comme le veut la charité chrétienne. Évêques et prêtres sont invités à exciter cette bienfaisance internationale; le besoin commun des peuples suffirait d'ailleurs à recommander cette collaboration mutuelle; que les nations s'unissent pour défendre chacune sa liberté, conserver l'ordre social, relever les ruines et réparer les maux de la guerre, concerter entre elles une prudente et opportune réduction commune des armements, capable de diminuer le péril de nouveaux conflits. Lettre apost., *Diuturni* du 15 juillet 1919.

Ce double travail ne s'opérant pas assez vite au gré de ses désirs, Benoît XV exprime sa douleur et renouvelle ses conseils. Il souffre de ce que la guerre dure encore en certains pays. *Alloc. consist.* du 7 mars 1921, *Acta ap. Sed.*, t. XIII, p. 122; et de ce que la paix des cœurs n'ait pas suivi la paix des pactes internationaux. *Alloc. consist.* du 21 novembre 1921, t. XIII, p. 522. Il souhaite que la charité fraternelle, non moins utile que la justice pour rapprocher les peuples, fasse fleurir entre eux la confiance mutuelle. *Alloc. consist.* du 7 mai 1921, t. XIII, p. 123. Il fait appel, encore et de nouveau, à tous les hommes de bonne volonté qui dirigent les affaires publiques et il leur demande que, grâce à leurs conseils et sous leur direction, *les peuples se pardonnent* au plus tôt leurs inimitiés mutuelles en raison de leur salut commun; qu'ils résolvent les difficultés pendantes, s'il en reste, par des accords conformes à la justice et inspirés par la charité, afin que la malheureuse Europe jouisse enfin de la paix si longtemps désirée. *Alloc. consist.* du 13 juin 1921, *ibid.*, t. XIII, p. 283.

C'est l'œuvre qu'a continuée Pie XI. La pensée maîtresse qu'il a exprimée, dès le début de son pontificat, et qui a inspiré toujours ses paroles et ses actes, c'est que, pour la paix du monde, pour le bien de tous les belligérants d'hier, les relations internationales doivent être régies non seulement par la stricte justice, mais encore par la charité. Nuisibles à ceux-là même qui ont gagné la guerre, écrit-il dès son avènement, les haines entre peuples doivent faire place à la concorde fraternelle; la confiance mutuelle et l'amitié constituant une garantie de tranquillité, meilleure qu'une forêt de baïonnettes. Lettre *Con vivo* du 7 avril 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 219-220. Que soit donc écarté « le péril de guerres nouvelles » et qu'on pourvoie au relèvement économique de l'Europe ; cette œuvre de *paix*, et *d'une justice* « de laquelle la charité ne sera pas écartée » sera profitable à tous, « vainqueurs et vaincus ». S'efforcer « de procurer le bien commun..., tournera à un bien plus grand et plus durable pour chaque nation ». Lettre autographe à S. E. le cardinal Gasparri du 29 avril 1922, t. XIV, p. 268-269.

Puis, la première encyclique du souverain pontife propose *la paix du Christ*, c'est-à-dire des âmes par le règne du Christ, donc par celui de la charité. Pie XI constate la persistance des rivalités, des inimitiés, des menaces contre le droit d'autrui, injustices d'ailleurs qui peuvent devenir dangereuses pour celui qui se les permet. Il propose comme remède, non pas seulement une apparence extérieure de paix, mais « une paix qui pénètre et apaise les cœurs, les incline et les dispose à une fraternelle bienveillance à l'égard d'autrui ». C'est bien la paix de ce Jésus qui, le premier, a révélé aux hommes leur qualité de membres d'une même famille et a promulgué la loi de la charité, du support universel. Cette paix du Christ, à coup sûr, « ne doit pas s'écarter de la règle de justice; d'abord parce que, comme l'affirment les Livres saints, « Dieu lui-même est celui qui juge la justice », et aussi parce que, d'après eux, la paix est œuvre de justice; mais cette concorde ne peut pas seulement reposer sur une justice dure et pour ainsi dire de fer. Il faut que cette vertu soit tempérée par une charité non moins grande. Pie XI fait observer que, très à propos, comme d'ordinaire, le Docteur angélique a écrit ces mots : la paix véritable et authentique est plutôt affaire de charité que de justice, car cette dernière vertu ne peut seulement qu'éloigner les obstacles à la paix, comme les injures et les dommages, tandis que la paix elle-même est, à proprement parler, tout spécialement, une production de la charité. » Encycl. *Ubi arcano* du 23 décembre 1922, t. XIV, p. 682, 685-686.

Maintes fois, Pie XI exprime la même pensée : « Que les dirigeants des affaires publiques se proposent d'accorder les postulats de la justice avec les considérants de la charité, ce qui ne peut être qu'utile aux vainqueurs et aux vaincus. » *Alloc. consist.* du 11 décembre 1922, *Acta ap. Sed.*, t. XIV, p. 613. Le pape regrette que « partout soient répandus des germes de discorde et qu'entre les peuples il y ait des flammes d'envie, des rivalités ». Encycl. *Quas primas* du

11 décembre 1925, t. xvii, p. 605. Tout en reconnaissant que la préoccupation de maintenir la paix à l'intérieur et aux frontières est nécessaire pour assurer le bien commun; tout en déclarant « très noble » le sentiment de la vertu militaire déployée pour la défense de la patrie et de l'ordre public, Pie XI condamne l'esprit de violence, *le nationalisme, d'une part excessif et trompeur, d'autre part nuisible à la véritable paix comme à la prospérité*. Encycl. *Divini illius*, du 31 décembre 1929, t. xxii, p. 64. Le pape déplore « la rivalité des peuples et les accroissements de dépenses d'ordre militaire; il invite les chrétiens à se porter secours mutuellement et à soulager la misère de leurs frères, en particulier celle des petits enfants. Encycl. *Nova impendet*, t. xxiii, p. 393-397.

4° *La piété envers la patrie impose à ses fils l'obéissance à ses ordres légitimes.* — 1. Les derniers papes, Léon XIII surtout, ont affirmé, rappelé, démontré, par l'Écriture, la tradition chrétienne et la raison, l'origine divine de l'autorité civile. Ils ont conclu qu'obéissance était due en conscience aux ordres et lois légitimes émanant des organes authentiques de ce pouvoir, que la refuser, c'était pécher et ne pas se soumettre au Très-Haut, que la lui accorder c'était la donner au Tout-Puissant lui-même et faire acte de vertu. Léon XIII, encycl. *Diuturnum* du 29 juin 1881; *Humanum genus* du 20 avril 1884; *Immortale Dei; Jampridem* du 6 janvier 1886; *Libertas: Sapientiæ christianæ; Præclara gratulationis* du 20 juin 1894; *Sur les devoirs des catholiques* du 19 mars 1902. — Benoît XV, encycl. *Ad beatissimi apostolorum*, *Acta ap. Sed.*, t. vi, p. 570-571. Pie XI, encycl. *Ubi arcano, ibid.*, t. xiv, p. 687-688.

S'il est un pouvoir civil auquel s'appliquent ces affirmations, c'est celui de la patrie. Donc, il faut admettre que Dieu l'investit de sa propre autorité pour qu'elle puisse atteindre sa fin propre; que les chefs régulièrement désignés par elle pour travailler à ce bien commun sont des représentants de Dieu; que mépriser leurs ordres légitimes, c'est offenser Dieu; qu'on doit les exécuter, non seulement par crainte de la force et du châtiment humains, mais par motif de conscience pour faire la volonté de Dieu, une œuvre bonne, agréable au Juge suprême et qu'il récompensera.

De ce principe premier Léon XIII tire cette conséquence toute naturelle et souvent exprimée par lui : l'émeute, la révolte, la sédition, les complots contre l'ordre public et la tranquillité de l'État ne sont pas permis. L'Église, fait observer le pape, les a toujours réprouvés, même quand les détenteurs du pouvoir abusaient contre elle de leur force. Léon XIII, encycl. *Diuturnum; Quod multum* du 22 août 1886; *Libertas; Jampridem; Au clergé de France* du 16 février 1892; *Aux évêques, au clergé et au peuple d'Italie* du 5 août 1898; Benoît XV, Lettre *Litteris apostolicis* du 7 juin 1918, *Acta ap. Sed.*, t. x, p. 441. Si les supérieurs commettent des abus de pouvoir, la doctrine catholique ne permet pas l'insurrection de peur que la tranquillité de l'ordre ne soit troublée de plus en plus et que la société ne subisse un plus grand dommage. Léon XIII, encycl. *Quod apostolici muneris*, 28 décembre 1878. Pour défendre leurs droits, les catholiques doivent « éviter les apparences de la rébellion, ne pas se servir de procédés violents ou illégitimes, mais agir avec calme et modération ». Benoît XV, lettre *Litteris apostolicis, Acta ap. Sed.*, t. x, p. 441. Mais ils peuvent user « de tous les moyens légaux et honnêtes » pour obtenir que soit amendée la législation, ils le doivent même si elle est contraire aux droits et à la liberté de l'Église; déployer ainsi son activité pour obtenir du gouvernement la suppression ou la modification heureuse de lois injustes ou peu sages, c'est même « rendre service à la patrie ». Léon XIII, lettre aux cardinaux français du 3 mai 1892; encyclique au clergé de France du 16 février 1892. Les catholiques ne sont nullement des ennemis de leur pays, lorsque, sans conspiration ni révolte, ils défendent et revendiquent leurs droits. Léon XIII, encycl. aux évêques, au clergé et au peuple d'Italie du 5 août 1898.

2. Il peut même arriver un cas où le citoyen se voit obligé de refuser obéissance aux ordres de sa patrie, c'est lorsqu'elle lui impose des ordres « manifestement contraires au droit naturel ou divin ». Léon XIII, encycl. *Diuturnum; Libertas.* Les deux pouvoirs « donnent alors des commandements contraires. *Or, nul ne peut servir deux maîtres.* Plaire à l'un, c'est mécontenter l'autre. A qui doit être accordée la préférence? L'hésitation n'est pas permise. Ce serait un crime de vouloir se soustraire à l'obéissance due à Dieu, pour accorder satisfaction aux hommes; d'enfreindre les lois de Jésus-Christ, pour se soumettre aux magistrats; de méconnaître les droits de l'Église, sous prétexte de respecter ceux de la hiérarchie civile. » Comme l'ont dit les apôtres, « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Il n'est pas de meilleur citoyen soit en paix, soit en guerre que le chrétien fidèle à son devoir; mais ce chrétien doit être prêt à tout souffrir, même la mort, plutôt que de déserter la cause de Dieu et de l'Église. Encycl. *Sapientiæ.*

Ce refus d'obéissance n'est pas séditieux. La loi est un commandement de la droite raison porté par le pouvoir légitime en vue du bien général. Or, aller contre la sagesse divine, ce n'est pas agir selon la droite raison. Les supérieurs humains perdent leur pouvoir légitime, ne représentent plus Dieu, quand ils le contredisent. Et une mesure ne poursuit pas le bien général quand elle est en opposition avec le bien suprême et immuable. D'ailleurs, désobéir à Dieu est un mal dont les conséquences seraient désavantageuses pour l'État lui-même, puisqu'il subit le contre-coup des offenses faites à la religion. Il n'y a pas alors refus d'obéissance à des lois, mais à des consignes dénuées d'autorité, parce que contraires à la volonté de Dieu, donc à la justice. Là, en effet, où il n'y a pas justice, il n'y a pas d'autorité, pas de loi. Léon XIII, encycl. *Sapientiæ christianæ.* Voir aussi du même pape les encycliques : *Quod apostolici muneris; Diuturnum; Immortale Dei; Libertas;* de Pie XI, l'encycl. *Iniquis afflictisque* du 18 novembre 1926, *Acta ap. Sed.*, t. xviii, p. 471-473.

3. Si un usurpateur étranger s'empare du sol de la patrie, puisque, par hypothèse, il n'est pas désigné régulièrement par elle pour la gouverner, il n'est donc pas ministre de Dieu; il n'a pas reçu de lui son autorité. A cet intrus ne s'applique rien de ce qui a été dit plus haut de l'origine du pouvoir civil et de son pouvoir sacré; à ce détenteur de la force manque, comme le dit Léon XIII, le « pouvoir de gouverner ». Aussi, le pape conclut qu' « il est permis de lui désobéir ». Le citoyen peut même vouloir affranchir son pays du joug de cet étranger : « L'Église ne condamne pas cet acte, pourvu qu'il se fasse sans que la justice soit violée. » Encycl. *Libertas.* Toutefois, la prudence peut commander que, pendant l'occupation de l'ennemi, afin d'éviter un plus grand mal, les citoyens exécutent ce qu'il ordonne pour le maintien de l'ordre public. Ils le font pour ne pas rendre leur sort plus intolérable. Benoît XV, *alloc. consist.* du 22 janvier 1915, *Acta ap. Sed.*, t. vii, p. 35.

Les mêmes règles s'appliquent au cas du despote originaire du pays, mais qui n'a pas l'autorité requise ou qui exerce une violence injuste, impose des lois contraires à la raison, dépourvues des qualités requises, pour être appelées des lois. Il est permis et il est parfois nécessaire, lorsque de tels ordres ne sont

pas contraires à ceux de Dieu, de s'y soumettre, dans la mesure où il le faut, pour assurer le bien public ou pour éviter un plus grand mal, un scandale. Mais « la désobéissance n'est pas illégitime », « on peut chercher une organisation politique sous laquelle il soit possible d'avoir plus de liberté » : l'Église ne le défend pas, à condition que les moyens employés soient justes. Encycl. *Libertas*.

Que si, par contre, dans la patrie, une forme de gouvernement existe en fait, qui est constituée, qui maintient l'ordre public, le catholique est tenu de l'accepter, de la respecter et de lui obéir, comme au pouvoir qui représente et détient l'autorité de Dieu; il en est ainsi, même pour le citoyen persuadé qu'une autre forme serait meilleure ou qui regrette celle du passé, lui reste fidèle de cœur. Cette acceptation s'impose en raison du bien commun qui « l'emporte sur tout intérêt, car il est le principe créateur, l'élément conservateur de la société humaine... Or, de cette nécessité d'assurer ce bien commun dérive... la nécessité d'un pouvoir civil qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés des sujets »... Lors donc que, dans une société « il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. » C'est lui qui assure et maintient l'ordre public. L'insurrection contre lui attiserait la haine entre citoyens, pourrait provoquer la guerre civile et rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. « Le critérium suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose donc l'acceptation du gouvernement établi, en fait, à la place des gouvernements antérieurs qui, en fait, ne sont plus. » « L'honneur et la conscience réclament » cette soumission. Ils veulent que le citoyen sacrifie « ses visées personnelles et ses attachements de parti » aux bienfaits de la tranquillité publique, à l'intérêt commun, et au bien général. Léon XIII, encycl. au clergé de France, *Au milieu des sollicitudes ;* encycl. aux cardinaux français, *Notre consolation*.

4. Cette conception religieuse de l'obéissance à la patrie rend la soumission « facile, ferme et très noble ». Léon XIII, encycl. *Quod apostolici muneris*. Le sujet « ne s'incline que devant l'autorité la plus juste et la plus haute ». Encycl. *Libertas*. Il n'y a pas « assujettissement de l'homme à l'homme, mais soumission à la volonté de Dieu qui commande par des hommes ». Encycl. *Immortale Dei*. Ainsi, l'obéissance est « raisonnable, pleine d'honneur ». La dignité du citoyen y trouve la plus sûre garantie, car à l'élévation de cette doctrine il doit de conserver, jusque dans la subordination, cette juste fierté qui convient à la grandeur de la nature humaine. Si les sujets sont tenus de se soumettre à leurs supérieurs, c'est que ceux-ci représentent en quelque manière le Dieu dont il est dit que « le servir, c'est régner ». Encycl. *Diuturnum*.

L'autorité n'a pas moins d'avantages à retirer. Si on oublie les principes chrétiens sur l'origine du pouvoir, on fait de lui une « souveraineté artificielle qui a pour assiette des bases instables et changeantes »; les lois « n'expriment plus que la puissance du nombre et la volonté prédominante des partis politiques ». Léon XIII, lettre sur les devoirs des catholiques. C'est alors par la force et en inspirant la crainte que le pouvoir s'impose. Or, « rien n'est faible comme la force quand elle ne s'appuie pas sur la religion. Plus propre à obtenir la servitude que l'obéissance, elle renferme en elle-même des germes de grandes perturbations. » Léon XIII, encycl. *Sapientiæ*. C'est qu'en effet la crainte est servile et disparaît quand le sujet peut, à tort ou à raison, espérer l'impunité. Si ce sentiment le courbe, c'est en le révoltant, pendant le temps où il se sent le plus faible. Même alors l'homme exaspéré peut se laisser aller aux desseins qu'inspire le désespoir.

Qu'au contraire, fait observer Léon XIII, il soit admis que l'autorité vient de Dieu, elle revêt aussitôt un éclat, une dignité, une grandeur incomparable et dont pourtant le dépositaire du pouvoir n'a aucun motif de s'enorgueillir, puisque toute sa puissance vient d'en haut. D'autre part, il a la certitude que les sujets chrétiens se savent tenus de lui obéir, de se soumettre en conscience, pour éviter une faute morale et plaire à Dieu. Le supérieur est donc protégé contre toute menace de révolte, puisque la sédition est présentée comme un crime de lèse-majesté non seulement humaine, mais divine. Cette assurance ne donne pas au détenteur du pouvoir la tentation d'abuser de sa puissance; car, convaincu qu'elle vient de Dieu, qu'il agit au nom et comme représentant de Dieu, qu'il est contrôlé, qu'il sera jugé par Dieu, il est plus puissamment engagé qu'il pourrait l'être par toute autre considération à commander comme Dieu lui-même le ferait. Telles sont les pensées que, maintes fois, Léon XIII a rappelées. Encycl. *Diuturnum ; Immortale Dei ; Sapientiæ ; Præclara gratulationis*.

Ont été signalés au cours de cet article les textes de saint Thomas où il est parlé de la piété envers la patrie : La question est traitée *ex professo : Summa theologica*, IIa-IIæ, q. CI.

Les affirmations de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV et de Pie XI ont été ou reproduites, ou analysées, ou du moins citées dans ce travail. Les documents principaux sont les encycliques de Léon XIII, *Diuturnum*, 29 juin 1881; *Immortale Dei*, 1er novembre 1885; *Libertas*, 20 juin 1888; *Sapientiæ christianæ*, 10 janvier 1890; le discours de Pie X *à l'évêque d'Orléans et aux pèlerins français*, 19 avril 1909, *Acta ap. Sed.*, t. I, p. 407; les encycliques de Benoît XV, *Ad beatissimi apostolorum*, 1er novembre 1914, t. VI, p. 565 sq.; *Pacem Dei munus*, 23 mai 1920, t. XII, p. 209 sq.; *Exhortation aux chefs des peuples belligérants*, 1er août 1917, t. IX, p. 417 sq.; enfin, l'encyclique de Pie XI, *Ubi arcano*, 23 décembre 1922, t. XIV, p. 673 sq.

Dans beaucoup d'ouvrages de théologie morale, la question des devoirs envers la patrie est examinée, soit dans l'explication du quatrième précepte du décalogue, soit dans l'étude des vertus de justice et de charité, soit dans le traité des Lois. — Les encyclopédies religieuses consacrent aussi des articles à ce problème. Voir *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. III, art. *Patrie*, par Du Plessis de Grénédan, col. 1588-1621; Bricout, *Dictionnaire pratique des sciences religieuses*, t. III, art. *International (Problème)* par Yves de la Brière, col. 1062-1070. Voir encore les traités catholiques de droit naturel : Cepeda, Taparelli, etc...

On peut aussi consulter : Goyau, *L'idée de patrie et l'humanitarisme*, Paris, 1903; Sertillanges, *Le patriotisme et la vie sociale*, Paris, 1903; Card. Mercier, *Lettre pastorale sur le patriotisme et l'endurance*, Malines, 1914; Mgr Sagot du Vauroux, *Guerre et patriotisme*, Paris, 1918; Mgr Gibier, *Le patriotisme, la patrie*, Paris, 1920. Yves de la Brière, *Catholicisme, patriotisme, nationalisme*, dans *Nouvelles religieuses* du 15 mars 1923; Mgr Ruch, *Lettre pastorale sur la charité fraternelle*, Strasbourg, 1928; Mgr Besson, *Lettre pastorale sur le patriotisme chrétien*, Fribourg, 1930; *Lettre pastorale de S. E. le cardinal-archevêque de Malines et de N. N. S. S. les évêques de Belgique*, sur la célébration du centenaire de l'indépendance, 27 juin 1930, Malines, 1930.

† C. RUCH.

PATRINGTON Étienne, dit aussi **ÉTIENNE L'ANGLAIS** (Alègre de Casanate en fait à tort deux personnages distincts), théologien et évêque carme anglais des XIVe et XVe siècles, naquit dans le comté d'York et embrassa l'état religieux chez les carmes probablement à Oxford, où il fit ses études. Il y devint bachelier avant 1382 et docteur en théologie avant 1389. En cette même année 1389, il obtint la licence de prêcher en la cathédrale de Lincoln et d'y faire des discussions théologiques, même en l'absence du chancelier. Peu après, il fut de résidence à Londres, où il eut une grande vogue comme prédicateur. Patrington fut

un des principaux adversaires des wicléfistes et des lollards. Il n'était encore que bachelier en théologie lorsque, le 18 février 1382, il écrivit, au nom des religieux d'Oxford, une lettre au duc de Lancastre, Jean de Gaunt, contre les wicléfistes et les lollards; il prit part à l'*Earthquake council* de Londres au mois de mai de la même année 1382, car il y signa les actes de ce concile; en plus, le chancelier d'Oxford, Robert Rygge, quoiqu'il fût lui-même favorable en bien des circonstances aux hérétiques, protégea Patrington dans sa lutte et défendit que personne le molestât; il écrivit plusieurs ouvrages pour réfuter leurs erreurs et plus tard, en 1414, il fut envoyé de Londres à Oxford comme commissaire contre eux. L'an 1399, il fut élu provincial de la province carmélitaine d'Angleterre au chapitre provincial tenu à Sutton (Plymouth); il assista en cette même qualité aux chapitres généraux de 1405 et 1411 tenus à Bologne, où on le confirma dans cette charge. Lezana et, après lui, Cosme de Villiers disent que le chapitre général de 1405 le nomma provincial de Lombardie; c'est une erreur, car les actes de ce chapitre, publiés en 1912, disent d'Angleterre et non de Lombardie. Patrington fut tenu en grande estime par Jean de Gaunt duc de Lancastre, par le roi Henri IV, la reine Marie et le prince de Galles (plus tard Henri V). Il fut confesseur de la reine Marie et d'Henri V tant avant qu'après son accession au trône, c'est-à-dire secrétaire privé et conseiller; en effet, par acte du 24 novembre 1413, le roi Henri V, peu après être monté au trône, accorda une annuité à Patrington à titre de confesseur royal. Le 1er février 1415, Étienne fut élevé à l'évêché de Saint-David's (Pembrokeshire, Pays de Galles), dès le 6 avril, il en reçut, par décret royal, une partie des revenus; le 9 juin, il fut consacré à Maidstone par l'archevêque Chichele et, le 16 juin, il reçut l'investiture complète des biens temporels. Les auteurs disent que Patrington assista ensuite au concile de Constance, du moins en partie. Ceci me semble peu probable, puisqu'on ne trouve pas de sauf-conduit royal et que, chronologiquement, c'est quasi impossible. En effet, Patrington était à peine évêque de Saint-David's, qu'on lui offrit l'évêché de Chichester, devenu vacant. Il refusa d'abord de l'accepter; cependant, le 27 août 1416, le roi lui donna l'administration des biens temporels du diocèse de Chichester et, le 15 décembre 1417, le pape Martin V le confirma évêque de ce siège.

Patrington mourut à Londres peu avant ou peu après cette confirmation papale et y fut enseveli au chœur de son couvent. Bale et Weever donnent le 22 septembre 1417 comme date de sa mort; ce qui ne peut être, car, le 8 novembre 1417, il reçut un sauf-conduit pour accompagner le roi Henri V dans la campagne de France; de plus son testament, daté du 16 novembre, ne fut reconnu que le 29 décembre. A supposer que le chiffre avancé par ces auteurs soit exact, quoique le mois soit erroné, il faudrait conclure que Patrington mourut le 22 novembre 1417.

Étienne Patrington écrivit nombre d'ouvrages : 1. *In Magistrum Sententiarum lib. IV;* 2. *Quæstiones ordinariæ lib. I;* 3. *Determinationes lib. I;* 4. *Collectaneorum lib. I;* 5. *Repertorium argumentorum lib. I;* 6. *Contra Wiclefistas lib. I;* 7. *Contra Lollardos lib. I;* 8. *Contra Nicolaum Herfordum* (hérétique lollard) *lib. I,* probablement la lettre qu'il adressa au duc de Lancastre Jean de Gaunt : elle se trouve dans l'ouvrage du carme Thomas Netter de Walden, *Fasciculus zizaniorum Magistri Ioannis Wiclefi cum tritico,* conservé à Oxford, bibl. Bodléienne, *E. Mus. 86;* 9. *Lecturæ notabiles super Sacra Biblia lib. I;* 10. *In divi Pauli epistolam ad Titum commentaria lib. I;* 11. *Contra statutum parlamenti,* notamment contre la loi du parlement anglais qui défendait aux jeunes gens d'embrasser l'état religieux chez les ordres mendiants avant 21 ans accomplis; 12. *De sacerdotali functione;* 13. *Sermones de sanctis;* 14. *Sermones septuaginta duo de tempore;* 15. *Epistolæ ad diversos;* 16. *Super eglogas Theoduli,* c'est-à-dire une glose sur les églogues de Théodule l'Italien; 17. Enfin *In fabulas Æsopi.* Shirley suppose que Patrington pourrait bien être l'auteur de la source qui servit de base au *Fasciculus zizaniorum* de son confrère Thomas Netter de Walden; d'ailleurs, ce dernier devait son avancement et son influence en grande partie à son ami Patrington. D'après Augustin Biscareti, il écrivit en outre *In Pentateuchum lib. I; In Josue lib. I ; In Judices lib. I ; In libros Regum lib. IV.*

Acta capitulorum generalium ord. carm. (éd. Wessels-Zimmerman), Rome, 1912, p. 129, 139 et note 7 de la p. 129 due au P. Benedict Zimmerman; Rymer, *Fœdera,* t. IX, p. 72, 217, 384, 509, 537; Archives vaticanes, *Arm. XII,* t. CXXI, p. 93; Jean Bale, *Index Britanniæ scriptorum,* éd. R. L. Poole, Oxford, 1902, p. 418-419 (Oxford, Bodléienne, *Selden. 64 supra,* fol. 169); *Anglorum Heliades,* ms. *Harley 3838,* fol. 33 v°, p. 90, 193-194; Jean Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis,* Oxford, 1709, cap. DXIV, p. 429-430; Jean Bale, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniæ catalogus,* t. I, Bâle, 1557-1559, cent. VII, c. XLIII, p. 538-539; Pierre Lucius, *Bibliotheca carmelitana,* Florence, 1593, fol. 76 v°-77 r°; Jean Pits, *Relationum historicarum de rebus anglicis tomus primus,* Paris, 1619, æt. XV, n. 766, p. 596-597; Augustin Biscareti, *Palmites vineæ Carmeli,* ms. de 1638, conservé au collège Saint-Albert à Rome, fol. 212 v°-213 v°; Alègre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris,* Lyon, 1639, p. 329-330; J.-B. de Lezana, *Annales,* Rome, t. IV, 1645-1656, p. 762, n. 6; p. 773, n. 7; p. 778, n. 2; p. 781-782, n. 5; p. 784-785, n. 3; Daniel de la V. Marie, *Vinea Carmeli,* Anvers, 1662, p. 504, n. 904; *Speculum carmelitanum,* t. II, Anvers, 1680, p. 903-904, n. 3140; p. 954-955, n. 3360; p. 1120, n. 3951; p. 1123, n. 3953; Élisée Monsignani, *Bullarium carmelitanum,* t. I, Rome, 1715, p. 617-618; Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica,* Londres, 1748, p. 581; Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* t. II, Orléans, 1752, col. 764-767, n. 77; col. 971-973, n. 14; Gams, *Series episcoporum Ecclesiæ catholicæ,* Ratisbonne, 1873, p. 185, 186; C. Eubel, *Hierarchia catholica Medii Ævi,* t. I, Munster, 1898-1910, p. 194 et 352; Sidney Lee, *Dictionary of national biography,* t. XIV, Londres, 1909, p. 233-234 et t. XV, p. 492-493.

P. ANASTASE DE SAINT-PAUL.

PATRIPASSIENS, nom qui a été attribué aux hérétiques monarchianistes ou modalistes, parce que, à prendre leur doctrine à la rigueur, il aurait fallu dire que le Père a souffert, *Pater passus est.* Voir article MONARCHIANISME, t. X, col. 2193-2209, spécialement, col. 2197-2199.

É. AMANN.

PATROCLE BOECKMANN, frère mineur conventuel de la province de Cologne (XVIe siècle), maître en théologie, écrivit en 1532 : *Dissertatio de justificatione, bonis operibus et sacrificio missæ contra Bernardum Rothmannum, hæreticum.* Les deux ouvrages cités par J.-H. Sbaralea, *De valore et merito bonorum operum contra Bern. Rothmannum* et *De novæ legis incruento sacrificio contra eumdem* doivent probablement s'identifier avec l'ouvrage cité plus haut.

J.-H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci,* 2e édit., t. II, Rome, 1921, p. 307; J. Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis,* Cologne, 1747, p. 263.

Am. TEETAERT.

PATROLOGIE. — C'est la discipline qui étudie les Pères de l'Église, soit en eux-mêmes, soit en tant qu'écrivains, soit en tant que théologiens. La théologie patristique et par abréviation la « patristique » n'est qu'une des parties de la patrologie, étant l'étude de la théologie des Pères. Sur tout ceci voir PÈRES DE L'ÉGLISE.

PATUZZI Jean Vincent (1700-1769), naquit à Conegliano, près de Vérone, le 19 juillet 1700; il prit l'habit de Saint-Dominique, en 1717, dans la congrégation du bienheureux Salomoni, branche des dominicains. Il enseigna la théologie à Venise, et, avec le P. Concina, il attaqua la morale relâchée. Il mourut à Vicence, le 26 mai 1769.

L'œuvre du P. Patuzzi est assez complexe et très variée : elle renferme des ouvrages historiques, mais surtout des ouvrages de théologie morale, dans lesquels il attaque, avec quelque exagération, ceux qu'il appelle les partisans de la morale relâchée, parmi lesquels il range saint Alphonse de Liguori. *L'Europe littéraire* de juin 1766 donne la liste de ses ouvrages. — On peut citer : *La vie de la vénérable Rose Fialette, du tiers-ordre de Saint-Dominique, avec quelques-unes de ses lettres, chants et autres œuvres spirituelles*, in-4°, Venise, 1740. — *Défense de la doctrine de saint Thomas sur l'article 5 de la question CLIV*, IIª IIæ, in-4°, Lucques, 1746, contre le jésuite Benzi. — *Trois livres sur l'état futur des impies*, in-4°, Vérone, 1748, avec une dissertation sur la place des enfers, publiée en 1763, en latin. — *Lettres apologétiques* ou *Défense de saint Thomas contre les calomnies de ses accusateurs, au sujet du tyrannicide*, in-8°, Venise, 1763. — *Lettres théologico-morales pour la défense de l'histoire du probabilisme du P. Daniel de Concina*, 2 in-8°, Venise, 1751, avec *Deux suites*, qui contiennent, chacune, deux volumes, 1753-1751. Dans ces *Deux suites*, on trouve des précisions et des réponses à quelques objections. Les *Nouvelles ecclésiastiques* du 17 juillet 1755, p. 116, comparent l'ouvrage de Patuzzi aux *Lettres provinciales*. — En 1756, le Père publia une édition de l'écrit de Drouin, intitulé *De re sacramentaria*, 2 in-fol., Venise, 1756. — *L'encyclique de Benoît XIV, adressée à l'assemblée du clergé de France, éclaircie et défendue contre l'auteur des Doutes proposés aux cardinaux et aux théologiens de la Congrégation de la Propagande*, in-8°, Lugano, 1758. Cet écrit plut à quelques jansénistes, qui le firent imprimer à Utrecht, en 1760. — *Traité de la règle prochaine des actions humaines, dans le choix des opinions*, 2 in-4°, Venise, 1758; une courte *Instruction* sur le même sujet fut publiée en 1759, et réimprimée à Naples et à Milan. — *Des indulgences et des dispositions pour les recevoir*, in-16, Rome, 1760. — *Exposition de la doctrine chrétienne, œuvre utile pour toutes sortes de personnes*, in-12, Venise, 1761 ; c'est l'ouvrage de Messenguy, dans lequel le P. Patuzzi déclare avoir supprimé tout ce qui avait motivé la condamnation de cet écrit par Rome.

A la suite d'une thèse, soutenue en 1760 par un curé du diocèse de Trente, Patuzzi attaqua avec vivacité les théories probabilistes, dont l'effet fatal, d'après lui, était la morale relâchée. Telle est l'idée fondamentale qu'on trouve dans tous les écrits suivants : *Lettres à un ministre d'État sur la doctrine des casuistes modernes en morale et sur les grands maux qui en résultent pour la société civile, les droits, autorité et sécurité des souverains*, 2 in-8°, Venise, 1761 et 1763. — *La cause du probabilisme rappelée à l'examen, par M. Liguori, et de nouveau convaincue de faux par Adolphe Dosithée*, in-8°, Venise, 1764. C'est une réponse à l'ouvrage de saint Liguori, intitulé : *L'usage modéré de l'opinion probable*, in-8°, 1763. — *Observations théologiques sur l'apologie de M. Liguori contre la cause du probabilisme*, in-8°, Venise, 1765. — *Théologie morale*, 7 in-4°, Bassano, 1790 (en latin); cet écrit, laissé inachevé par le P. Patuzzi, fut repris et complété par le P. Fontani, son confrère, qui y a ajouté une *Notice sur la vie et les écrits de Patuzzi*.

Tous les écrits du P. Patuzzi sont écrits en italien, sauf l'*État futur des impies*, le *Traité des sacrements* et la *Théologie morale*, qui furent publiés en latin; plusieurs de ces écrits sont publiés sous le pseudonyme d'Eusèbe Éraniste.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XXXII, p. 270-271; Hoefer, *Nouvelle biographie universelle*, t. XXXIX, col. 346-347; Feller-Weiss, *Biographie universelle*, t. VI, p. 418-419; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, t. XIX, p. 76-77; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIIIe siècle*, t. IV, p. 460-463; Sidenio, *Elogium J. Patuzzi* in-4°, Vienne, 1769; *Nouvelles ecclésiastiques* du 9 janvier 1766, p. 10-11, et du 12 juin 1766, p. 110; *L'Europe littéraire* de juin 1769; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. V, col. 226-228.

J. CARREYRE.

PAUL (Saint). — INTRODUCTION. — 1° *Objet de l'article.* — Le christianisme était né au milieu du judaïsme. Jésus avait annoncé l'Évangile seulement aux Juifs : il n'était envoyé qu'aux « brebis perdues » d'Israël, Matth., XV, 24, et il avait dit à ses disciples : « N'allez pas chez les païens. » Matth., X, 5-6. Cependant, la foi nouvelle était une institution autonome et une religion universelle. Dans l'esprit de son fondateur, elle ne devait pas être limitée par les frontières de la Palestine. Jésus avait même laissé entendre clairement que les païens devaient en faire partie et que le judaïsme officiel devait en être exclu par sa faute. Cf. Matth., XXI, 41-44; Marc., XII, 9-12; Luc., XX, 16-19; Matth., VIII, 5-13; Luc., VII, 1-10; XIII, 28-30. C'est pourquoi il avait donné à ses apôtres l'ordre de « faire disciples tous les peuples ». Matth., XXVIII, 18-20.

Cependant, parmi les Juifs convertis, un assez grand nombre, en vertu de leur éducation première, regardaient l'institution nouvelle seulement comme un judaïsme plus parfait. A leurs yeux, on ne pouvait devenir chrétien qu'en se faisant d'abord juif. Cette conception était étrangère à la pensée de Jésus. Le Maître ne s'était pas contenté de rejeter le formalisme des pharisiens; il avait préparé la rupture avec le judaïsme officiel en donnant à la Loi un sens et un esprit nouveau; cf. Matth., V, 17 sq.; XI, 28-30; XII, 1 sq.; cf. Marc., II, 27-28; III, 1 sq.; Matth., XXIII, 4; Luc., XI, 46; cf. Act., XV, 10-11; VII, 53; Rom., VII, 7 sq. Ainsi la conception judaïque était funeste au développement du christianisme. Elle fermait la porte aux convertis venant du paganisme; elle supprimait l'indépendance et la liberté chrétiennes et compromettait l'œuvre du Maître. Pour faire accepter la foi au monde grec, il fallait donc l'arracher à la Synagogue et rompre effectivement avec le judaïsme. Telle fut l'œuvre de saint Paul, « l'apôtre des gentils », c'est-à-dire des peuples païens. Cf. Act., IX, 15 sq. Son rôle fut de renverser l'obstacle de la Loi en prêchant la foi au Christ-Jésus comme unique moyen de salut, de sauvegarder les droits de la liberté chrétienne, de donner, en un mot, au christianisme l'orientation voulue par le Christ dont l'apôtre ne fut que l'instrument. « Cet homme est un *instrument* que j'ai choisi pour porter mon nom devant les nations. » Act., IX, 15.

Avec saint Paul, nous voyons donc le christianisme prendre pleine conscience de lui-même en se dégageant de la Loi, et s'établir solidement dans le monde en dehors de la Palestine. Nous voyons la théologie se former, les Églises s'organiser, la discipline s'affirmer, la vie chrétienne s'épanouir; tout cela entre l'an 40 et l'an 60. L'œuvre de saint Paul et ses épîtres constituent un témoignage de premier ordre en faveur du christianisme naissant ; la transformation opérée par lui dans le monde païen porte la marque d'une œuvre divine et sa doctrine est une des sources principales de la révélation et de la théologie chrétiennes. Dans le présent article *nous bornerons notre exposé à la théologie de saint Paul.* L'histoire et la critique y entreront seulement dans la mesure où elles seront nécessaires pour éclairer la pensée de l'Apôtre.

2° *Sources*. — La théologie de saint Paul a pour sources les épîtres transmises par la tradition comme pauliniennes, et le livre des Actes des apôtres. Nous n'examinerons point l'authenticité des épîtres ni la valeur historique des Actes des apôtres; on trouvera ces questions traitées aux articles sur chacun de ces écrits. Toutefois, nous regardons le livre des Actes comme un ouvrage historique, bien que le point de vue et les préoccupations de son auteur diffèrent parfois sensiblement de ceux des épîtres. Ce livre, après avoir raconté la première expansion du christianisme, grâce à l'activité de saint Pierre et des « hellénistes », rapporte la vie et l'apostolat de saint Paul depuis sa conversion jusqu'à sa première captivité. Dans cet exposé, l'auteur établit comme une sorte de parallèle entre les deux grands apôtres, il accentue surtout leur unité de vues sur la conception du salut chrétien. Mais il se borne souvent à un tableau d'ensemble, en négligeant les détails ou les faits qui ne vont point à son but. D'autre part, les épîtres de saint Paul sont, pour la plupart, des lettres de circonstance, motivées par les besoins des Églises nouvellement fondées. Elles représentent une des formes de son activité apostolique. Ce ne sont point des traités où la spéculation occupe pour elle-même une grande place, mais des lettres qui visent à l'action religieuse. Il n'y a donc point lieu de s'étonner en constatant des divergences de détail entre les épîtres et les Actes. En outre, les discours de saint Paul rapportés dans ce livre — ce sont les passages qui nous intéressent le plus dans cette étude — ne sont souvent que des résumés, mais des résumés de discours réellement prononcés. Ce ne sont point des compositions purement fictives, placées avec vraisemblance dans la bouche de l'apôtre et cadrant avec la situation. Si l'on ne peut dire que ces discours reproduisent toujours *littéralement* les paroles de l'Apôtre, ils traduisent, du moins, exactement sa pensée et sa doctrine.

Nous regardons également toutes les épîtres pauliniennes comme des sources authentiques de la pensée de saint Paul. La doctrine de la première aux Thessaloniciens ne nous paraît point en opposition avec celle de la seconde, si l'on tient compte des circonstances qui ont motivé l'une et l'autre, et du but surtout pratique ou moral visé par l'Apôtre. De même, la doctrine de l'épître aux Colossiens ne paraît point incompatible avec celle de l'épître aux Éphésiens. La seconde est comme un développement ou une adaptation de la première. Là encore, les circonstances et le but poursuivi par saint Paul l'ont amené à traiter différemment des sujets analogues. Enfin, les épîtres pastorales, si discutées actuellement, nous paraissent représenter la doctrine de l'Apôtre; mais elles répondent à des préoccupations bien différentes de celles qui ont motivé les autres épîtres; elles nous révèlent l'organisation primitive des Églises à l'âge apostolique. Les faits invoqués par beaucoup d'historiens contre leur authenticité sont diversement interprétés et ne sauraient motiver une conclusion ferme. Aussi, beaucoup de critiques, même en dehors du catholicisme, restent attachés à la thèse traditionnelle, thèse consacrée officiellement par une réponse de la Commission biblique en date du 12 juin 1913. Sans préjuger des questions d'ordre littéraire qu'elles peuvent soulever, nous les regarderons donc, non comme représentant une « forme secondaire » du paulinisme, mais comme traduisant la pensée authentique de l'Apôtre.

La tradition des Églises orientales a reconnu, dès le commencement, l'épître aux Hébreux comme paulinienne, au moins dans un sens large. Cette épître offre beaucoup de ressemblance avec les autres épîtres de saint Paul, pour la doctrine et même parfois pour la méthode et la forme; par exemple l'épilogue, XIII, 18-25, qui est tout à fait dans la manière paulinienne et donne à l'écrit le caractère d'une lettre : ἐπέστειλα ὑμῖν, ỷ. 22. D'autre part, l'ensemble de l'épître, pour la composition et la rédaction, suppose un judéo-chrétien de culture hellénistique, formé à une école d'exégèse alexandrine. Origène disait que les pensées de l'épître sont « dignes de l'apôtre », sont « de l'apôtre », mais que le style et la composition appartiennent à un de ses disciples. Cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, XXV, 11-14, *P. G.*, t. XX, col. 583-586. Cette hypothèse, dans ses lignes essentielles, est communément admise par les auteurs catholiques; saint Paul est vraiment l'auteur du fond et des pensées; mais la forme ou la rédaction appartiennent à un de ses disciples. C'est à ce titre que l'épître aux Hébreux fait partie des sources de la théologie paulinienne. La Commission biblique, dans une réponse en date du 24 juin 1914, a consacré cette manière de voir.

3° *Méthode et plan*. — La théologie de saint Paul n'est point une dogmatique abstraite, exposée pour elle-même, ni un système de théologie spéculative, élaboré sans contact avec les réalités concrètes de l'histoire. Elle est plutôt une théologie vivante, une théologie en action, exposée au fur et à mesure de l'apostolat. Elle est souvent une réaction au contact des choses ou des événements et, de ce fait, elle revêt un caractère, sinon relatif, du moins occasionnel, en ce sens que la formation, le développement et l'expression de la pensée de l'Apôtre sont étroitement liés aux grandes étapes de sa vie et de son œuvre. Par suite, l'on ne comprend bien cette pensée qu'en la rattachant aux causes qui lui ont donné naissance ou aux circonstances qui en ont motivé l'expression. Mettre d'un côté l' « apôtre » et d'un autre le « théologien » serait aussi impossible et aussi préjudiciable que d'arrêter le mouvement de la vie sous prétexte de mieux l'observer.

C'est pourquoi nous avons cru devoir exposer la doctrine de l'Apôtre en la laissant le plus possible dans le cadre réel de l'histoire, à partir du jour où Paul, de pharisien fanatique, devint le « vase d'élection », l'apôtre des gentils.

Cette méthode ne va point sans difficultés et peut prêter à des objections. La principale est que certains éléments de doctrine, par exemple la justification, le rôle de la Loi, l'eschatologie, et même la christologie, se trouvent dispersés dans plusieurs épîtres, c'est-à-dire se rattachent à des circonstances diverses et s'adressent à des milieux différents. Mais cette difficulté est plus apparente que réelle; car si l'on y regarde de près, il y a toujours, dans la vie de l'apôtre, un moment où telle doctrine atteint son plein développement et comme son point de maturité. C'est à ce moment de l'action apostolique que nous devrons la rattacher et il ne nous sera pas difficile de montrer comment elle a été préparée par des révélations ou des expériences antérieures, comme aussi complétée dans la suite pour les besoins du ministère.

Cette méthode a un autre inconvénient. En s'attachant trop à l'histoire elle sort du cadre de l'exposition systématique, si utile à la précision et au travail de la théologie. A cela on peut répondre que les sujets de théologie traités dans ce dictionnaire font à saint Paul, chacun pour son compte, la part qui lui revient. Et puis, l'inconvénient signalé est largement compensé par l'avantage de constater comment s'est fait le développement de la révélation sous l'influence des circonstances.

Enfin, pour comprendre la doctrine de l'Apôtre, il faut la rattacher, autant que possible, à ses origines. C'est pourquoi nous devrons mentionner les causes ou les influences diverses qui ont préparé saint Paul à sa mission, ou qui ont contribué à la formation de sa

pensée. Parmi ces causes, les unes se sont exercées avant sa conversion; les autres, après.

4° *Division.* — La vie de saint Paul nous fournira donc le cadre de notre exposé, dont les lignes essentielles seront les suivantes :

I. Avant la conversion. II. La conversion. La révélation du Fils de Dieu (col. 2349). III. De la conversion au concile de Jérusalem. La catéchèse (col. 2355). IV. Le concile de Jérusalem et l'épître aux Galates, ou le salut par Jésus-Christ sans la Loi (col. 2364). V. L'eschatologie : les épîtres aux Thessaloniciens et la 1re aux Corinthiens (col. 2388). VI. Le christianisme à Corinthe : la « sagesse » chrétienne; les « charismes »; le mariage; l'eucharistie (col. 2409). VII. L'épître aux Romains : la justification et le salut par Jésus-Christ; la vie chrétienne (col. 2428). VIII. Les épîtres de la captivité : la personne et la dignité du Christ. Son rôle dans la création et dans l'Église. Le « mystère » du Christ (col. 2450). IX. Les épîtres pastorales : l'organisation et le gouvernement de l'Église. La défense de la vraie foi ou le sens de l'orthodoxie (col. 2468). X. L'épître aux Hébreux : supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Dignité du Fils de Dieu; excellence de son sacerdoce. Nature et rôle de la foi; dangers de l'apostasie (col. 2478).

Bibliographie générale. — Les ouvrages sur saint Paul sont innombrables. On ne peut songer à donner une bibliographie complète. Nous mentionnerons seulement les commentaires et travaux modernes les plus importants ou les plus utiles. Nous donnons ici une bibliographie générale; à la fin de chaque section nous donnerons une bibliographie spéciale. — Nous ne mentionnerons ni les commentaires anciens ni les travaux généraux sur le Nouveau Testament.

1° *Catholiques.* — Th. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, Fribourg-en-B., 1884; Fouard, *Saint Paul, ses missions, ses dernières années*, Paris, 1901; Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905; A. Lemonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, Paris, 1908; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, t. I, Paris, 1908; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, 1929-1930; C. Toussaint, article *Saint Paul*, *Dictionn. de la Bible* de Vigouroux, t. IV, Paris, 1908; G. Dausch, *Jesus und Paulus*, dans *Biblische Zeitfragen*, Munster-en-W., 1910; B. Bartmann, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte*, Paderborn, 1914; F. Prat, article *Saint Paul et le paulinisme*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1916; du même, *Saint Paul*, dans la collection *Les saints*, Paris, 1922; P. Delatte, *Les épîtres de saint Paul replacées dans le milieu historique des Actes des apôtres*, Esschen-Paris, 1924-1926; G. Genocchi, V. Ceresi et L. Costantini, *San Paolo*, dans la collection *Il pensiero cristiano*, Milan, 1925; Tricot, *Saint Paul*, dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Paris, 1928; B. Bartmann, *Paulus als Seelsorger*, Paderborn, 1921.

2° *Non catholiques.* — A. Sabatier, *L'apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 1871, 1896; O. Pfleiderer, *Der Paulinismus. Ein Beitrag zur Geschichte der urchristl. Theologie*, Leipzig, 1873, 1890; A.-M. Bruce, *S. Paul's conception of christianity*, Édimbourg, 1894; G. Holsten, *Das Evangelium des Paulus*, Berlin, 1898; C.-G. Findlay, article *Paul* dans le *Dictionary of the Bible*, t. III, Édimbourg, 1900; P. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902; Goguel, *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904; W. Wrede, *Paulus*, Leipzig, 1905; G.-B. Stevens, *The pauline theology*, New-York, 1906; Jülicher, *Paulus und Jesus*, Tubingue, 1907; J. Weiss, *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909; P. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 1910, 1912, 1921; H. Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1911, 1921, 1930; A. Schweitzer, *Geschichte der paulin. Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubingue, 1911; A. C. Headlam, *S. Paul and christianity*, Londres, 1913; A. Menzies-W. Edie, article *Paul*, dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, Édimbourg, 1917; Stalker, article *Paul*, dans le *Dictionary of the apostolic Church*, t. II, Édimbourg, 1918; J.-C. Machen, *The origin of Paul's Religion*, New-York, 1921; A. H. Mc Neile, *New Testament teaching in the light of S. Paul's*, Cambridge, 1922; A. A. Kennedy, *The theology of the epistles*, Londres, 1923; A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze*, Tubingue, 1925; P. Feine, *Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus*, Gütersloh, 1927; Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, Tubingue, 1929.

I. Avant la conversion. — 1° L'éducation. 2° Le zélateur de la Loi. 3° Influence de l'Ancien Testament et de la théologie juive; l'exégèse. 4° Influence de la pensée hellénique et du monde païen.

1° *L'éducation.* — 1. *A Tarse.* — Paul naquit dans les premières années de l'ère chrétienne. Sa conversion eut lieu vers l'an 34-35; il devait avoir alors une trentaine d'années. Il était originaire de Tarse, capitale de la Cilicie, ville hellénisée et centre d'études. Act., IX, 11; XXI, 39; XXII, 3. Ses parents étaient « hébreux » et probablement pharisiens. Act., XXIII, 6, 26; cf. II Tim., I, 3. On désignait sous le nom d' « hébreux », par opposition à « hellénistes », les Juifs attachés fidèlement aux traditions et aux coutumes de leurs ancêtres, parlant « hébreu », c'est-à-dire araméen, et fermés aux influences de la civilisation et des idées grecques. La majeure partie des Juifs de Palestine appartenait à cette catégorie, mais il y en avait aussi dans la *diaspora*. Les parents de saint Paul, de son propre aveu, se trouvaient dans ce cas. Sans aucun doute, ils comprenaient la langue grecque et s'en servaient dans les relations de la vie courante, mais, dans la famille, ils parlaient l'araméen, qu'ils avaient conservé comme un bien inaliénable et sacré, au milieu des païens. Cf. Phil., III, 5; Gal., I, 13-14; Act., VI, 1; Luc., XXIII, 38; Joa., V, 2; XIX, 20.

Saint Paul dut recevoir une éducation soignée, car sa famille était d'un certain rang; son père était citoyen romain. Act., XXII, 28. Il la commença à Tarse et probablement dans sa famille même. Il apprit l'araméen, qu'il parlait couramment, cf. Act., XXI, 40; XXII, 2, et peut-être aussi l'ancien hébreu avec la connaissance et l'amour de la Loi, comme la chose se pratique encore dans les familles israélites très attachées à leurs traditions.

Tarse avait des écoles florissantes; on y cultivait les lettres, les sciences et surtout la philosophie. Au dire de Strabon, XIV, V, 13, elle était la rivale d'Athènes et d'Alexandrie. Cf. art. *Tarsus*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 687.

Quelles leçons Paul suivit-il à Tarse et pendant combien de temps? Il est difficile de le dire. Il est peu probable qu'il ait fréquenté les écoles païennes. L'instruction était donnée aux Juifs à la synagogue et par des maîtres juifs. Sans doute, les plus libéraux, c'est-à-dire les plus hellénisés, faisaient étudier à leurs enfants les auteurs païens sous la conduite de maîtres païens; mais ce n'était pas le cas de la majorité. Ceux surtout qui gardaient leurs traditions et observaient scrupuleusement la Loi, c'est-à-dire les pharisiens, faisaient éduquer leurs enfants par des maîtres juifs. Ce dut être le cas de Paul. Avec l'araméen, il apprit le grec, la langue courante du pays. Mais au lieu de lire d'abord Platon, Aristote ou Thucydide, il eut probablement pour livre de classe quelque recension de la version grecque des Septante, en usage parmi les Juifs de la diaspora pour la lecture à la synagogue.

Mais n'exagérons rien. Saint Paul dut avoir quelque connaissance, dès cette époque, des auteurs profanes. Ses épîtres, en effet, supposent une étude assez approfondie de la langue grecque. Toutefois, dans son ensemble, cette langue est le « dialecte commun », non la langue artificielle acquise en fréquentant une école de rhéteur. Cette langue, par ailleurs, n'est nullement de l'araméen traduit, comme on l'a prétendu; elle n'a rien non plus qui sente le terroir natal. Seulement l'Apôtre ne travaille pas son style; il ne poursuit pas la réalisation de cadences rythmiques en vue de

plaire à ses lecteurs. Un grec cultivé, possédant toutes les ressources de la rhétorique, aurait traité les sujets différemment. Voir le jugement d'Origène sur le style de saint Paul, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, xxv, *P. G.*, t. xx, col. 584. Mais l'influence de la langue grecque a donné à la pensée de l'Apôtre une souplesse inconnue chez les Sémites. La marque la plus frappante de la pensée sémitique, à savoir le parallélisme synonymique ou répétition symétrique des mêmes mots ou de la même pensée, se rencontre rarement chez saint Paul, en dehors des citations. Il offre beaucoup plus de finesse et de nuances que n'en aurait apporté un Sémite de pensée. Sans doute, sa méthode rappelle assez souvent celle du rabbinisme; mais elle est aussi très près du genre adopté de son temps chez les Grecs pour l'enseignement de la morale ou de la philosophie populaire. Cf. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe;* Lagrange, *L'épître aux Romains*, intr., p. XLII sq. En outre, l'Apôtre connaît les milieux païens et adopte parfois le vocabulaire des religions de « mystères ». Les trois citations de poètes qui se rencontrent dans ses écrits : Ménandre, I Cor., xv, 33; Aratus, Act., XVII, 28; Épiménide, Tit., I, 12, ne prouvent nullement qu'il ait beaucoup étudié les auteurs classiques. Ces passages sont comme des proverbes d'un usage courant, que chacun était à même de répéter sans avoir beaucoup de lettres. Mais, à la lecture des épîtres, on constate que la pensée grecque, dont la langue était le véhicule, a profondément marqué l'esprit de l'Apôtre.

A quelle époque dut se faire ce travail? On se plaît à nous montrer Paul, dès l'âge le plus tendre, subissant l'influence et respirant l'atmosphère religieuse païenne des cultes officiels et des religions de mystères, dans sa ville natale. Cette hypothèse est en contradiction avec tous les textes qui nous renseignent sur son origine et son éducation. Ne confondons point sa première éducation avec le développement de sa pensée par la réflexion et le travail personnel, dans la maturité de l'âge, soit après qu'il eut terminé son éducation à Jérusalem, soit même après sa conversion. Lorsqu'il reviendra à Tarse, il pourra observer de près les milieux religieux, réfléchir sur le caractère des rites païens, entendre des maîtres réputés donnant l'enseignement de la morale et de la philosophie, comparer l'efficacité des diverses pratiques religieuses s'efforçant de rapprocher l'homme de la divinité. Mais, lors de ces retours à son pays natal, il aura déjà subi de multiples influences : d'abord celle de sa formation rabbinique à Jérusalem, et de son contact avec les divers éléments religieux de la capitale juive, spécialement celle des « hellénistes »; puis celle de ses révélations et de son séjour dans les milieux chrétiens, principalement à Antioche. Avant de rechercher l'apport de ces diverses causes, nous devons le suivre à Jérusalem où il va compléter son éducation.

2. *A Jérusalem.*— On n'est pas renseigné d'une façon précise sur l'époque où Paul quitta sa ville natale pour aller à Jérusalem suivre les leçons de rabbi Gamaliel. Act., XXII, 3; XXVI, 4; cf. v, 34 sq. Un passage du *Pirkê Abboth*, v, 27, nous a conservé un programme de vie humaine d'après les traditions rabbiniques : à cinq ans, le jeune Israélite devait lire l'Écriture, à dix ans étudier la Mischna, à treize ans observer les préceptes, à quinze ans étudier le Talmud, c'est-à-dire les commentaires de la Loi. Cf. *Pirkê Abboth*, v, 27, édit. Charles, dans *The apocrypha and pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford 1913, t. II, p. 710. Ce programme nous permet de tirer une double conclusion : saint Paul dut faire sa première éducation par la lecture de la Bible et l'étude de la Loi; à l'âge de treize ou quatorze ans, il avait terminé ce que nous pourrions appeler son instruction élémentaire. A ce moment, ses parents l'envoyèrent à Jérusalem se préparer à la carrière de scribe.

Saint Paul, de son propre aveu, suivit à Jérusalem les leçons de Gamaliel le Pharisien. Act., XXII, 3; cf. XXVI, 4; v, 34 sq. Gamaliel était un des maîtres les plus en vogue à cette époque. Petit-fils du célèbre rabbi Hillel, il jouissait d'une grande autorité. Comme son grand-père, il était libéral et assez large d'idées; cf. Act., v, 34-40. Il savait le grec et en recommandait même, disait-on, l'étude à ses élèves. Il n'avait donc point au même degré que certains de ses compatriotes la haine de l'étranger. A ses leçons se pressaient une foule d'étudiants venus de tous les points du monde juif. Saint Paul dut y nouer des relations; il y vit peut-être pour la première fois Barnabé et Silas, et il se joignit au groupe ou parti des « hellénistes ». Les leçons se donnaient dans les salles du temple ou sous les portiques de la « cour des païens ». Saint Paul se familiarisa non seulement avec l'Ancien Testament, mais avec les règles de l'exégèse juive et les méthodes des rabbins. Il y apprit les idées et les traditions du judaïsme. Malgré les autres influences qui contribuèrent dans la suite au développement de sa pensée, il ne s'affranchit jamais entièrement des méthodes apprises dans sa jeunesse.

L'instruction de saint Paul était vraisemblablement terminée lorsque Jésus commença son ministère. L'Apôtre ne connut pas le Seigneur pendant sa vie terrestre; ses ennemis le lui reprocheront assez dans la suite. Il leur opposera que, lui aussi, il a vu le Christ glorieux, condition indispensable pour être vraiment apôtre. Cf. I Cor., IX, 1; xv, 8; Act., I, 15-22; IX, 17; XVIII, 9; XXII, 17 sq.; XXVI, 15; cf. II Cor., XII, 1. Son éducation terminée, il quitta Jérusalem, probablement pour revenir à Tarse. Il n'avait pas plus d'une vingtaine d'années.

2° *Le zélateur de la Loi.* — Malgré le libéralisme de son maître, Paul devint un pharisien fanatique, un zélateur ardent de la Loi. Gal., I, 14. A ce moment, rien ne fait encore soupçonner en lui la lutte psychologique révélée par le chapitre VII de l'épître aux Romains. Dans ce passage, la Loi lui apparaît comme une source de fautes : elle lui impose des obligations sans lui donner la force de les remplir. Seule la « grâce du Christ » peut le délivrer de cet état.

Nous retrouvons Paul à Jérusalem peu après la mort de Jésus. Le rôle qu'il commence à jouer dans le parti pharisien suppose qu'il est établi dans la capitale juive. Quelques-uns des siens l'y avaient probablement accompagné. Cf. Act., XXIII, 16. Nous le voyons associé au meurtre de saint Étienne le Diacre, Act., VII, 58-60, et dans la violente persécution qui éclata à cette occasion à Jérusalem : « Il ravageait l'Église; pénétrant dans les maisons, il en arrachait les hommes et les femmes et les faisait jeter en prison. » Act., VIII, 1-3. Plus tard, il avouera lui-même qu'il persécutait « l'Église de Dieu », Gal., I, 13-14; I Cor., xv, 9; Act., XXVI, 10-11. Quelque temps après, il reçut des autorités religieuses la mission d'aller à Damas arrêter les chrétiens pour les amener à Jérusalem. Act., IX, 1, 5. En accomplissant cette mission, il eut la vision qui détermina sa conversion, vers l'an 35. Il pouvait avoir à ce moment une trentaine d'années, car son activité, son influence et la mission qu'on lui confie supposent déjà une certaine maturité. Cf. Act., VII, 58.

Entre la fin de son éducation et son retour à Jérusalem, il s'écoula donc une dizaine d'années. A quoi furent-elles employées? Il n'est pas téméraire de supposer que le jeune pharisien compléta son instruction, à Tarse, soit en fréquentant quelque école, soit surtout par l'observation, le travail personnel et la ré-

flexion. Mais, d'après le livre des Actes et les épîtres, le pharisien rigide ne perdit rien de son fanatisme. Lorsqu'il revint à Jérusalem, la culture grecque n'avait point atténué son attachement à la Loi, ni fait naître en lui une sorte de libéralisme religieux. Rien ne dénote chez lui un penchant à accepter une sorte de syncrétisme ou mélange de croyances et de pratiques empruntées à divers cultes.

Toutefois, au contact des milieux intellectuels de sa ville natale, son esprit s'ouvrit aux curiosités religieuses et philosophiques. Il acquit, par ses relations et par l'observation, la connaissance du monde grec. Le sens moral ne fut pas étouffé chez lui par une casuistique puérile. Très attaché à la Loi, il était déjà à même d'en comprendre l'esprit et la lettre, de distinguer entre la religion spirituelle et le légalisme étroit. Sa culture hellénique en faisait dès ce moment, à son insu, un instrument apte à présenter le christianisme au monde grec. Lorsque nous le retrouvons à Jérusalem, Act., VII, 58, 60, il est adjoint au groupe d' « hellénistes ». A cause de son zèle, de son tempérament ardent et de ses brillantes qualités d'esprit, il est choisi par les autorités juives de la capitale pour porter un grand coup aux chrétiens.

Le tableau ci-dessus, représentant l'éducation de saint Paul et son rôle de persécuteur, est tracé à l'aide des renseignements fournis par les Actes et les épîtres. Quelle en est la valeur historique? Beaucoup d'historiens à tendance radicale contestent la valeur de ces renseignements. Ils refusent aux passages des Actes toute portée historique, et ils prétendent que les affirmations de l'Apôtre, dans ses épîtres, ne sont pas à prendre à la lettre. Paul, disent-ils, se défend d'être juif helléniste; c'est donc précisément le grief que lui faisaient les judéo-chrétiens de Palestine, et sur ce point ils avaient raison contre lui. Pour se défendre, saint Paul est donc obligé de se présenter comme un pharisien zélateur fervent de la Loi; mais, en réalité, il n'aurait été qu'un helléniste très libéral, déjà acquis à l'idée d'une religion universaliste indépendante de la Loi, et imbu de la mystique païenne. Ainsi sa conversion s'expliquerait tout naturellement. Il ne lui en coûtait pas d'abandonner le judaïsme auquel il n'était guère attaché et, d'autre part, grâce à la connaissance des mystères païens, il était déjà familiarisé avec les idées de Dieu sauveur et de mort mystique, idées fondamentales de sa théologie. Il ne lui restait plus qu'à en faire l'application à Jésus, devenu Christ glorieux par sa résurrection. — Il faut donc examiner de près : 1. la valeur des renseignements fournis par les Actes ; 2. la valeur des affirmations de saint Paul dans ses épîtres, spécialement dans l'épître aux Galates.

1. *Les discours des Actes* sont, dit-on, des morceaux d'éloquence dans le genre de ceux que les auteurs classiques mettent dans la bouche de leurs héros. Saint Luc ne les donne point comme des résumés de sténographie. C'est pourquoi ils demandent à être contrôlés à l'aide d'autres documents.

A cela on peut répondre qu'on ne songe pas à nier la part du rédacteur dans la composition de ces discours, surtout lorsqu'il s'agit d'exprimer des idées qui cadrent avec une situation et qui résument une doctrine. Il y a là un procédé littéraire ou un genre sur lequel personne ne saurait se méprendre. Le discours à Antioche de Pisidie, Act., XIII, 13-41, par exemple, peut être regardé comme le type des exposés que saint Paul faisait d'ordinaire aux Juifs pour leur montrer que Jésus est le Christ et que l'on est sauvé par la foi en lui. Il est, en effet, un exposé général qui rappelle, au moins dans la première partie, les discours de Pierre, Act., I, II, et celui d'Étienne, Act., VII. C'est ainsi que Paul dut s'habituer à prêcher à Antioche, en compagnie de Barnabé, en y instruisant des foules nombreuses pendant une année entière; cf. Act., XI, 22-26; cf. 19-20.

Mais, lorsqu'il s'agit de relater des faits précis, il en va tout autrement. On ne peut rejeter les renseignements d'un auteur en s'appuyant sur une simple conjecture; il faudrait faire la preuve qu'ils sont faux. Or, les renseignements des Actes sont confirmés dans leur ensemble par les documents de l'histoire profane et de l'archéologie. Cf. article *Actes des apôtres*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, col. 63 sq. Saint Paul, d'après les Actes, fut élevé dans la tradition du pur pharisaïsme et devint persécuteur des chrétiens. Ces données sont confirmées par les épîtres — les textes ont été cités plus haut. Or, les épîtres sont des documents dont on ne peut suspecter ni la sincérité, ni l'exactitude.

On s'attaque spécialement aux notices sur Gamaliel, Act., XXII, 3; V, 34-40. Dans le dernier passage, nous voyons ce docteur faire un discours assez libéral en faveur des apôtres que l'on vient d'arrêter. Or, dans ce discours, il commet, dit-on, un anachronisme au sujet de Theudas et ses partisans. En effet, d'après Flavius Josèphe, *Antiq.*, XX, V, I, la révolte de Theudas devrait se placer vers l'an 45, sous le procurateur Cuspius Fadus, c'est-à-dire au moins dix ans *après* l'arrestation des apôtres mentionnée au c. V des Actes.

D'abord, à supposer — ce qui n'est point établi — que saint Luc ait fait commettre un anachronisme à Gamaliel en rapportant son intervention, cela ne prouverait nullement que celui-ci n'a point été le maître de saint Paul et il ne faudrait point pour cela rejeter le renseignement des Actes, XXII, 3. Sur ce dernier point, saint Luc avait des moyens d'information qui excluent toute possibilité d'erreur. Cf. A. C. Headlam, art. *Acts of the apostles*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 30 *in fine*. Mais, en réalité, d'une part, le discours de Gamaliel rapporté par saint Luc s'accorde avec le caractère de ce rabbin; il en reflète le libéralisme et la modération. D'autre part, l'on peut estimer que saint Luc offre, comme historien, autant de garanties que Flavius Josèphe. C'est pourquoi plusieurs exégètes sont portés à lui donner la préférence lorsque ses récits ne s'accordent point avec ceux de l'historien juif. Mais, dans le cas présent, est-il bien certain que le Theudas d'Act., V, 36, soit le même que celui de Flavius Josèphe, *Ant.*, XX, V, 1? En effet, d'après les Actes, la sédition de Theudas remonte à une époque déjà passée; celle de Judas le Galiléen est plus rapprochée; cf. ỳ. 36 : « avant ces jours », et ỳ. 37 : « après lui ». Ainsi Gamaliel n'efface point la perspective des deux événements; au contraire, il la précise. En outre, Flavius Josèphe donne l'impression que la révolte dont il parle fut réprimée avec plus de vigueur que ne le dit Gamaliel. Aussi, beaucoup d'exégètes se croient autorisés à distinguer deux événements. Cette position est confirmée par un argument philologique. Le mot Theudas ou Théodas n'est que la forme contractée de Théodoros, — comme Cléopas, de Cléopatros, — il est donc l'équivalent grec de Mathias, nom très répandu chez les Juifs, qui portaient souvent deux noms, l'un hébreu, l'autre grec ou romain. C'est pourquoi on a proposé avec vraisemblance d'identifier le Theudas des Actes avec Mathias-ben-Margalot, qui provoqua une sédition sous Hérode le Grand. Cf. Flavius Josèphe, *Ant.*, XVII, VI, 2; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2; Pirot, art. *Actes des apôtres*, dans le *Supplément au dictionnaire de la Bible*, col. 75; Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 177 sq; Rose, *Les Actes des apôtres*, p. 49.

2. Enfin, *dans ses épîtres*, saint Paul, affirme-t-on, se défend d'être Juif helléniste. Or, c'est précisément le grief que lui font ses adversaires, les judéo-chrétiens. Ce sont donc eux qui ont raison et non l'Apô-

tre, car, lui, il fait son apologie au détriment de la vérité.

Les deux affirmations de ce raisonnement sont contestables au plus haut point. — *a)* Saint Paul ne se défend pas d'être helléniste, il affirme seulement qu'il était autrefois très attaché à la Loi. D'ailleurs, beaucoup de Juifs de la « dispersion » étaient dans ce cas. Les « hellénistes » de Jérusalem, auxquels saint Paul s'était adjoint et qui lapidèrent saint Étienne, n'étaient pas précisément des libéraux. On pouvait donc être à la fois Juif helléniste et très attaché aux traditions des « pères ». C'est le cas de saint Paul et c'est pourquoi il s'appelle « hébreu, fils d'hébreux ». — *b)* En outre, les adversaires de l'Apôtre ne lui font pas d'autre grief que celui d'avoir abandonné les éléments essentiels du judaïsme, et de regarder la Loi comme un obstacle au salut des païens. Ce n'est point à cause de sa conduite passée, mais pour son attitude présente, que les judaïsants le combattent; ils s'efforçaient de le discréditer, spécialement auprès des Galates, en racontant sa vie d'une façon tendancieuse. Nous n'avons donc pas de motif suffisant pour suspecter les renseignements fournis par les Actes et confirmés par les épîtres. Saint Paul, bien qu'originaire de la « dispersion », fut élevé dans les traditions pharisiennes et resta jusqu'à sa conversion fermement attaché à la Loi.

L'éducation de saint Paul et les milieux qu'il avait fréquentés avant sa conversion avaient donné à sa pensée une physionomie ou une orientation bien déterminée. Il avait étudié l'*Ancien Testament* et la *théologie juive*, il avait pris contact avec *le monde païen et la pensée hellénique*. Quel est l'apport de chacune de ces causes dans la formation de sa doctrine? Avant de répondre à cette question, il importe d'abord d'écarter une équivoque. Ne nous imaginons pas la pensée de saint Paul fixée de tout point *ne varietur* à un moment précis de sa vie. Cette pensée est pour ainsi dire en marche. Elle se développe au fur et à mesure des circonstances pendant toute la carrière de l'Apôtre. Sans doute, la révélation du Fils de Dieu, sur le chemin de Damas, fixe une fois pour toutes dans son âme la théologie du salut, ou le sens de l' « Évangile ». Mais les autres facteurs qui se sont exercés sur sa pensée ne l'ont point fait, pour la plupart, seulement une fois; on peut dire qu'ils n'ont jamais cessé de s'exercer d'une façon ou d'une autre, et que la pensée de l'Apôtre s'est développée avec son œuvre même.

Par suite, si nous rattachons à ce moment de sa vie l'influence de l'Ancien Testament, de la théologie juive, celle des milieux païens et de la pensée hellénique, c'est donc à la fois pour indiquer le point de départ de sa pensée et signaler déjà des influences qu'elle pourra subir, à des titres divers, au cours de son apostolat après sa conversion. D'ailleurs, les épîtres ou les Actes ne nous permettent de préciser que le moment où il a exprimé ses doctrines, non celui où il les a conçues pour la première fois dans son esprit.

3° *Influence de l'Ancien Testament et de la théologie juive; l'exégèse.* — Saint Paul, comme tout Juif, voyait dans l'*Ancien Testament* une autorité divine. Il y puisait une partie de ses idées sur Dieu, créateur, maître, fin de toutes choses; sur la chute originelle, le péché, la résurrection des morts, l'existence et le rôle des anges et des démons. La conception de la transcendance et de la paternité de Dieu, de la providence ou gouvernement divin des choses, du monde futur, récompense des justes, lui était également fournie par l'Ancien Testament. Le monothéisme moral des « prophètes » a profondément marqué sa pensée; c'est à eux qu'il doit, en partie, la conception universaliste de la religion.

Par suite, saint Paul invoque l'Ancien Testament comme une autorité pour démontrer sa doctrine, et il le fait même en s'adressant aux païens convertis. Il y fait spécialement appel pour démontrer le caractère messianique de Jésus, la doctrine de la justification par la foi en dehors des œuvres légales, l'unité du plan divin mise en lumière par l'histoire d'Abraham, le rejet au moins temporaire des Juifs, la vocation des païens, la déchéance universelle. Les chapitres Gal., III, IV; Rom., III, IV, IX-XI nous en fournissent de nombreux exemples.

De plus, l'influence de l'Ancien Testament se fait sentir dans le style de l'Apôtre. Si saint Paul n'a point la manière ou la tournure d'esprit sémitique, il emprunte du moins à l'Écriture de nombreux « biblismes », surtout lorsqu'il traite des questions concernant l'Ancien Testament ou le judaïsme.

Pharisien et disciple de Gamaliel, saint Paul doit à la *théologie juive*, les procédés de la *méthode rabbinique* dans l'usage de l'Écriture. Les commentaires rabbiniques s'appelaient *midraschim*, c'est-à-dire *recherches*. Les plus anciens qui nous soient parvenus, le *Mekhilta* (mesure, règle : commentaire d'une partie de l'Exode), le *Sifra* (livre : commentaire du Lévitique) et le *Sifrê* ou *Sifri* (livres : commentaire des Nombres et du Deutéronome) ne remontent pas au delà du IIIe siècle de notre ère. (On les trouvera dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*. Venise, 1744-1769, t. XIV, XV, et dans les éditions spéciales : *Mekhilta*, édition Weiss, Vienne, 1865; *Sifra*, édition Malbim, Bucarest, 1860; *Sifrê*, édition Friedmann, Vilna, 1864.) Mais les règles de l'exégèse rabbinique remontent beaucoup plus haut. Le célèbre rabbi Hillel, le grand-père de Gamaliel, en avait fixé les principes d'après la tradition et les avait réduits à sept règles. Voir le *baraïta* qui est au commencement du *Sifra; Abbot* de rabbi Natan, XXXVII. éd. Schechter, Vienne, 1887. Dans la suite, rabbi Ismaël avait développé en treize règles les sept règles de Hillel. Enfin, rabbi Éliézer ben José Ha-Gelili au IIe siècle aurait formulé trente-deux règles d'interprétation. Mais aucun de ces rabbins n'avait entendu donner une énumération complète des règles d'interprétation en usage de leur temps; ils n'avaient voulu donner qu'une méthode, ou des principes (*middot*, mesures). Toutes ces règles furent incorporées dans les Talmuds. Les treize règles de rabbi Ismaël ont été publiées par Schechter dans *Bet Talmud*, IV, 437 sq.

Les sept règles de « recherches » pour l'interprétation de la Bible étaient les suivantes : 1. L'argument *a minori ad majus*, ou *a majori ad minus*. On en distinguait deux sortes : le raisonnement proprement dit, et la simple suggestion. — 2. L'argument d'analogie. — 3. Le rapprochement des textes : un passage pris pour base et déjà expliqué servant de règle pour beaucoup d'autres. — 4. La même méthode que dans la règle précédente, mais en partant de deux textes déjà expliqués, au lieu d'un. R. Ismaël avait unifié les règles 2 et 4. — 5. La conclusion du général au particulier, ou du particulier au général. — 6. L'analogie des passages entraînant l'analogie des explications. Cette règle ne fait pas double emploi avec celle du n. 2; cette dernière ne s'appliquait qu'à l'interprétation de la Loi, tandis que le n. 6 est une règle générale pour toute la Bible. R. Ismaël supprimait la règle n. 6 et la remplaçait par une autre, à savoir : si deux passages se *contredisent*, cette contradiction doit être résolue par la comparaison avec un troisième passage. — 7. La septième règle consistait à déterminer le sens d'un passage par son contexte. Pour résoudre une difficulté on changeait parfois les lettres ou les voyelles dans la lecture : אל תקרא « ne lis pas ainsi, mais ainsi ».

En somme, toutes ces règles étaient fondées sur l'analogie des textes ou des faits. Elles s'appliquaient non seulement à l'*halacha* mais aussi à l'*haggada*. Souvent, comme point de départ d'un exposé haggadique, on changeait la lecture traditionnelle d'un mot, en transposant ses consonnes, ou même en leur substituant d'autres. Le plus souvent, on se contentait de changer les voyelles dans la lecture.

Outre le *sens littéral*, les rabbins admettaient un *sens mystérieux* ou *caché*, qu'il s'agissait de découvrir par la recherche, *midrasch*. Les choses ou les événements exposés dans le sens littéral avaient à leurs yeux un sens symbolique; en d'autres termes, ils étaient figuratifs : ils signifiaient « autre chose » ou annonçaient l'histoire future.

Les Palestiniens donnaient généralement la première place au sens simple ou littéral, mais ne négligeaient point pour cela les autres sens qui étaient multiples. D'ailleurs, ils distinguaient bien en principe le genre *halacha* (voie, conduite, explication de la Loi ou exégèse juridique) du genre *haggada* (narration, discours, exposé). Ce dernier genre comprenait tout ce qui n'était pas de l'exégèse juridique ou explication de la Loi; il comportait donc de l'histoire, du dogme, de la morale, de la légende édifiante. Parfois même on refondait l'histoire biblique pour l'adapter à une situation nouvelle, pour résoudre les difficultés qu'elle pouvait présenter ou même pour donner un enseignement moral. Tel est, par exemple, le cas pour le livre des *Jubilés*.

Tandis que l'exégèse juridique, l'*halacha*, plus sobre et plus rigoureuse, se pratiquait à l' « école », l'exégèse haggadique se donnait généralement à la synagogue : c'était la *prédication*. Elle était beaucoup plus libre que la première, et aboutissait même souvent aux plus étranges fantaisies. Outre le sens simple, on en recherchait un grand nombre d'autres : un mot ou même une lettre signifiaient une phrase entière, c'était le *rémès;* ou encore on voulait édifier et l'on regardait comme « sens » tout ce qui pouvait y contribuer, c'était le *derousch*. Il y avait surtout le *sod* ou sens caché, mystérieux, qui renseignait sur toutes questions religieuses ou pénétrait les secrets divins. Avec de telles conceptions, on se livrait à d'étranges déductions. Par exemple, on était choqué de lire dans Num., XII, 1, que Moïse avait épousé une Éthiopienne. Dans l'explication du texte, on remplaçait *Couchith*, « Éthiopienne », par *jephath maréh*, « belle à voir », car ces deux mots avaient la même valeur numérique, c'est-à-dire 738. Voir le *Targum* d'Onkelos, *h. l.*; cf. Hausrath, *Die Zeit Christi*, t. I, p. 98 sq.; Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, t. I, p. 244 sq. Ainsi, on pouvait remplacer un mot par un autre, pourvu que ses lettres représentassent la même valeur numérique, ce qui n'était que l'extension de la septième règle de Hillel. Voir plus haut. *L'épître de Barnabé* connaît ce procédé de l'exégèse haggadique. Pour montrer qu'Abraham songeait déjà à la croix, il interprète le nombre 318, Gen., XIV, 14, de la manière suivante : 18 = IH, c'est-à-dire Jésus, et 300 = T, qui représente la croix. *Épître de Barnabé*, IX, 7-8. La même interprétation se retrouve dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, XI, 84. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 22; Pseudo-Cyprien, *De pascha comp.*, n. 10, 18, 20, 22, éd. Hartel, p. 257, 265, 267 sq. Voir Windisch, *Der Barnabasbrief*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, *Die Apostolischen Väter*, p. 356-357. Le symbolisme des nombres se retrouve dans l'Apocalypse, cf. Allo, *L'Apocalypse de saint Jean*, p. 142 sq., 192 sq. Le nombre de la bête, 666 = Néron.

Avec de tels procédés on découvrait dans l'Écriture tout ce que l'on voulait lui faire dire, depuis le simple symbolisme ou figurisme, légitime à cause de l'analogie des choses ou des situations, jusqu'aux sens les plus imprévus.

En outre, les interprètes qui avaient subi l'influence de la philosophie alexandrine, à l'exemple d'Aristobule et de Philon, s'attachaient surtout au *sens allégorique* ou symbolique. Ils en arrivaient même jusqu'à négliger totalement le sens littéral ou corporel et à ne voir parfois dans les événements ou les choses de l'Ancien Testament, que de purs symboles. Cette méthode avait à leurs yeux l'avantage de résoudre bien des difficultés et de concilier ainsi la Bible avec la philosophie grecque.

Enfin, les rabbins avaient coutume, en citant l'Écriture, de bloquer ensemble des passages tirés de livres différents, offrant une analogie de pensée, de situation, ou même parfois une simple ressemblance verbale. Ces citations composites ou mosaïques de textes s'appelaient *haraz*, enfilade.

Ainsi, dans l'usage ou l'application de l'Écriture, toutes les nuances étaient représentées, depuis le sens littéral jusqu'aux variétés les plus diverses du sens caché : sens figuré, simple adaptation verbale, ou même ornement littéraire pour frapper l'attention des auditeurs. Cf. Edersheim, *The life and times of Jesus the Messiah*, t. II, 1901, p. 710; Durand, art. *Exégèse*, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1815.

Saint Paul, sans aucun doute, a su éviter les excès des rabbins et des allégorisants de l'école juive d'Alexandrie. Mais sa manière d'invoquer et d'expliquer l'Écriture ne diffère pas essentiellement de celle des docteurs juifs. Il ne faut jamais perdre de vue ce fait lorsqu'on veut préciser la valeur démonstrative ou la portée des textes qu'il tire de l'Ancien Testament. D'ailleurs, à cause des nuances si variées qu'il apporte dans l'usage de l'Écriture, il est à peu près impossible de réduire à un nombre de types précis le sens qu'il donne aux textes, ou l'emploi qu'il en fait.

Ce qui complique encore parfois la difficulté c'est l'emploi du *haraz* dont nous avons parlé. Saint Paul réunit dans une même citation des passages tirés de divers livres de l'Ancien Testament, par exemple, Rom., III, 10 sq.; IX, 25 sq.; XI, 26, 34, etc.; XII, 19; II Cor., VI, 16. Dans les citations des rabbins le premier passage était d'ordinaire tiré du Pentateuque, puis on lui en ajoutait d'autres tirés des prophètes et des hagiographes. Chez saint Paul, le point de départ n'est pas un passage du Pentateuque. Au Ier siècle, les Juifs avaient tendance à mettre au même rang les trois divisions de la Bible. Cf. Edersheim, *Life and times of Jesus the Messiah*, t. I, p. 449. Le même procédé, nous l'avons déjà noté, était employé dans la diatribe stoïcienne et chez les scoliates grecs, qui bloquaient les textes en centons ou mosaïques pour les présenter comme un passage unique et homogène. Cf. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt*, p. 42 sq., 94 sq.; Lagrange, *Épître aux Romains*, introduction, p. LIX.

Enfin, tout en suivant généralement le texte des Septante, l'Apôtre s'en écarte parfois dans les détails et rend l'original d'une façon plus adaptée à sa pensée, par exemple : Rom., IX, 25-33; X, 6-8; II Cor., VI, 17-18. Sans doute, saint Paul a pu avoir un texte différant légèrement du nôtre, et il a pu suivre une tradition établie chez les Juifs concernant la citation de ces passages. Dans ce cas, les textes invoqués auraient la valeur d'un argument *ad hominem*. Mais n'est-ce pas plutôt la méthode des rabbins qui adaptaient les textes pour les faire servir à l'expression de leur pensée? Saint Paul pouvait le faire dans un but de simple exhortation. Ajoutons que, parfois, la citation n'est qu'implicite et ne dépasse pas le simple procédé littéraire, Rom., X, 8-10, cf. Deut., XXX, 11-14; mais

parfois aussi l'apôtre attribue les paroles à un livre déterminé, par exemple, dans Rom., x, 15 sq.; Is., LII, 7; LIII, 1; Ps. XIX, 5, etc.

Les formules de citation employées par saint Paul permettent-elles de distinguer dans quel sens il apporte les textes et quelle portée il veut donner à la citation? Il ne semble pas, car les mêmes formules sont parfois employées pour introduire des citations ayant une portée différente. L'on peut comparer, par exemple, Rom., I, 17; III, 10; IX, 13, 33; XI, 26, avec II Cor., VIII, 14-15, et Rom., XV, 20-21. Dans tous ces passages, les citations sont introduites par la formule : « Selon qu'il est écrit. » Or, pour les deux derniers, le sens accommodatice est reconnu par le P. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 1930, p. 23-24. Pour II Cor., VIII, 14-15, il est admis par le P. Cornely, *Introductio generalis*, p. 568. Le même auteur l'admet également pour Heb., XIII, 5, où la citation est introduite par la formule : « Car il (Dieu) a dit lui-même. » *Ibid.*

Il est donc impossible de ramener toutes les citations de l'Écriture dans saint Paul à un certain nombre de sens bien définis, d'après les formules de citation. Le sens qu'il donne à l'Écriture, ou l'usage qu'il en fait, se dégage avant tout de la nature et du développement de son argumentation.

On peut dire, qu'après le sens littéral, l'Apôtre pratique surtout le sens typique, qui n'est qu'une des formes multiples du sens spirituel, mystique ou caché. Le sens spirituel, κατὰ πνεῦμα, comprenait en effet, chez les Juifs hellénistes, tout ce qui n'était pas sens « corporel », κατὰ σῶμά. Saint Paul en retient principalement le sens typique ou figuratif, auquel il attribue une grande portée. I Cor., x, 11 : ταῦτα δὲ πάντα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις...; cf. Rom., v, 14; VI, 17; I Cor., x, 6; I Thess., I, 7; II Thess., III, 9 : Les choses, les événements, ou les personnes de l'Ancien Testament, tout en conservant leur réalité historique exprimée par la lettre, se rapportent « selon l'esprit », aux choses ou aux personnes du Nouveau Testament, surtout à la personne du Christ : « la fin de la Loi, c'est le Christ, pour la justification de tout croyant ». Rom., x, 4. La Loi a pour mission de conduire au Christ, III, 23, elle doit aboutir à la révélation de la foi. *Ibid.* Les choses de l'Ancien Testament doivent donc signifier, figurer celles du Nouveau. Cf. Rom., v, 12-21; I Cor., v, 7; x, 1-4; 6-11; XI, 7-13; XV, 45; Gal., IV, 23-24. Elles ont une valeur prophétique, que l'on découvre à la lumière des événements accomplis et à celle de la révélation chrétienne. Cf. Deut., XVIII, 22. Toutefois, dans I Cor., x, 11, saint Paul ne fait qu'apporter un exemple de sens typique; il ne veut pas dire que tout dans l'Ancien Testament a un sens figuratif ayant sa réalisation dans le Nouveau. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, XVI, II, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 479; *ibid.*, col. 526.

Dans Gal., IV, 23-24, l'exégèse spirituelle de l'Apôtre emprunte les termes du vocabulaire alexandrin : « ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα », ces choses sont des allégories »; mais elle s'écarte de celle de Philon, car elle sauvegarde le sens littéral ou la réalité du type. Elle se rattache en cela plutôt au figurisme palestinien qui dérivait de la règle d'analogie. Mais, par la conception de la lettre et de l'esprit, du type et de l'antitype, elle se rapproche du judaïsme hellénistique et des livres de l'Ecclésiastique et de la Sagesse. Le livre de la Sagesse, en reprenant l'histoire de l'Ancien Testament, dégage le côté spirituel et moral des faits. Sap., X-XI; Eccli., XVII; XLIV sq.; cf. Hebr., XI, 4 sq. Les patriarches y deviennent des types. Adam, celui de l'homme; Joseph, Loth et Abraham, celui du juste; Moïse, celui du serviteur de Dieu. De même que les Septante avaient remplacé les anthropomorphismes par des équivalents plus aptes à rendre leur idée de Dieu, de même les livres grecs de l'Ancien Testament notent le côté spirituel des choses : l'esprit avait pour eux plus de valeur que le corps, l'enseignement moral plus de valeur que l'histoire. Pour saint Paul, la Loi et l'Ancien Testament représentent la « lettre »; le Nouveau, avec le Christ, représente l' « esprit ». Or la « lettre » donne la mort; tandis que l' « esprit » donne la vie. Cf. II Cor., III, 6-7. On comprend jusqu'à un certain point que des sectes d'hérétiques aient pu abuser de la doctrine de saint Paul sur l' « esprit », pour rejeter totalement l'Ancien Testament comme opposé au Nouveau. En réalité, saint Paul ne marque pas une opposition entre les deux, mais la différence entre l'imperfection de l'image matérielle et la perfection de la réalité spirituelle.

A côté de ce sens typique, prophétique, si fécond pour expliquer la réalisation de certaines prophéties de l'Ancien Testament, on trouve chez saint Paul l'emploi de l'Écriture dans une foule d'autres sens mystiques ou spirituels, sur la dénomination desquels les auteurs anciens ne s'accordent point. Il est inutile, à notre avis, d'essayer de les classer sous une étiquette définie. Ce sont comme autant de cas d'espèce sur lesquels l'exégète doit prendre position en expliquant les épîtres. D'ailleurs, le fond de la théologie paulinienne n'est nullement lié à cette manière d'utiliser l'Ancien Testament. Citons deux exemples caractéristiques de sens spirituel : I Cor., IX, 9, cf. I Tim., v, 18; et Rom., x, 18.

Dans le premier passage, la prescription du Deutéronome, XXV, 4 : « Tu ne museleras pas la bouche du bœuf qui foule le grain », est apportée pour prouver que le prédicateur a le droit de vivre de son ministère. L'Apôtre ne fait pas seulement un rapprochement littéraire, en vertu de l'analogie; il est formel : « Est-ce selon l'homme que je dis ces choses, et la Loi ne les dit-elle pas aussi? Car il est écrit dans la Loi de Moïse : « Tu ne museleras pas la bouche du bœuf qui foule le grain. » Dieu se met-il en peine des bœufs? N'est-ce pas absolument à cause de nous qu'il parle ainsi? Oui, c'est à cause de nous que cela a été écrit », ℣. 8-10; cf. I Tim., v, 18. L'Apôtre a bien l'intention de s'appuyer sur une autorité qui n'est point humaine, celle de l'Écriture. A ses yeux, la lettre n'épuise pas toute la signification ou tout l'enseignement donné par la Loi. Sans doute, il ne veut point dire que Dieu ne s'occupe en aucune façon des animaux, ce serait contraire à l'enseignement de l'Ancien Testament et à sa propre pensée, cf. Act., XVII, 24-25; mais que Dieu a caché sous la lettre un enseignement plus élevé, plus important pour les chrétiens, que le précepte matériel. On ne saurait parler dans ce passage d'adaptation ou accommodation littéraire; il y a là un véritable sens mystique ou spirituel.

En est-il de même du passage Rom., x, 18? La réponse est plus difficile. L'apôtre emprunte les paroles du ps. XIX, 5 sans annoncer une citation ni invoquer l'Écriture; il fait d'ailleurs de même au ℣. 6 du même chapitre en citant librement le passage du Deutéronome, XXX, 11-14. Il se contente de dire : « Voici comment parle la justice qui vient de la foi. » Il semble bien que, dans ces deux passages, l'Apôtre aille jusqu'à la simple accommodation littéraire. Sans doute on peut objecter, pour le passage Rom., x, 18 : l'Apôtre voit dans le monde physique, dans les cieux et les astres, l'image du monde spirituel ou du monde chrétien; et les astres qui donnent leur lumière représentent les apôtres, la lumière du monde, cf. Matth., v, 14. Mais saint Paul a-t-il voulu pousser à ce point le figurisme? On ne saurait l'affirmer précisément, parce qu'il n'invoque point ici l'Écriture pour appuyer son affirmation; il se borne à en prendre les termes pour exprimer sa propre pensée.

Enfin, trouve-t-on chez saint Paul, à côté des passages tirés de l'Ancien Testament, des éléments provenant des *midraschim* ou commentaires juifs? La question, semble-t-il, doit être posée d'une façon plus large. Les idées et les traditions du judaïsme, en dehors de la Bible, ont-elles fourni à saint Paul des éléments se retrouvant dans ses épîtres, et présentés dans un but d'édification? L'examen des textes nous permet seul de répondre. En exposant la théologie de saint Paul, nous ferons les rapprochements qui s'imposent. Il convient toutefois de mentionner ici quelques détails des épîtres offrant beaucoup d'analogies avec des traditions juives : *a*) La Loi promulguée par les anges, Gal., III, 19; cf. Flavius Josèphe, *Antiq.*, XV, V, 3; Philon, *De Somn.*, I, 143; *Jubilés*, I, 27; Act., VII, 53; Heb., II, 2. — *b*) Le « médiateur » entre Dieu et les hommes, Gal., III, 19; cf. Philon, *Vita Mosis*, III, 159-166; cf. Heb., VIII, 6; IX, 15; XII, 24. — *c*) Le rocher qui accompagnait les Hébreux dans le désert, I Cor., X, 4. Cf. *Targum* d'Onkelos, *In Num.*, XXI, 18 sq.; *Bamnidbar Rabba*, I, fol. 182*b*; article *Rock* dans le *Dictionary of the Bible* d'Hastings. D'après plusieurs interprètes, saint Paul ferait allusion à la légende rabbinique du rocher qui accompagnait les Hébreux pour leur fournir l'eau potable. Mais, en tout cas, si allusion il y a, l'Apôtre en spiritualise les données en montrant que le « véritable rocher était le Christ ». Cf. I Petr., III, 20-21. — *d)* Ismaël persécutant Isaac, Gal., IV, 29; cf. Gen., XXI, 9 sq. La Genèse ne dit pas qu'Ismaël ait persécuté Isaac; on trouve cette tradition dans *Bereschith Rabba*, LIII, 15. — *e*) Les noms des magiciens d'Égypte, Jannès et Jambrès (ou Mambrès), II Tim., III, 8 sq. Sur ce point, Origène se réfère à une tradition ou même peut-être à un apocryphe juif, *In Matth.*, *P. G.*, t. XIII, col. 1637; voir éd. Lommatzch, t. V, p. 29; Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. III, p. 403-405. La tradition rabbinique est consignée dans le *Targum de Jonathan*, *In Exod.*, VII, 11.

En toute hypothèse, ces allusions à des données extra-bibliques n'ont, aux yeux de l'Apôtre, que la valeur d'arguments *ad hominem*. Si saint Paul est parfois tributaire du rabbinisme pour sa méthode d'exégèse et la forme de son exhortation, il ne l'est point pour les idées essentielles de sa théologie. Sur ce point, il est aux antipodes du principe juif qui était « le salut par la Loi ». Il a sa doctrine propre du « salut par la foi dans le Christ » et, par suite, sa manière propre d'entendre l'Écriture. Pour lui, l'Ancien Testament a préparé le Christ. Il interprète donc l'Écriture à la lumière de son Évangile, évangile qu'il n'a point appris des hommes, mais qu'il doit à la révélation divine; cf. Gal., I, 11-12 rapproché de Deut., XVIII, 22; Rom., XI, 25; XVI, 25; I Cor., II, 7; XV, 51; II Cor., V, 16; Eph., I, 9; III, 3-4, 9; Col., I, 26; II, 2; IV, 3. Sa manière d'entendre le plan divin dans l'Ancien Testament, d'y découvrir les preuves de sa thèse sur le salut est neuve et originale; elle fixe la direction et les grandes lignes de l'interprétation chrétienne pour l'avenir. Sur ce point, l'épître aux Galates et l'épître aux Romains sont deux documents de la plus haute importance.

4° *Influence de la pensée hellénique et du monde païen.* — La pensée hellénique et le monde païen ont marqué, à des titres divers, la pensée de saint Paul.

1. *La pensée hellénique.* — L'influence grecque se reconnaît dans son style et aussi dans sa dialectique. Sa manière de traiter les sujets, surtout dans l'épître aux Romains, rappelle la méthode de la diatribe stoïcienne. Cette méthode, en usage dans l'enseignement de la philosophie morale, tenait le milieu entre le dialogue et le traité. Cependant, la ressemblance n'est pas aussi frappante que plusieurs le croient. Voir Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*; Lagrange, *Épître aux Romains*, introduction, p. LIII sq.; Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, p. 75 sq.; Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. I, p. 129.

Les écrits de Sénèque (né l'an 3 ou 4 de l'ère chrétienne) contiennent un certain nombre de passages offrant des analogies, au moins verbales, avec les épîtres de saint Paul, comme aussi avec les évangiles et d'autres livres du Nouveau Testament. Faut-il conclure à une dépendance? D'abord, Sénèque, mort sous Néron, n'a pu avoir connaissance des écrits johanniques ni de l'épître aux Hébreux, et la dépendance, si dépendance il y a, serait donc plutôt du côté du Nouveau Testament. Mais, en ce qui concerne saint Paul, les passages invoqués sont souvent des expressions qui se trouvent déjà chez des écrivains antérieurs et surtout, la ressemblance est plutôt dans les mots que dans les idées. Le panthéisme matérialiste et l'absence d'une conception morale du péché placent les écrits de Sénèque et, en général, les doctrines stoïciennes trop au-dessous du christianisme, pour que l'on puisse parler d'emprunts ou d'influences directes. Les coïncidences verbales entre les écrits de saint Paul et ceux de Sénèque sont dues probablement à l'influence des milieux fréquentés à Tarse par l'Apôtre, une fois son éducation terminée à Jérusalem. Il dut connaître les méthodes de l'enseignement philosophique et retenir un certain nombre d'expressions courantes, par exemple la phrase ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι, II Cor., XII, 15. Cf. Robertson and Plummer, *I Corinthians*, p. 84, 156, 167, 178, 195, 277, 377; Plummer, *II Corinthians*, p. 104, 106, 126, 139, 152, 153, 209, 259. Voir bibliographie à la fin de la section V. Mais il leur donne une signification beaucoup plus élevée, conforme à ses idées religieuses, qu'il tenait pour la plupart de l'Ancien Testament, de la tradition chrétienne et de ses révélations personnelles. Il serait facile de montrer que les idées essentielles du christianisme, chez saint Paul, sont inconciliables avec les doctrines stoïciennes. En effet, la conception de la divinité chez les stoïciens excluait celle de paternité divine en même temps que celle de providence et d'amour divin à l'égard des créatures; il n'y avait aucune place chez eux pour l'idée de salut et de sauveur. Leur doctrine sur la vie future était assez incertaine; dans cette survivance, l'âme ne pouvait être que soumise à des changements et à des vicissitudes sans fin, guère plus enviables que les expériences de la vie présente. Si saint Paul emprunte des formules à cette philosophie, c'est donc un pur moyen d'expression pour traduire des idées différentes. On reconnaît l'influence de la philosophie stoïcienne principalement dans le discours à l'Aréopage, Act., XVII. Or, on voit clairement qu'il y a là un procédé oratoire plutôt qu'un emprunt doctrinal. Dans la première partie de son discours, ℣. 22-25, l'Apôtre enseigne l'existence d'un Dieu non seulement créateur de toutes choses, mais *distinct des créatures et transcendant;* dans la seconde partie, ℣. 26-29, en exposant les rapports entre Dieu et l'homme, il montre l'action de la Providence dans l'histoire et il arrive au salut par le Christ, ℣. 30-31. Avec une doctrine religieuse si nettement exprimée, il serait puéril de voir dans le ℣. 28 une doctrine panthéiste. En citant Cléanthe et Aratus, l'Apôtre use d'un procédé littéraire courant, mais sans compromettre l'intégrité de sa doctrine, et sans faire une concession qui aurait été dans le cas présent de fort mauvais aloi. Sur saint Paul et le stoïcisme, voir J.-B. Lightfoot, *Philippians*, p. 278 sq. : *S. Paul and Seneca*; W.-L. Davidson, *The stoic Creed*; Norden, *Agnostos Theos;* Rose, *Les Actes des apôtres*, p. 181; Jacquier, *Les Actes*

des apôtres, introduction, p. CCLXXI sq.; J.-W. Lightley, art. *Stoics*, dans *Dictionary of the apostolic Church*, t. II, p. 526 sq.

On trouve aussi parfois chez saint Paul, nous l'avons dit plus haut, la méthode d'exégèse judéo-alexandrine, qui offre des analogies avec celle de Philon et, de plus, l'Apôtre, dans l'épître aux Colossiens, I, 15-17, expose sa christologie en des termes puisés au vocabulaire philosophique et qui se trouvent, chez Philon, appliqués au *Logos*. Mais on ne saurait pour cela faire de saint Paul un disciple de Philon. Il a su exposer sa doctrine dans le langage qui convenait à ses lecteurs, mais il n'emprunte nullement ses idées à Philon, comme nous le verrons en étudiant sa christologie. On ne peut même prouver qu'il ait lu les écrits du philosophe juif, car les notions provenant de la philosophie platonicienne étaient largement répandues au Ier siècle. De même, saint Jean empruntera au judaïsme hellénistique le mot *Logos* pour en faire une application inconnue jusque-là; il s'en servira pour traduire la révélation faite par Dieu de son Fils, dans la personne historique de Jésus. De ces observations nous ne pouvons tirer qu'une seule conclusion : saint Paul avait une culture hellénistique assez profonde, jointe à un sens très développé de l'adaptation; il savait parler à chacun le langage qui lui convenait. Plus loin, en exposant les doctrines, nous ferons des rapprochements plus détaillés entre sa théologie et la philosophie de son temps.

2. *Les religions de mystères*. — Selon plusieurs critiques modernes, saint Paul devrait le fond de ses idées religieuses, au moins pour une bonne part, à l'influence de la piété païenne et des rites des religions de « mystères ». Tel serait le cas pour la notion de salut universel, d'union mystique au Christ; pour la valeur religieuse du baptême et de l'eucharistie; pour l'idée de Jésus, Fils de Dieu, mort pour le salut des hommes et assurant aux fidèles une immortalité bienheureuse. Saint Paul, associant la théologie juive à celle des « mystères » aurait créé un système religieux répondant aux aspirations des diverses races fondues dans l'unité politique de l'empire romain. Cette adaptation, ou plutôt cette transformation, aurait assuré la victoire du christianisme sur le paganisme. Que faut-il penser d'une telle conception des origines chrétiennes?

Il serait contraire à la vérité que de s'imaginer saint Paul ignorant les idées religieuses et les pratiques du monde païen et n'en tenant aucun compte. Mais il ne le serait pas moins que de le dépeindre puisant dans les aspirations de la piété païenne, ou dans les rites des religions de « mystères », les éléments essentiels de sa théologie.

Ces éléments essentiels sont : l'universalité du salut; — l'union au Christ principe de vie spirituelle et divine, et gage d'immortalité; — la mort du Christ cause du salut; — la foi, le baptême et l'eucharistie, conditions et moyens pour réaliser la vie du Christ dans le fidèle. Or, ces éléments se trouvent déjà dans l'enseignement de Jésus ou dans celui des apôtres avant saint Paul; et l'on peut même dire qu'ils ont leur germe dans l'Ancien Testament et le judaïsme. Les notions de salut universel, de vie et d'immortalité auprès de Dieu font déjà partie des doctrines de l'Ancien Testament et du judaïsme. Cf. *Revue des sciences religieuses*, t. X, 1930, p. 208 sq. Si l'on veut voir dans l'influence de l'hellénisme une préparation à la révélation chrétienne, il ne faut pas attendre l'époque de saint Paul pour en faire la constatation. Le livre de la Sagesse et l'enseignement de Jésus contenaient déjà des doctrines très précises sur le salut universel et la vie future immortelle.

De plus, la croyance à la valeur salvifique de la mort de Jésus faisait partie de la première catéchèse car saint Paul était en communion d'idées avec Barnabé et les autres apôtres, comme le montrent les c. XI et XV des Actes; cf. Act., II, IV. Il n'a point imposé cette doctrine à l'Église d'Antioche, dont il n'était ni le chef, ni même le personnage principal.

Le baptême et l'eucharistie remontent à Jésus. Saint Paul a pu en préciser le symbolisme et la valeur mystique, en un sens que n'avait point exposé la catéchèse primitive. Il y a été amené à la fois par les circonstances et par la révélation qu'il avait eue du Fils de Dieu, principe de sa propre vie spirituelle. En effet, l'idée d'une communication de vie divine faite aux chrétiens par Jésus-Christ, dès ce monde, se rencontre pour la première fois dans les épîtres de saint Paul. Mais elle était déjà dans l'enseignement de Jésus, puisque nous la retrouvons présentée comme telle par le quatrième évangile. Cf. Joa., XIV, 23; XV; cf. I, 12; III, 15-16; XX, 31. Il y a plus : l'idée d'union à Dieu, ou de vie intime auprès de lui, et dont il est la source, était déjà en germe dans l'Ancien Testament et elle n'était point étrangère au judaïsme. Cf. Ps., XXXV, 9; Is., LX, 1-5; Ps., XVI, 10; Prov., XV, 24; cf. Joa., I, 4. Voir Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, Introduction, p. CLXIV; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 136 sq.

Ainsi, pour donner raison à la thèse en question, il faudrait ou bien supprimer l'Évangile avec la catéchèse première telle qu'elle se présente dans les Actes, ou bien supposer que ces deux sources du christianisme primitif ont été écrites sous l'influence de la doctrine paulinienne. Ni l'histoire, ni la critique ne légitiment une conclusion aussi radicale.

Cependant, en présentant le christianisme au monde gréco-romain, saint Paul a été obligé de se servir de la langue grecque. Or, une langue est aussi une manière de penser et de sentir. Pour exposer les doctrines et les pratiques religieuses, il a dû se servir de termes compris par les païens et exprimant des idées analogues. Ces termes, il ne pouvait les vider totalement de leur contenu, et il ne pouvait présenter les idées et les rites qu'en les substituant ou en les comparant à des croyances ou des pratiques offrant avec le christianisme quelque analogie. L'Apôtre avait trop le sens de la réalité pour négliger un tel moyen d'apostolat. S'il y a influence des religions païennes, c'est donc plutôt par contraste. S'il y a adaptation de la part de l'Apôtre, ce n'est qu'en substituant à des rites grossiers d'autres rites plus parfaits dans leur symbolisme et leur efficacité. Mais, de ce qu'il y a analogie entre les rites païens et les rites chrétiens, il n'y a pas nécessairement pour cela dépendance. L'efficacité et la valeur religieuse de ces rites n'est pas la même dans saint Paul et les religions de « mystères ». Par exemple, supposons que saint Paul oppose au « salut » des mystères païens, Jésus le véritable « sauveur » du monde. Le salut dans les mystères païens n'est que la délivrance des dieux infernaux et des maux qu'ils infligent; il n'est point, comme dans saint Paul, une délivrance du péché et une garantie de vie; il n'a pas un caractère moral. En outre, ce salut cherché dans les mystères païens n'est point un salut universel; il ne peut atteindre tous les hommes, car le dieu d'où il émane n'est pas le Dieu de tous les hommes. Pour saint Paul, au contraire, Dieu est le Dieu unique, voulant le salut spirituel de tous les hommes et ayant réglé un plan en vue de cette fin. Entre le christianisme de saint Paul et les mystères païens, il y aura toujours la différence fondamentale qui sépare le monothéisme moral du polythéisme. En outre, lorsque l'Apôtre oppose les rites chrétiens aux rites païens, il entend opposer la puissance divine du Seigneur Jésus-Christ à la puissance des démons; cf. I Cor., X, 14-20. Que

les pratiques païennes lui aient fourni parfois l'occasion de formuler le sens des rites chrétiens, ce n'est pas douteux. Il a même pu à ce moment en préciser le symbolisme et la valeur en ajoutant des données nouvelles à la prédication première des apôtres; par exemple en ce qui concerne le baptême, l'eucharistie, l'union mystique au Christ glorieux. En exposant chaque point de doctrine nous justifierons cette manière de voir. Mais chercher à expliquer l'esprit de saint Paul et le fond de sa doctrine par l'influence de l'hellénisme et des religions païennes est un parti pris inconciliable avec les épîtres et les Actes.

1° *Catholiques.* — Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905; S. Protin, *Genèse de la pensée de saint Paul*, dans *Revue augustinienne*, 1908, p. 162; Heiniseh, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster-en-W., 1908; Durand, art. *Exégèse*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 1815, 1914; P. Batiffol, *Saint Paul*, dans le *Correspondant*, 10 avril 1914, p. 3 sq.; E. Jacquier, art. *Mystères païens et saint Paul*, dans le *Diction. apol.*, t. III, 1916; M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, éd. 1916 (note sur le baptême, p. 149-152); A. Steinmann, *Die Apostelgeschichte*, dans *Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, Bonn, 1921; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, Mun.-en-W., 1921, dans *Neutestamentliche Abhandlungen*, t. VIII, p. 3-5; Van Steenkiste, Camerlynck, *Commentarius in Actus apostolorum*, Bruges, 1923; E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1926; B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XV, 1926, p. 5-34; Pirot, art. *Actes des apôtres* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 1926; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des heil. Paulus*, dans les *Biblisehe Zeitfragen*, XIIe sér., facs. 8-10, Munster-en-W., 1928; M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

2° *Non catholiques.* — Hirschfeld, *Halachische Exegese*, Berlin, 1840; *Hagadisehe Exegese*, Berlin, 1847; W. Bacher, *Die Agada der Tannaïten*, Strasbourg, 1884; *Die Agada der palestinischen Amoräer*, Strasbourg, 1892; L. Dobschütz, *Die einfache Bibelexegese der Tannaïm*, Halle, 1893; J.-B. Lightfoot, *S. Paul's Epistle to the Philippians*, 12e éd., Londres, 1896; Schwartz, *Die hermeneutische Analogie*, Vienne, 1897; Thackeray, *The relation of S. Paul to contemporary jewish thought*, Londres, 1900; Schwartz, *Der hermeneutische Syllogismus*, Vienne, 1901; *The jewish Encyclopedia*, art. *Middot*, *Midrash*, t. VIII, New-York et Londres, 1904; W.-L. Davidson, *The Stoïc Creed*, Édimbourg, 1907; J. Geffcken, *Kynika und Verwandter*, Heidelberg, 1909; Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1909; Bultmann, *Der Stil der paulinisehen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Gœttingue, 1910; Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, *Versuche und Vorarbeiten*, t. X, Giessen, 1911; G. Wendland, *Die hellenistisch-römisehe Kultur*, Tubingue, 1912; Ed. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formen-Geschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913; Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, Giessen, 1913; Kennedy, *S. Paul and the mystery religions*, Londres, 1913; Th. Wilson, *S. Paul and paganism*, Édimbourg, 1927.

II. La conversion. La révélation du Fils de Dieu. — 1° Le fait de la conversion. 2° Les effets de la conversion : la révélation du Fils de Dieu. 3° Les autres révélations.

1° *Le fait de la conversion.* — La conversion de saint Paul a été, sans contredit, l'événement de sa vie le plus important et le plus fécond en résultats religieux et doctrinaux. Sur le chemin de Damas, l'Apôtre a vu et entendu le Christ ressuscité, il a reçu la révélation du Fils de Dieu et, en même temps, sa mission d'apôtre des gentils. Act., IX, 5 sq.; XXVI, 14 sq. ; Gal., I, 15-16. Il y a donc pour l'historien et le théologien un intérêt capital à déterminer, d'une part, les causes de cette conversion et à saisir, d'autre part, l'influence de cet événement sur la formation de la théologie paulinienne.

Le livre des Actes nous donne trois relations de la conversion de saint Paul : la première sous forme de simple récit, Act., IX, 1-19; les deux autres sous forme de discours prononcés par saint Paul. Act., XXII, 5-16; XXVI, 12-20. Ces trois relations concordent sur tous les points essentiels. Si elles diffèrent, ce n'est que sur des circonstances extérieures au fait lui-même, détails concernant les impressions éprouvées par les compagnons de l'Apôtre. Ces différences ne portent point atteinte à la réalité du fait. Voir Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, 4e édit., p. 46, note.

Ceux qui rejettent la valeur historique de ces relations s'appuient avant tout sur des raisons d'ordre philosophique; ils nient la possibilité du surnaturel et l'intervention de la Providence dans le gouvernement des choses.

En dehors de l'école hollandaise, représentée par van Manen, articles *Old christian literature*, *Paul*, *Philemon*, *Philippians*, dans *Encyclopædia biblica*, et qui regarde les écrits et les doctrines de saint Paul comme un produit du IIe siècle, on peut ramener à deux tendances ou deux classes les opinions des historiens sur la conversion de l'Apôtre.

Les uns voient dans sa conversion et sa doctrine le résultat d'un long travail intérieur, aboutissant par une *évolution naturelle*, à une crise psychologique faussement interprétée par l'auteur des Actes et par saint Paul lui-même. L'Apôtre aurait déjà été chrétien à son insu avant la vision du chemin de Damas. Les auteurs qui proposent cette explication réduisent la conversion de saint Paul aux proportions d'un fait purement naturel. Parmi eux, on peut citer Holsten, *Das Evangelium des Paulus ;* Pfleiderer, *Der Paulinismus* et, en général, tous ceux qui substituent, à l'action de la Providence, l'évolutionnisme rigide dans l'explication des origines chrétiennes. Voir Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 1929, p. 571-572.

A ce groupe peut se rattacher Deissmann, *Paulus*, mais avec cette différence, que l'auteur ne se prononce point aussi catégoriquement contre le caractère miraculeux de la vision. Il constate que les apparitions et les révélations dont parle l'Apôtre aboutissent à ces formules : « Dieu a révélé son Fils en moi », cf. Gal., I, 12, 15; « le Christ vit en moi... », cf. Gal., II, 20; Phil., I, 21; I Thess., III, 18. La conversion aurait été préparée par les expériences et les déceptions du jeune pharisien s'efforçant vainement d'atteindre l'idéal de sainteté qu'il avait conçu en lisant les livres saints. A l'expérience religieuse de l'Apôtre, il faudrait joindre la connaissance qu'il avait déjà acquise de Jésus, tout en persécutant ses disciples. Par suite, il ne faudrait pas dire « la christologie » de saint Paul, mais ses « expériences et ses révélations du Christ ». Le Christ spirituel, vivant et présent, n'appartient point pour lui au passé; il est une réalité, une puissance du présent, une « force » qui agit en lui.

Au deuxième groupe de critiques appartiennent tous ceux qui admettent un *revirement subit* dans la vie de l'Apôtre, revirement occasionné par la révélation du chemin de Damas. Cette interprétation est seule conforme aux données des Actes et de l'épître aux Galates. L'idée d'une lente évolution psychologique est inconciliable avec ces documents. Cf. Act., IX, 1 : « Paul respirant encore la menace et la mort contre les disciples du Seigneur... »

Toute la question se réduira donc à interpréter le fait même de la vision. Les rationalistes diront que saint Paul a été halluciné, qu'il est visionnaire dans sa conversion et « jusque dans ses raisonnements ». Loisy, *Épître aux Galates*, p. 44. Ils chercheront dans la psychologie des névroses l'explication de son génie et de sa personnalité. Saint Paul reconnaît sa faiblesse, son infirmité, Gal., IV, 13-14, il déclare qu'il y a une « épine dans sa chair », II Cor., XII, 7 sq., qu'il y a là un contraste avec les dons de Dieu et la grâce qui le rend capable d'accomplir son œuvre. Les critiques radicaux voient dans cette faiblesse même la cause de son

succès et de sa force. Interprétant faussement le passage de l'épître aux Galates, iv, 14, ils cherchent jusque dans l'épilepsie l'explication de son tempérament d'apôtre et de son action surnaturelle. Cf. James Stalker, art. *Paul*, dans *Dictionary of the apostolic Church*, t. ii, p. 155. Étrange aberration! Expliquer le génie surnaturel de l'Apôtre par une infirmité, quelle qu'elle soit, considérée par lui-même comme une entrave et une humiliation, est un défi porté au simple bon sens.

Les exégètes catholiques, avec tous ceux qui croient à l'intervention de la Providence dans le gouvernement des choses, attribuent la vision et la conversion de saint Paul à une influence surnaturelle, à un miracle. Cette interprétation est exigée par les documents qui relatent le fait; le caractère surnaturel de l'événement se dégage de tous les récits. Elle est exigée également par le revirement brusque et durable survenu dans la conduite de l'Apôtre; parmi ceux qui ne veulent point admettre le miracle, beaucoup avouent que la conversion et l'œuvre de saint Paul sont inexplicables. En effet, les résultats d'ordre religieux et moral, fruits immédiats de sa prédication, spécialement les miracles, témoignages de l'Esprit-Saint, Gal., iii, 5; puis l'établissement du christianisme dans le monde, la transformation religieuse et morale d'une multitude d'âmes, voilà autant de marques du divin, échappant aux misérables explications du psychologue ou de l' « historien des religions ».

Toutefois, ce n'est point diminuer l'action de la Providence que de rechercher quelles causes, quelles influences elle a mises en jeu pour arriver à ses fins. Ne pourrait-on pas reconnaître une préparation négative à la conversion de l'Apôtre dans un besoin profond de justice et de sainteté que la Loi était impuissante à satisfaire? En traitant, plus loin, de l'impuissance de la Loi, et même de son rôle néfaste, d'après saint Paul, nous verrons que l'Apôtre s'était probablement, dès avant sa conversion, posé le problème de l'origine psychologique du péché, et s'était demandé quel était le remède à l'état de faiblesse où se trouvait actuellement la nature humaine, au point de vue moral. Mais l'idée ne lui était jamais venue de rejeter la Loi comme un fardeau embarrassant. Il y était, au contraire, resté fermement attaché jusqu'au jour où la révélation du Christ lui avait montré le salut. Cf. Gal., iii; Rom., iii, iv, vii; I Cor., xv, 56.

On peut voir aussi une préparation indirecte à la conversion de l'apôtre, dans la connaissance que le persécuteur avait acquise de Jésus et de son Évangile, en s'efforçant d'étouffer le christianisme naissant, Nous le voyons mêlé au groupe d'hellénistes qui disputent avec saint Étienne; cf. Act., vi, 8-10; vii, 58; viii, 3, Dès ce moment, il a une certaine connaissance des doctrines et des pratiques du christianisme, spécialement de la mort et de la glorification du Christ. Il sait ce que les chrétiens enseignent sur Jésus : sa vie surhumaine, ses miracles, ses doctrines. Il entend saint Étienne dire à ses derniers moments : « Je vois le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu... », « Seigneur Jésus, recevez-mon esprit! » Les chrétiens regardaient Jésus comme le Fils de Dieu. Lui-même s'était donné comme tel pendant sa vie. Une fois ressuscité, il était pour les chrétiens « le Seigneur » ; on lui appliquait les psaumes ii et cx. Paul devait avoir quelque connaissance de ces notions. Mais il regardait de telles doctrines comme des blasphèmes, comme un scandale pour les Juifs, et il frémissait de colère dans son âme de pharisien.

Peut-on aller plus loin et présenter le jeune Paul comme sollicité par des appels divins auxquels il ne répondait point? Le coup décisif de la grâce n'en serait ni moins efficace ni moins fécond. Corneille de Lapierre nous dépeint le jeune persécuteur résistant aux premières sollicitations de la grâce : *In Act.*, ix, 5; cf. xxii, 10; xxvi, 14 : *Innuit Christus Paulum hactenus contra se quasi stimulum calcitrasse ; stimulis enim miraculorum sanctitatis et disputationum sancti Stephani ac adhortationum sancti Barnabæ (ut habet ejus vita) crebro Christus pupugerat mentem Sauli, ut in se crederet... Porro durus conscientiæ peccantis stimulus est, ipse ejus remorsus et oblatratio... Nec dubium hunc conscientiæ stimulum non raro Saulum sensisse*, éd. Vivès, t. xvii, p. 212. Cette interprétation du *stimulus* est admise par Salmeron, Beelen, Patrizzi, Menochius; mais elle est rejetée par Knabenbauer, Prat, Jacquier, car un certain nombre de passages paraissent bien contredire cette explication : saint Paul affirme en même temps sa bonne foi et son dévouement entier à la cause du judaïsme; cf. I Tim., i, 13; Act., xxvi 9; Gal., i, 14; Act., xxvi, 19; il se croyait obligé de persécuter l'Église de Dieu. Le passage invoqué, Act., xxvi, 14, ne ferait point allusion à une lutte psychologique dans l'âme de l'Apôtre. L'application de ce proverbe reviendrait à ceci : « Il te serait préjudiciable et inutile de résister à l'appel que je t'adresse en ce moment, ou de lutter contre moi et mon Église. »

Quoi qu'il en soit, toute explication qui veut sauvegarder la vérité des textes, et être recevable, doit présenter la conversion de l'Apôtre comme un passage soudain du pharisaïsme le plus militant à l'évangile du Christ.

2° *Les effets de la conversion ; la révélation du Fils de Dieu.* — Dans quelle mesure la révélation du chemin de Damas a-t-elle contribué à la formation de la doctrine de saint Paul? L'Apôtre ne le dit pas. Mais en déclarant : « Il a plu à Dieu de révéler son Fils en moi », Gal., i, 15-16, il fait clairement allusion à cet événement. Il a donc, à partir de ce moment, la certitude que Jésus, celui qu'il persécutait et dont il connaissait l'histoire, est vraiment le Fils de Dieu, qu'il est vivant, ressuscité et glorieux, Seigneur, participant à la puissance divine, chef des chrétiens, c'est-à-dire de l'Église de Dieu, et que c'est en lui et non dans le judaïsme qu'il faut chercher le principe de la justification, du salut et de la vie spirituelle, ou vie mystique intérieure.

Ainsi « la révélation du Fils de Dieu » ne se borne point à la connaissance de la filiation divine; elle porte surtout sur l'idée de Fils de Dieu, principe de salut et de vie spirituelle. L'Apôtre est éclairé non seulement sur la notion fondamentale de « filiation divine », mais encore et surtout sur l'action salvifique du Christ glorieux ; Jésus, par sa mort volontaire, a sauvé l'homme; par sa résurection il est devenu principe de vie; c'est donc en lui seul qu'il faut chercher le salut et la vie. Cette doctrine essentielle de l'enseignement apostolique s'impose à l'esprit de l'Apôtre grâce à l'apparition surnaturelle de Jésus ressuscité; saint Paul devient un témoin de sa gloire et de son action divine; il le reconnaît comme Seigneur, comme chef de l'Église qu'il persécute; comme la tête d'un organisme vivant, dont les chrétiens sont les membres; enfin, comme principe de salut pour tous les hommes, puisqu'il reçoit la mission de prêcher ce salut aux païens : « Je t'envoie pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils se tournent des ténèbres à la lumière, et de la puissance de Satan à Dieu, pour qu'ils reçoivent *par la foi en moi*, le pardon des péchés et l'héritage avec les sanctifiés. » Act., xxvi, 18. Dès ce moment, saint Paul est déjà en possession des éléments essentiels de sa doctrine : le salut par la foi dans le Christ, Fils de Dieu, à l'exclusion de tout autre moyen. Cette révélation contenait implicitement l'inutilité de la Loi, à laquelle l'Apôtre se trouvait arraché par la vision

même. Ainsi les côtés positif et négatif de sa doctrine lui sont déjà acquis dès le premier moment de sa vie d'apôtre. Il est en possession de son « évangile » et il pourra dire en toute vérité que cet évangile « n'est pas d'un homme », qu'il ne l'a « ni reçu, ni appris », mais qu'il le tient « d'une révélation de Jésus-Christ ». Gal., I, 12. Il n'aura plus qu'à en faire l'exposé ou, pour ainsi dire, la théorie, au fur et à mesure que les circonstances l'exigeront. Ces développements se rattacheront à divers moments de son apostolat : le rôle de la Loi sera exposé à l'occasion de la crise galate; la doctrine de la justification et du salut de l'homme formera la partie essentielle de l'épître aux Romains; les développements de la christologie trouveront place dans les épîtres de la première captivité.

Les historiens qui se réclament de la méthode dite de l'histoire des religions, c'est-à-dire de l'évolutionnisme rigide appliqué à l'origine et au développement du christianisme, cherchent dans les mythes païens l'origine de la foi de saint Paul au Fils de Dieu, mort et ressuscité pour le salut de tous les hommes. Voir E. Jacquier, *Les mystères païens et saint Paul*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. III, col. 966; A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*; C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum;* Burton Scott Easton, *The pauline Theology and Hellenism*, dans *Americ. journ. of theology*, t. XXI, p. 358; Bartmann, *Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte;* Mangenot, *La doctrine de saint Paul et les mystères païens*, dans la *Revue du clergé français*, t. LXXXIV, 1913, p. 1-32, 257-289; Lagrange, *Le sens du christianisme*, p. 269; *L'école du syncrétisme judéo-païen* ; *L'épître aux Romains*, éd. 1916, p. 17; A. Wikenhauser, *Die Christusmystik*, p. 92 sq.

S'il y a entre les dieux souffrants, morts et ressuscités du paganisme, et Jésus-Christ mort et ressuscité pour sauver les hommes, certaines analogies, elles sont beaucoup trop vagues et lointaines, pour que l'on puisse songer à une dépendance, soit par emprunt direct, soit même par réaction de la part de saint Paul. Attis, Osiris et les autres personnages mythologiques mis en avant ne sont pas, au temps de saint Paul, des dieux morts et ressuscités. En outre, comme l'ont fait remarquer Schweitzer, Jacquier et Lagrange, le syncrétisme que l'on rapproche du christianisme est une construction artificielle faite d'éléments empruntés à diverses religions, mais qui n'a jamais existé telle quelle au Ier siècle; la thèse syncrétiste s'appuie sur un anachronisme.

En outre, les souffrances des dieux païens, et c'est le point essentiel, ne sont point supportées en vue du salut des hommes, ni regardées comme utiles pour ce salut. Bien plus, la notion même de salut diffère essentiellement chez saint Paul et dans les religions païennes. Le mot σωτηρία, au sens eschatologique, ne se rencontre que dans la littérature hermétique, tout au plus au IIe siècle après Jésus-Christ. Dans les hymnes orphiques, le sens des mots « sauveur », « sauver », est très vague, et cette littérature ne date point d'avant l'ère chrétienne. Dans les mystères païens, le salut consiste à échapper aux périls de l'enfer, c'est-à-dire aux embûches des esprits infernaux, non à recevoir le pardon et à être délivré du péché avec ses suites. Chez les païens, on cherche à se rendre favorable la divinité pour traverser sain et sauf les périls qui attendent l'âme après la mort; tandis que, chez saint Paul, on se libère du péché, et on évite ainsi la condamnation, la perte, la mort. La doctrine de l'Apôtre a une portée morale qui ne se rencontre pas chez les auteurs païens et qui vient en partie de l'Ancien Testament.

D'autre part, l'idée mystique de participation à la vie d'un Dieu sauveur n'est pas un emprunt aux cultes d'Adonis et de Mithra; car la ressemblance ne s'étend ni à la conception du salut, ni à son mode de réalisation. Le point essentiel de la doctrine paulinienne, c'est-à-dire la foi en Jésus crucifié, Fils de Dieu, envoyé par son Père pour sauver l'humanité par sa mort rédemptrice, est une conception étrangère au paganisme.

S'il fallait rechercher les antécédents des doctrines pauliniennes, on trouverait déjà la notion de Fils de Dieu dans l'Ancien Testament. Le Messie avait été proclamé par Dieu « son Fils », engendré par lui; Ps. II, 4, 7-8; cf. Ps. CX. Puis, Jésus lui-même s'était révélé Fils de Dieu Matth., XI, 25-30 = Luc., X, 21-24. Ce passage des synoptiques sur les rapports entre le Père et le Fils suppose une tradition riche en enseignements christologiques. Ces enseignements devaient fournir le thème du IVe évangile, cf. Joa., XX, 30-31; Joa., X, 34, où la notion de Fils *propre* de Dieu est rattachée à l'Ancien Testament. Ps. LXXXII (héb.). 6-7. Ainsi, Jésus-Christ réalisait aux yeux des chrétiens les prophéties de l'Ancien Testament. La notion de Fils de Dieu est insinuée dans les discours de saint Pierre, Act., II; cf. Matth., XVI, 16-17; XXII, 41-46, et parallèles; XXVI, 63-64, et parallèles. Saint Paul la mettra plus en relief dans sa catéchèse. Nous sommes ici sur un terrain plus solide qu'en cherchant dans certains rites d'initiation l'origine de cette notion.

L'idée de la mort salvifique du Christ pouvait avoir son origine dans la doctrine juive de l'expiation. Puis, cette mort avait été prédite dans Isaïe, LII-LIII, prophétie exposée dans l'enseignement des premiers apôtres; cf. I Petr., II, 21-25. Surtout, Jésus avait attaché à sa mort cette signification, qui fut dès le commencement un article de la foi chrétienne. Cf. Marc., X, 45 (Matth., XX, 28) ; Marc., XIV, 24 (Matth., XXVI, 28). Saint Paul, déjà avant sa conversion, avait pu avoir quelque connaissance de cette doctrine, tout en la repoussant comme blasphématoire, injurieuse à l'égard de Dieu et du Messie. La révélation sur le chemin de Damas la lui fit accepter comme vraie, en lui faisant connaître d'une manière expérimentale le Christ et son œuvre de salut. Plus tard, ses relations avec les chrétiens et de nouvelles révélations lui en feront comprendre toute la portée. Il la rattachera alors à l'Ancien Testament, comme avaient fait les premiers apôtres. I Cor., XV, 3; Luc., XXIV, 25-27; I Petr., II, 21-25.

3° *Les autres révélations.* — Les révélations de l'Apôtre ne se bornent pas à celle du Fils de Dieu avec ses conséquences. Il déclare, II Cor., IV, 6 : « Il (Dieu) a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu, dans la face (ou : la personne) du Christ »; et I Cor., II, 10 sq. : « C'est à nous que Dieu a révélé ces choses (la sagesse chrétienne, l'évangile du Christ) par son Esprit. » Ces deux textes visent la prédication chrétienne; les vérités enseignées par saint Paul et les autres prédicateurs ne sont point une sagesse humaine, elles viennent de Dieu qui les a révélées par l'Esprit-Saint. D'ailleurs, Jésus avait promis à l'apôtre d'autres révélations, Act., XXVI, 16 : « Je te suis apparu pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles pour lesquelles je t'apparaîtrai encore; » cf. Act., IX, 15 sq., et XXII, 15. L'Apôtre fait sans doute allusion aux paroles que Jésus lui fit dire par l'intermédiaire d'Ananie, cf. Knabenbauer, *Actus apostolorum*, p. 417; mais il a aussi conscience d'avoir reçu du Christ ou de l'Esprit d'autres révélations. Au Temple de Jérusalem, Act., XXII, 18, il fut « ravi en esprit et vit le Seigneur »; au commencement de sa première mission, il fut « ravi dans le paradis et entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme de révéler »,

II Cor., XII, 4; « une révélation » le détermina à monter à Jérusalem pour y exposer son évangile. Gal., II, 2. Au cours de la deuxième mission à Troas, il eut une vision qui le détermina à passer en Macédoine, Act., XVI, 10; il en eut une autre à Corinthe, où le Seigneur lui dit : « Sois sans crainte, mais parle, et ne te tais point. Car je suis avec toi, et personne ne mettra la main sur toi pour te faire du mal; car j'ai un peuple nombreux dans cette ville. » Act., XVIII, 9-10. A la fin de la troisième mission, l'Esprit-Saint l'assure que des chaînes et des persécutions l'attendent. Act., XX, 23; cf. XXI, 4. Enfin, pendant sa captivité à Césarée, le Seigneur lui apparaît et lui dit : « Courage! de même que tu as rendu témoignage de moi à Jérusalem, il faut aussi que tu me rendes témoignage à Rome. » Act., XXIII, 11.

Ainsi, l'Apôtre avait conscience, non seulement d'avoir reçu de Dieu son évangile ou sa doctrine, mais d'être éclairé et guidé par lui dans son apostolat, d'accomplir son œuvre sous l'action de l'Esprit-Saint (cf. Act., XIII, 9), de recevoir d'en haut les révélations et les impulsions divines qui seules faisaient sa force et son succès.

Voir bibliographie à la fin de la section III, col. 2364.

III. De la conversion au concile de Jérusalem. La catéchèse. — 1° Expérience et réflexion. 2° Contact avec les milieux chrétiens après la conversion. 3° Première mission : la catéchèse.

1° *Expérience et réflexion.* — Dès sa conversion saint Paul possède les éléments essentiels de sa doctrine. A Damas, il se met « aussitôt à prêcher dans les synagogues que Jésus est le Fils de Dieu », à démontrer aux Juifs « qu'il est le Christ ». Act., IX, 20, 22. Il parle « avec assurance au nom du Christ », « au nom du Seigneur ». Act., IX, 26-28. Dès le commencement de son apostolat, le Christ est l'objet essentiel de sa prédication : Jésus est Fils de Dieu, Messie glorieux; c'est en son nom, par son autorité qu'il faut prêcher l'Évangile. L'Apôtre s'applique moins à exposer l'œuvre de Jésus pendant sa vie mortelle, qu'à le présenter comme ressuscité, comme le Seigneur glorieux exerçant son action sur les fidèles et sur l'Église. Toutefois, il importe de le remarquer, saint Paul n'oppose jamais le Christ glorieux au Christ historique. Le texte qu'on invoque souvent pour soutenir cette thèse, II Cor., v, 16, n'a point la portée qu'on veut lui donner. D'après ce passage, le Christ est mort « pour tous », puis il est ressuscité pour eux et devenu principe de vie, *non selon la chair, mais selon l'Esprit.* Ou on peut l'entendre encore : la notion que saint Paul avait du Christ avant sa conversion, *notion charnelle*, s'est évanouie avec les préjugés du pharisaïsme pour faire place à une notion qui n'est *point selon la chair ;* cf. Gal., I, 13; I Tim., I, 13. En tout cas, saint Paul reconnaît non seulement la réalité, mais l'efficacité de la vie et de la mort de Jésus dans l'ordre du salut; seulement la personne du Christ est désormais pour lui une réalité d'ordre spirituel et transcendant.

Entre le ŷ. 20 et le ŷ. 22 du c. IX des Actes, il y a une nuance significative qui marque probablement un changement de situation. Au ŷ. 20, les premières déclarations de l'Apôtre excitent surtout la surprise, tandis qu'au ŷ. 22 il est plein de courage « et confond victorieusement les Juifs de Damas, leur démontrant que Jésus est le Christ ». Dans le premier cas, il s'agit vraisemblablement d'un simple exposé; dans le second, on a l'impression d'une argumentation en règle avec toute les ressources tirées de l'Écriture et de la dialectique. C'est entre ces deux versets qu'on place vraisemblablement le séjour en Arabie mentionné Gal., I, 17. Après ce séjour dans la solitude, l'Apôtre revenu à Damas, y parle avec plus de maîtrise et de maturité, et il y accomplit un ministère assez prolongé, ŷ. 23, ἡμέραι ἱκαναί.

Que fit saint Paul en Arabie? Nous n'avons aucun renseignement explicite sur ce point; l'Apôtre mentionne le séjour uniquement pour marquer l'indépendance de sa mission. Mais il dut se préparer par la réflexion et la prière à remplir sa mission d'apôtre; il dut recevoir du Seigneur une connaissance plus profonde de l'Évangile; cf. Gal., I, 12; Eph., III, 3. L'interprétation probable que nous avons donnée de Act., IX, 20, 22, fournit un point d'appui à cette hypothèse, proposée par Knabenbauer, *In Act.*, p. 170, et Cornely, *In Gal.*, p. 408. On peut se le figurer se livrant au travail de la réflexion sous l'influence de l'Esprit-Saint, pénétrant le sens de l'Ancien Testament, y découvrant, à l'encontre de l'exégèse judaïque, le plan divin de salut par la foi en dehors de la Loi, esquissant dès ce moment une histoire religieuse de l'humanité d'accord avec le fait de l'Évangile ou le salut chrétien.

Mais il semble que la question soit plus large. Le travail de la réflexion chez l'Apôtre ne saurait se limiter à un moment de sa vie. Ayant le sentiment de la réalité, marque des intelligences fortes et des hommes d'action, il a développé et adapté en quelque sorte aux divers milieux, au cours de son apostolat, les principes chrétiens déposés en lui par ses premières révélations. On s'en convaincra facilement en examinant les motifs qui l'ont poussé à écrire ses épîtres, et en ont déterminé le caractère et le contenu. A chaque catégorie de lecteurs, il parle le langage qui convient, il expose les doctrines exigées par leur situation et leurs besoins religieux. Par exemple, il réconforte les Thessaloniciens, non seulement en leur rappelant les principes fondamentaux de l'Évangile sur le salut chrétien, mais en s'appuyant parfois sur des traditions de l'apocalyptique juive. Il adresse aux Galates une apologie indignée de son ministère et de son évangile. Il envoie à l'Église de Corinthe les réponses à de multiples questions de foi, de morale et de discipline, en y mettant les nuances doctrinales exigées par chaque cas. Aux Romains, il expose la doctrine du « salut par l'Évangile » en apportant des arguments suggérés par sa connaissance du monde juif et du monde païen. Aux Colossiens, il prouve la dignité divine du Christ et son empire souverain, compromis dans l'esprit de certains fidèles par des spéculations sur les « puissances ». Dans l'épître aux Éphésiens, il fait une synthèse du plan divin de salut et expose les devoirs de vie spirituelle qui en découlent. A Timothée et à Tite, il donne des instructions pour l'organisation et le gouvernement des Églises dont ils ont la charge. Tour à tour missionnaire, apologiste, moraliste, théologien, philosophe, il ne perd jamais de vue la réalité, il vise toujours à l'action religieuse, et cette action conditionne en grande partie ses développements théologiques. Aucune de ses lettres n'est un traité abstrait, toutes sont des moyens d'apostolat destinés à réaliser la vie religieuse. C'est donc l'histoire qui expliquera non l'origine, mais la variété et les nuances des doctrines exposées dans les épîtres. D'ailleurs, il n'est pas possible de préciser, dans ces développements doctrinaux, ce que l'Apôtre doit à des révélations directes ou au travail de la réflexion. Il suffit au théologien de savoir que les épîtres sont inspirées — ce qui ne veut point dire « révélées » dans tout leur contenu — et qu'elles renferment l'enseignement authentique de l'Esprit-Saint.

2° *Contact avec les milieux chrétiens après la conversion.* — A lire certains passages des épîtres, on serait tenté de conclure que saint Paul ne doit rien ou presque rien à la tradition chrétienne primitive : « L'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme; je ne l'ai ni

reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ. » Gal., I, 11. Il faut entendre surtout par là les éléments essentiels ou le principe de son évangile : on est sauvé par la foi dans le Christ, indépendamment de la Loi. En d'autres termes, le christianisme est une religion autonome et universelle. Pour en devenir membre, il n'est point nécessaire de passer par le judaïsme. Jésus ne s'était pas prononcé explicitement sur cette question, mais il avait énoncé des principes et prédit un avenir du « royaume de Dieu » qui faisait pressentir une rupture définitive avec le judaïsme. Cette rupture, saint Paul devait la consommer. La révélation du « Fils de Dieu » lui avait appris non seulement la dignité du Christ, mais lui avait montré du même coup toute la portée de son œuvre avec les conséquences qui en découlaient. Les autres révélations — nous les avons mentionnées plus haut, col. 2354 — apparaissent surtout comme des inspirations du moment, guidant l'Apôtre dans son apostolat et sa conduite. Il est impossible de déterminer à quel point elles ont influé sur le développement de sa pensée.

Cependant, dans plusieurs passages, l'Apôtre se réfère au Seigneur comme source, et cela pour appuyer des doctrines ou des faits appartenant à la tradition première des apôtres; cf. I Cor., XI, 23; I Thess., IV, 15; I Cor., VII, 10-11. Parfois, il fait appel à la tradition elle-même; cf. I Cor., XV, 1-3, 11; I Thess., I, 9-10; cf. Act., II, III, X, 34-43. Ainsi, tout en reconnaissant l'indépendance de la mission de saint Paul, il y a intérêt à rechercher dans quelle mesure ses rapports avec les milieux chrétiens, après sa conversion, ont pu être pour lui une source de renseignements. On répondra ainsi à cette question : A-t-on le droit d'opposer saint Paul à la tradition apostolique primitive? Ne doit-on pas plutôt le considérer comme représentant, dans une certaine mesure, cette même tradition?

Saint Paul, après sa conversion, a dû recevoir de la tradition apostolique primitive des renseignements sur la vie, les miracles, les discours de Jésus, la cène, la passion. En effet, il a été en contact avec des disciples et des historiens de Jésus appartenant à la première génération chrétienne, saint Luc et saint Marc. Nous le voyons prêcher à Antioche, dans l'Église naissante, sous la conduite de Barnabé; cf. Act., XI, 25-26. Il n'innovait point, car il n'avait point l'autorité pour cela, n'étant, aux yeux des chrétiens d'Antioche, ni le chef, ni même le personnage principal de cette Église. Il ne faisait donc que continuer une œuvre déjà commencée, que marcher dans un sentier déjà tracé. En effet, des hommes venus de Chypre et de Cyrène avaient prêché le Seigneur Jésus aux Grecs, Act., XI, 20; alors Barnabé, venu de Jérusalem, s'en était réjoui et avait continué cet apostolat en compagnie de Paul. Act., XI, 25-26.

Quel était le thème de la prédication à Antioche? On prêchait le « Seigneur Jésus », Act., XI, 20, c'est-à-dire sa vie, sa mort, sa résurrection et sa glorification à titre de Seigneur. Ce thème, qui n'est autre que la substance de la tradition évangélique, avait été développé par Pierre aux habitants de Jérusalem, Act., II, 22-36, et au centurion Corneille, Act., X, 36-43. Tel devait être aussi l'objet de la prédication de Barnabé, qui appartenait à l'Église de Jérusalem. Act., XI, 22. On exposait la vie, la mort et la résurrection de Jésus, principe de salut ; Jésus est le Christ glorifié, le Seigneur; celui qui est « baptisé en son nom » obtient le pardon de ses péchés, et reçoit le don du Saint-Esprit, Act., II, 38; « tout homme qui croit en lui reçoit par son nom la rémission des péchés ». Act., X, 43. Telle est la doctrine que l'on devait prêcher aux Grecs, c'est-à-dire aux païens, à Antioche, en leur annonçant le « Seigneur Jésus », lorsque saint Paul y fut amené par Barnabé. Act., XI, 25. Là, il collabora pendant un an à l'apostolat avec les chefs de l'Église, en plein accord avec eux. Il n'y introduisit donc aucune doctrine fondamentale nouvelle. Il dut, au contraire, y apprendre des éléments de la tradition primitive. Il est donc réellement un représentant de cette tradition, un témoin de la valeur historique des faits exposés dans la prédication à la première génération chrétienne. Il serait donc puéril d'opposer en principe la doctrine de saint Paul à celle des premiers apôtres. Nous verrons plus loin qu'il voulait être en communauté de doctrines avec l'Église de Jérusalem, et qu'il était d'accord avec les autres apôtres pour admettre les païens à la foi sans leur imposer la Loi. Cf. Act., XV, 22-29; Gal., II, 7-10.

Enfin saint Paul n'a probablement ni utilisé, ni même connu nos évangiles actuels; la date de la plupart des épîtres ne permettant pas de l'établir. Mais il a pu connaître, outre la tradition orale, des rédactions de la prédication chrétienne.

Ainsi, on ne saurait admettre en principe que la doctrine de saint Paul est totalement indépendante de la tradition première. Ce fait peut, d'ailleurs, se concilier avec certaines déclarations où l'Apôtre dit tenir son enseignement du Seigneur. En rapportant l'institution de l'eucharistie et en exposant la signification de la cène, I Cor., XI, 23, il dit : « J'ai reçu du Seigneur, ce que je vous ai transmis. » En exposant la doctrine des fins dernières pour consoler les Thessaloniciens, il se réfère à « une parole du Seigneur ». I Thess., IV, 15. En proclamant l'indissolubilité du mariage, il fait appel à un « précepte du Seigneur ». I Cor., VII, 10.

Ces trois points de l'enseignement chrétien étaient déjà contenus dans la prédication des premiers apôtres. Saint Paul avait pu en avoir connaissance soit à Jérusalem, soit surtout à Antioche. Or, de ces trois textes, seul le premier, à ce qu'il semble, fait appel à une communication directe du Seigneur. Les deux autres doivent probablement s'entendre d'« une parole » ou d' « un précepte » du Seigneur transmis par la tradition. Sans aucun doute, saint Paul a pu recevoir directement et personnellement du Seigneur des enseignements sur des points qui formaient déjà une partie essentielle de la prédication chrétienne, comme l'institution de l'eucharistie et la célébration de la cène. Mais il a pu également les connaître par la tradition. Dans cette seconde hypothèse, ses révélations lui en auraient seulement donné la pleine intelligence. Elles lui auraient fait saisir toute la valeur mystique de la « communion avec le Christ ». C'était un point que la première catéchèse avait laissé dans l'ombre, ou sur lequel la révélation n'avait peut-être point encore atteint son plein développement. Ainsi, l'Apôtre a pu présenter « le repas du Seigneur », comme un repas de sacrifice plus parfait que ceux des cultes païens et destiné à les remplacer, puisque l'empire du Seigneur Jésus-Christ prenait la place de celui de Satan. Saint Paul aurait connu, par révélation, moins les faits ou les institutions que leur valeur religieuse.

Dans I Cor., XV, en rappelant la résurrection de Jésus il déclare : « Je vous ai transmis par enseignement, παρέδωκα, en premier lieu, ἐν πρώτοις, ce que *j'ai reçu*, παρέλαβον : que le Christ est mort pour nos péchés d'après les « Écritures », qu'il a été enseveli; qu'il est ressuscité le troisième jour d'après les « Écritures »; qu'il est apparu à Céphas, puis aux « douze », c'est-à-dire aux « apôtres », puis à plus de cinq cents frères réunis dont la plupart sont encore vivants et quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres; enfin, après tous les autres il m'est

apparu à moi aussi, comme à « l'avorton ». I Cor., xv, 3-8.

La mort, la résurrection et les apparitions de Jésus étaient les faits exposés en premier lieu par saint Paul et les prédicateurs chrétiens : « C'est ainsi que *nous* prêchons », ℣. 11. Ces faits avaient été attestés par de nombreux témoins, dont beaucoup vivaient encore. Saint Paul dit qu'il les a « reçus », mais il n'ajoute pas : « du Seigneur »; la formule est beaucoup moins précise que dans I Cor., xi, 23. Devra-t-on dire qu'il en a eu communication directe de la part du Seigneur, en dehors de toute intervention humaine et de toute influence des milieux chrétiens? C'est ainsi que l'ont entendu saint Jean Chrysostome, saint Thomas, et que l'entend Cornely, *In I Cor.*, p. 452, cf. p. 335-337. Le P. Prat, *op. cit.*, p. 36, est d'avis qu'il « peut très bien devoir la connaissance de ces faits à des témoins oculaires ».

Ici, l'Apôtre veut surtout montrer que les points essentiels de son enseignement sont les mêmes pour tous les prédicateurs chrétiens et qu'ils sont attestés par des témoins encore vivants, qu'ils offrent donc toutes garanties au point de vue historique. L'Apôtre ne veut point insister sur la manière dont il a eu connaissance de ces vérités; mais, en se mettant parmi les « témoins » des apparitions, il invoque son propre témoignage, sa propre expérience. Il est lui-même le témoin du Christ ressuscité. Jésus, en lui apparaissant, lui a appris directement la réalité de sa résurrection, de sa glorification, et l'a chargé d'être le témoin de ces faits. Cf. Act., xxvi, 16 sq.; xxii, 9 sq.; ix, 4-6, et 10 sq. Ananie fut chargé également par le Seigneur d'exposer à Paul toute la portée de sa vision. Saint Paul peut donc faire appel à une communication directe, lorsqu'il prêche la résurrection et la glorification de Jésus. Cela est conforme à Gal., i, 12 sq. D'ailleurs, ce mode de connaissance ne s'oppose nullement à l'idée de tradition; saint Paul invoque à la fois sa propre expérience, son propre témoignage et *celui de la tradition* concrétisée dans les apôtres, dans les nombreux témoins indiqués, I Cor., xv, 6, 7, et aussi dans le fait que les autres prédicateurs annoncent la même doctrine; cf. ℣. 11 : soit moi, *soit eux*. Ainsi l'Apôtre, bien qu'ayant reçu « son évangile par révélation », n'en est pas moins un témoin authentique de la tradition ou catéchèse apostolique. Opposer, dans ce passage, tradition à révélation serait méconnaître la psychologie paulinienne et séparer deux modes de connaissance que l'Apôtre n'a point l'intention de distinguer, puisqu'il se place lui-même avec les témoins qui garantissent la vérité de l'Évangile.

3° *Première mission : la « catéchèse » de saint Paul.* — Le discours de saint Paul à Antioche de Pisidie, rapporté dans les Actes, xiii, 16-41, nous donne la physionomie de la prédication paulinienne; il nous fait connaître à la fois sa méthode et l'essentiel de sa doctrine.

L'Apôtre s'adresse d'abord aux Juifs, Act., xiii, 5; cf. xiv, 1; xvi, 13; xvii, 2, 10, 17; xviii, 1; xix, 8, car Israël avait reçu les promesses et c'est à lui que l'on devait en premier lieu annoncer le salut messianique; cf. Rom., i, 16; ii, 9; I Cor., ix, 20. Mais il était surtout l'apôtre des « gentils », Rom., i, 5; xi, 13; Gal., i, 16; ii, 7-9, et c'est à eux qu'il s'adressait après avoir offert le salut aux Juifs. D'ailleurs, dans le présent discours, Act., xiii, il s'adresse aux Juifs et aux prosélytes, ce dernier élément étant le plus accessible à la foi nouvelle.

Ce discours a une importance capitale, car il peut être regardé comme un discours « type », ainsi que ceux de saint Pierre dans Act., ii, 14-36, 40; iii, 12-26; x, 34-48, cf. xi, 15-17. Il contient la catéchèse de saint Paul, comme ceux de Pierre contiennent la catéchèse des premiers apôtres. Il y a donc le plus grand intérêt, pour le théologien, à dégager le contenu doctrinal de ce passage en le comparant à l'enseignement du chef des apôtres, c'est-à-dire à l'enseignement de l'Église primitive, peu de temps après l'ascension du Sauveur.

L'Apôtre retrace d'abord à grands traits l'histoire du peuple d'Israël jusqu'à David, afin de rappeler la promesse de Dieu, à savoir : de susciter à Israël un *sauveur de la race de David.* C'était là un point essentiel de la tradition messianique; cf. Rom., i, 4.

Ce sauveur, c'est Jésus. Il a été annoncé par Jean à tout le peuple d'Israël, ℣. 24-25; cf. Luc., iii, 15; Joa., i, 29. Or « cette parole de salut » s'adresse à *tous*, est prêchée à *tous*, et non pas seulement au peuple juif, parmi lequel Jésus a vécu. En condamnant Jésus, les habitants de Jérusalem et leurs chefs « ont accompli les paroles des prophètes ». Sa mort n'est donc point un opprobre, puisqu'elle a été prédite par les Écritures. Ici l'Apôtre ne donne aucune référence; pas plus que dans le passage I Cor., xv, 3; il pense sans doute à Is., liii, 7; Ps. xxii, 15; Zach., xiii, 7; cf. Matth., xxvi, 31. La première épître de saint Pierre, ii, 21-25, enseigne également que Jésus est mort pour nos péchés, et cela en des termes qui rappellent Isaïe.

Bien plus, Dieu a ressuscité Jésus. Celui-ci est apparu à ceux qui étaient venus avec lui de Galilée et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple. Ainsi, la mort de Jésus ne doit pas être un scandale, car non seulement elle a été prédite par l'Écriture, mais elle a été suivie de sa résurrection et de sa glorification; c'est là un fait attesté par de nombreux témoins. Comparer avec I Cor., xv, 3 sq.

Cette résurrection est l'accomplissement de la promesse faite par Dieu aux Israélites, elle est conforme à l'Écriture : « Selon qu'il est écrit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui! » Ps., ii, 7, cf. Act., iii, 22 (Deut., xviii, 15). Jésus, en effet, a été envoyé par Dieu et *déclaré* Fils de Dieu au moment de son baptême et de sa transfiguration. Matth., iii, 17; xvii, 5; et parallèles. Il a reçu, à maintes reprises, le témoignage divin sur sa « filiation ». Matth., xi, 27 = Luc., x, 21-22; Joa., v, 19 sq.; x, 36. Il s'est montré Fils de Dieu par ses œuvres. Joa., v, 36; viii, 54; x, 37, 38. Tel serait, d'après Knabenbauer, avec Cajétan, Beelen, Bède le Vénérable, le sens attribué au psaume ii par l'Apôtre : Dieu a établi Jésus Messie, et lui a rendu témoignage à titre de Fils. — Cependant, Salmeron, Corneille de Lapierre, dom Calmet, Patrizzi, Felten et même Bède, dans *Retractationes in actus apostolorum*, en se référant à saint Hilaire, croient que saint Paul a appliqué le texte à la résurrection. Pour décider entre ces deux interprétations, il faudrait pouvoir fixer avec certitude le sens du mot ἀναστήσας, ℣. 33; cf. Act., iii, 22-26.

Devra-t-on le traduire : « ayant *suscité* » ou « ayant *ressuscité* Jésus »? L'expression ἐκ νεκρῶν, jointe à ἀνέστησε au ℣. 34, montre qu'au ℣. 33 le participe n'a point le sens de ressusciter, mais de « susciter ». Cf. Knabenbauer, *In Actus*, p. 234. Cependant, dans la pensée de saint Paul, c'est bien la résurrection d'entre les morts, et non la simple manifestation à titre de Messie, qui est invoquée comme preuve; cf. Rom., i, 4; Heb., i, 15; et surtout Act., xiii, 29-31. C'est en vertu de sa filiation divine que Jésus a été ressuscité et constitué Messie glorieux et Seigneur. Cette filiation, avec les prérogatives qu'elle comportait pour l'avenir, avait déjà été proclamée dans le psaume ii. Les Juifs regardaient ce texte comme messianique. Mais, sous l'ancienne Loi, n'ayant point encore reçu la révélation complète de la sainte Trinité, ils ne voyaient point toute la portée de ce titre de Fils donné par Jahweh à son « Christ ». Ils y reconnaissaient du

moins une dignité exceptionnelle, faisant du Messie le lieutenant et même l'associé du Très-Haut, tandis que saint Paul, après les déclarations de Jésus sur sa qualité de Fils de Dieu, et surtout à la suite de ses propres révélations, reçues sur le chemin de Damas, donnait à ce titre sa pleine signification de Fils propre. Pour lui, Jésus n'était point devenu Fils de Dieu par sa résurrection. Le Messie possédait déjà cette qualité avant son incarnation.

L'Apôtre s'en expliquera plus à fond dans la suite lorsqu'il dira, Gal., iv, 4 : « Lorsque les temps furent accomplis, Dieu *envoya son Fils*, né d'une femme, né sous la Loi »; cf. Rom., i, 4-5; Phil. ii, 6 sq.

Non seulement la dignité de Fils de Dieu, mais la résurrection avait été prédite dans l'Ancien Testament. Au ỹ. 34, l'Apôtre dit expressément que Jésus a été « ressuscité des morts » et il confirme ce fait par plusieurs passages de l'Écriture. La résurrection de Jésus est d'abord l'accomplissement des promesses faites à David : « Je vous donnerai les choses saintes promises à David, promesses certaines (ou : accomplies). » Le texte est tiré d'Isaïe, lv, 3, d'après les Septante, et avec une légère variante. Dieu avait promis à David une alliance éternelle et au Messie un règne sans fin; cf. II Reg., vii, 12-17; Ps., cxxxii, 11 ; lxxxix, 35-37. La chose se trouvait réalisée par la résurrection : Jésus une fois ressuscité ne devait plus mourir, mais vivre d'une vie immortelle et sans fin. Cf. Rom., vi, 9 : « Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus; la mort n'a plus d'empire sur lui. » Ce fait a la plus haute portée dans la théologie paulinienne de la justification et de la vie mystique.

L'Apôtre cite un autre texte plus précis concernant la résurrection du Messie, c'est le psaume xvi, 10 : « Tu ne permettras pas que ton saint voie la corruption. » Or, David est mort et a vu la corruption. Ce n'est donc point de lui, mais de l'un de ses descendants que cette parole a été dite. Mais Jésus, que Dieu a ressuscité, n'a point vu la corruption. En lui s'est donc réalisée la promesse faite à David. Ainsi, la résurrection de Jésus est une preuve de sa messianité d'après l'Écriture. Les Juifs appliquaient ce texte au Messie; saint Paul leur montre qu'il est une preuve de la mission divine de Jésus. Cf. Jer., xxx, 9; Ez., xxxiv, 23; xxxvii, 24. Le même argument avait été apporté par saint Pierre, mais avec plus de développements, dans Act., ii, 25-31.

Au ỹ. 38, l'Apôtre tire la conclusion : le pardon des péchés est obtenu par le moyen de Jésus, διὰ τούτου, le Messie ressuscité : « Par lui, quiconque croit est justifié de toutes les souillures *dont vous n'avez pu être justifiés* par la loi de Moïse, ἐν νόμῳ Μωϋσέως. » La pensée de saint Paul n'est point que par la Loi on pouvait déjà être justifié, ou recevoir le pardon au moins d'une certaine catégorie de fautes. Son affirmation est générale : la Loi ne pouvait ni remettre les péchés, ni justifier. Les passages Gal., iii, 11; Rom., iii, 20; x, 3-4, ne laissent aucun doute. Saint Paul formule donc pour la première fois la doctrine de l'universalisme du salut par la foi au Christ, sans les œuvres de la Loi.

En comparant le discours de saint Paul, Act., xiii, à ceux de saint Pierre, Act., ii, iii, x, on trouve dans tous ces passages le même fond commun de doctrines et d'idées; ce qui n'a d'ailleurs rien de surprenant puisque saint Paul ne fait que continuer et étendre l'œuvre commencée par les autres apôtres. Si l'on excepte la déclaration, propre à saint Paul, sur l'impuissance de la Loi, xiii, 38-39, sa doctrine est identique dans toutes les lignes essentielles à celle de Pierre. Mais, chez celui-ci, l'expression est parfois différente et la pensée comporte des nuances qui lui donnent une physionomie plus judaïque ou plus primitive, surtout dans Act., ii, iii. Il est donc instructif de rappeler ici les points essentiels de sa catéchèse, pour bien marquer la position de saint Paul à l'égard de l'enseignement des premiers apôtres.

Au c. ii des Actes, saint Pierre applique au temps messianique la citation de Joël qui se termine par cette déclaration : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé », ỹ. 21. Invoquer le nom du Seigneur, dans l'Ancien Testament, c'est être fidèle au culte de Jahweh; de plus, être sauvé, c'est avoir part au salut d'Israël. Saint Pierre applique le passage à Jésus, à qui il attribue la même dignité qu'à Jahweh, et il entend le salut du salut messianique.

Cette notion de Seigneur appliquée à Jésus est significative pour le développement de la christologie. De même, dans II Thess., i, 7, le Christ est pour saint Paul ὁ Κύριος, le Seigneur; le « jour de Jahweh » est le « jour du Seigneur Jésus ». II Thess., ii, 1-2. La notion de Seigneur s'applique donc indistinctement à Dieu le Père et à Jésus ressuscité.

Saint Pierre, en parlant de Jésus, dit : « Cet homme autorisé de Dieu, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, auprès de vous, par des miracles, des prodiges et des signes. » Cette expression pourrait à la rigueur signifier que Jésus, ayant une origine divine — ἀπό, non ὑπό — a été manifesté dans son humanité, par ses miracles. Mais il est plus probable qu'il s'agit là simplement du témoignage que Dieu lui a rendu par les miracles, preuves de sa mission. Comme dans le second évangile, Jésus a manifesté sa dignité de Fils de Dieu par sa puissance; mais saint Pierre ne fait que l'insinuer. Il ne met pas en avant la notion de Fils de Dieu, sans doute pour ne pas heurter les convictions monothéistes de ses auditeurs, en leur proposant une doctrine qu'ils n'étaient point encore préparés à entendre. Dans la suite de son discours, il n'apportera point, comme saint Paul, le texte *hodie genui te* du ps. ii, mais il citera le psaume cx que Jésus lui-même avait invoqué pour marquer la double filiation du Messie : fils de David selon la chair, fils de Dieu par sa nature divine; cf. Matth., xxii, 41-46. Saint Paul, qui devait développer dans Rom., i, 3-4, cette idée déjà en germe dans la catéchèse première, n'en dira pas moins : « (Dieu) a fixé un jour où il jugera le monde selon la justice, par *l'homme* qu'il a désigné [ou constitué, établi], et qu'il a accrédité auprès de tous en le ressuscitant des morts. » Act., xvii, 31. Comme saint Pierre, saint Paul met ici en relief l'humanité glorifiée de Jésus sans mentionner explicitement sa nature divine.

Comme saint Paul, saint Pierre note que la résurrection de Jésus est conforme à l'Écriture, ỹ. 24. Il invoque lui aussi le psaume xvi, et se compte parmi les témoins du Christ ressuscité. Bien plus, la descente du Saint-Esprit est un signe que les temps messianiques sont arrivés. Jésus « a reçu du Père l'Esprit-Saint promis », ỹ. 33. Puis, une fois élevé dans la gloire, il l'a répandu lui-même sur les fidèles; cf. Act., i, 4. A quel moment Jésus a-t-il reçu le Saint-Esprit? Dans le passage, x, 38, saint Pierre dit expressément : « Dieu l'a oint (sacré) d'Esprit-Saint et de puissance. » Il y a là une allusion à l'incarnation d'après plusieurs Pères (Ambroise, Cyrille de Jérusalem) : la plénitude des grâces de l'Esprit-Saint lui fut donnée lors de l'incarnation. Mais saint Athanase l'entend du baptême, où Jésus reçut extérieurement aux yeux des Juifs la consécration messianique avant de commencer son ministère. Cf. Is., lxi, 1. Les deux opinions ne s'opposent point, car la manifestation extérieure de l'Esprit-Saint au baptême n'a été que la déclaration officielle de la filiation et de la messianité de Jésus.

Au lieu d'apporter comme saint Paul le ps. ii, pour marquer la glorification de Jésus, saint Pierre cite le ps. cx. Dans ce psaume, le Messie est appelé

Seigneur, du même titre que Jahweh, et de plus, étant à la droite de Dieu, il jouit de la même puissance et a droit aux mêmes honneurs. Tout cela ne peut convenir à David qui n'est point monté au ciel, mais à Jésus ressuscité; ainsi Dieu « l'a fait Seigneur et Christ, Κύριον καὶ Χριστόν », ỷ. 36.

Ainsi, l'idée de Κύριος, « Seigneur, maître », appliqué à Jésus-Christ, se rattache à l'Ancien Testament et à la révélation du Christ glorifié. Mais, en ce qui concerne l'expression, les chrétiens de Palestine disaient en araméen, *Mārănā*, cf. I Cor., xvi, 22. Les hellénistes, lisant dans les Septante le mot Κύριος appliqué à Jahweh, trouvaient naturel de l'attribuer au Messie glorieux, investi d'une autorité divine. D'ailleurs, le mot κύριος était devenu dans le monde oriental un prédicat divin, et l'emploi de ce terme par saint Luc et saint Paul ne pouvait que faciliter l'intelligence de la christologie aux esprits de culture hellénistique.

Dans le discours Act., iii, 12-26, saint Pierre rappelle que Dieu a glorifié « son serviteur Jésus », ỷ. 13; il reproche aux Juifs d'avoir « renié le Saint et le Juste », termes messianiques dans le judaïsme; d'avoir « fait mourir le chef, ἀρχηγόν, de la vie », ỷ. 15; cf. Joa., x, 28; xvii, 1 sq., c'est-à-dire celui qui *conduit* au salut et à la vie, qui donne la vie surnaturelle, qui est le principe de cette vie. Ce terme ne semble point une affirmation explicite de la nature divine du Messie; cf. Knabenbauer, Jacquier. C'est par « la foi en *son nom* » que les apôtres ont accompli un miracle; foi « qui vient de lui », c'est-à-dire qui est obtenue par lui, et dont il a proclamé l'efficacité; cf. Matth., xvii, 19; Luc., xvii, 6. C'est la « foi des miracles », non la foi paulinienne.

Le chef des apôtres conclut en disant qu'il faut se repentir et se convertir, iii, 19, et qu'il n'y a de salut qu'en Jésus et qu'au nom de Jésus, iv, 12.

Le discours de Pierre au centurion Corneille, Act., x, accentue le côté universaliste du salut. Dieu *ne fait point acception de personnes*, ỷ. 34; le Christ est le Seigneur de *tous*; il est établi juge des vivants et des morts, ỷ. 43; « tous les prophètes rendent témoignage que *quiconque croit en lui*, reçoit par son nom (c'est-à-dire par sa puissance, par son action), la rémission des péchés ». Ici les termes se rapprochent visiblement des formules pauliniennes; cf. Rom., iii, 22, 25. Saint Pierre, s'adressant à des païens « craignant Dieu », ne mentionne que la foi en Jésus-Christ comme condition de salut, il ne dit rien des observances légales; ses auditeurs devaient en conclure qu'il n'y étaient point assujettis. Tandis que saint Paul dira nettement, et aux Juifs mêmes, que la Loi est inefficace dans l'ordre du salut. Act., xiii, 38.

En résumé, la catéchèse de saint Paul, d'après le discours des Actes, xiii, contient déjà les lignes essentielles de l'enseignement paulinien. Par ailleurs, elle est d'accord avec l'enseignement chrétien primitif; il serait donc puéril d'opposer les deux grands apôtres. L'idée de Jésus mort et ressuscité, Christ et Seigneur glorieux, principe de salut pour les fidèles, n'est point spéciale à saint Paul. La résurrection, pour saint Pierre comme pour saint Paul, est la preuve décisive, la pleine manifestation d'une vérité déjà révélée progressivement en Jésus et par Jésus au cours de sa vie publique, à savoir sa messianité et sa filiation divine. Cf. Matth., iii, 17 et parall.; Matth., xi, 27 = Luc., x, 22; Matth., xvii, 5 et parall.; Matth., xvi, 16-17; xxii, 41-46 et parall.; xxvi, 63-64 et parall. C'est donc en Jésus ressuscité, le Christ et Seigneur glorifié, que réside le principe de salut, Act., ii, 38 : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ (c'est-à-dire *par son autorité* et de manière à lui appartenir) pour obtenir le pardon de vos péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit. »

Toutefois, l'apôtre des gentils accentue davantage la notion de Fils de Dieu, en invoquant le ps. ii, plutôt que le ps. cx. Il marque plus fortement l'universalisme du « salut par la foi ». Enfin, il proclame *ouvertement* l'inefficacité de la Loi dans l'ordre de la justification et du salut. Sur ce dernier point, mais là seulement, il est spécifiquement paulinien, en formulant le principe qui doit dégager le christianisme du judaïsme.

Sans doute les discours de saint Paul, comme ceux de saint Pierre, ne sont que des résumés et, dans leur forme actuelle, ils ont perdu quelque chose de leur couleur originale. Cependant, le caractère primitif des paroles de saint Pierre perce encore à travers la rédaction grecque de ses discours; et la doctrine chère à saint Paul apparaît nettement dès sa première mission.

A la bibliographie donnée à l'article Actes des apôtres, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — J. Knabenbauer, *Commentarius in Actus apostolorum*, Paris, 1899; V. Rose, *Comment Paul a connu le Christ*, dans *Revue biblique*, 1902, p. 321-346; E. Moske, *Die Bekehrung des heiligen Paulus. Eine exegetischkritische Untersuchung*, Munster-en-W., 1907; M.-J. Lagrange, *Le sens du christianisme*, Paris, 1918, *Attis et le christianisme*, dans *Revue biblique*, 1919, p. 419-480; *L'hermétisme, ibid.*, 1924, p. 481-497; 1925, p. 82-104; 1926, p. 240-264; B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. xv, 1926, p. 5-34; J. Coppens, article *Baptême*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* : Mystères païens et baptême chrétien, col. 903-921. On trouvera une abondante bibliographie sur la conversion de saint Paul dans Moske, *op. cit.*, et dans E. Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 797 : La conversion de saint Paul, note 1.

2° *Non catholiques.* — A la bibliographie donnée à la fin de la section i, ajouter les ouvrages suivants : C. Anderson Scott, *The Gospel according to S. Paul*, dans *Expositor*, t. ii, 1900, p. 202-210; W. Bousset, *Kyrios Christos*, Gœttingue, 1921; R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927, voir *Revue biblique*, 1928, p. 153.

IV. Le concile de Jérusalem et l'épître aux Galates, ou le salut par Jésus-Christ sans la Loi. — 1° La Loi et l' « évangile » de saint Paul : deux conceptions du salut. 2° Le conflit; solution de la question de principe au concile de Jérusalem. 3° Les preuves de « l'évangile paulinien ». 4° Nature de la Loi; son rôle dans l'histoire du salut d'après saint Paul.

1° *La Loi et « l'évangile » de saint Paul : deux conceptions du salut.* — 1. *Valeur de la Loi chez les Juifs.* — Au temps de saint Paul, le caractère distinctif du judaïsme était le « système légal ». Les rapports entre Dieu et le peuple d'Israël étaient établis en principe dans l'ordre légal et national. La Loi, c'est-à-dire la *Thora*, ou les cinq livres de Moïse, ainsi que les commentaires auxquels elle avait donné lieu, contenaient les prescriptions à la fois civiles et religieuses, qui devaient, aux yeux des Juifs, régler la conduite intégrale de l'homme. La Loi avait même été présentée, dans les Livres sapientiaux de l'Ancien Testament, comme l'incarnation de la divine sagesse; un passage de l'Ecclésiastique était formel :

Tout cela c'est le livre de l'alliance du Dieu très haut
C'est la Loi que Moïse a donnée,
Comme héritage des assemblées de Jacob.
Elle fait déborder la Sagesse comme le Phison,
Et comme le Tigre au temps des fruits nouveaux.
(Eccli., xxiv, 22-23.)

La Loi représentait donc la volonté immuable de Dieu et ne pouvait être sujette aux changements comme les lois humaines: elle était éternelle; cf. *Livre d'Hénoch*, xcix, 2, 14. Jésus déclare qu'il ne vient

pas détruire la Loi, mais « l'accomplir », πληρῶσαι, c'est-à-dire la rendre parfaite, ou lui faire donner tous ses fruits en lui faisaint atteindre sa fin; Matth., v, 17-18; Luc., xvi, 17; cf. Rom., x, 4, τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Parler de la supprimer eût paru un blasphème; mais, en réalité, Jésus prépare sa suppression non seulement en lui faisant atteindre sa fin, mais en la transformant, en lui donnant un esprit nouveau : il remplace la lettre par l'intention et par la valeur morale du précepte.

Pour le Juif, la Loi, prise dans la matérialité de sa lettre, était comme un bien de famille inaliénable : « Si nous sommes privés de nos biens, de nos villes ou de nos autres avantages, il nous reste notre Loi immortelle », s'écrie Flavius Josèphe, *Contr. Apion.*, ii, 38, éd. Naber, t. vi, p. 287. Après la ruine de Jérusalem, l'auteur de l'*Apocalypse de Baruch* dira : « Nous n'avons plus rien si ce n'est le Très-Haut et sa Loi. » *Apoc. de Baruch*, lxxxv, 3.

En fait, la Loi était, pour le Juif, non seulement la règle de toute la vie, mais le gage du salut dans le monde à venir. Cf. Ps. xix, 8; IV Esdr., vii, 129 (dans le texte latin : ṽ. 57-59); ix, 31; xiv, 22. La Loi devait être, pour le Juif, à la fois un remède au mal physique et au mal moral, c'est-à-dire au péché. Elle devait garantir, par son observation, l'accomplissement des promesses faites dans l'Ancien Testament et, par suite, mettre l'Israélite fidèle en possession des biens messianiques dans le royaume de Dieu futur. Rabbi Gamaliel III (vers 250, fils de rabbi Juda le Prince) disait : « Il est avantageux de joindre l'étude de la Thora aux occupations du siècle, car la peine que l'on prend en ces deux choses efface les péchés. » *Pirkê Abboth* (principal traité de la *Mischna*), ii, 2, éd. Beer-Holtzmann, p. 38-39.

Le livre de l'Ecclésiastique, en identifiant la Loi avec la sagesse divine, semblait en faire une hypostase. Eccli., xxiv, 8. La Loi apparaissait ainsi à cette époque comme l'expression la plus parfaite de la « sagesse », de la « parole » divine. Par ailleurs, le livre de la Sagesse présentait la « sagesse » comme « une pure émanation de la gloire de Dieu tout-puissant ». Sap., vii, 25-26. Aux yeux des Juifs, cette sagesse était la Loi elle-même; en la recevant, Moïse avait vu un reflet de la « gloire » de Jahweh. Ex., xxxiii, 18-23; xxxiv, 1 sq. On comprend pourquoi les Juifs regardaient la Loi comme éternelle et divine. Les textes dans ce sens abondent dans les écrits du judaïsme : « Celui qui affirme que la Loi n'est pas venue du ciel, celui-là n'aura point de part au monde à venir. » *Sanhédrin*, x, 1. « Celui qui dit que Moïse a écrit un seul verset en le tirant de son propre fond, celui-là est un menteur et un contempteur de la parole de Dieu. » *Ibid.* « Que l'étude de la Loi soit la règle de ta vie. » Schammaï, dans le *Pirkê Abboth*, i, 15, p. 28-29. « Celui qui a acquis les paroles de la Thora, a acquis la vie du monde à venir. » Hillel, dans *Pirkê Abboth*, ii, 7, éd. Beer, p. 46-47. On trouvera de nombreuses citations rabbiniques sur la valeur et la durée de la Loi dans L. Strack et P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1922, p. 244 sq.

Ceui qui ne connaissait pas la Loi était même regardé comme maudit; le quatrième évangile y fait allusion : « Cette populace qui ne connaît pas la Loi, ce sont des maudits. » Joa., vii, 49. Aussi, les écoles élémentaires pour les enfants, les synagogues et les écoles de scribes avaient pour but principal d'assurer l'étude et la pratique de la Loi. Le psaume i, qui est un hymne à la Loi, résume le programme religieux du pieux Israélite : *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, ...sed in lege Domini voluntas ejus, et in lege ejus meditabitur die ac nocte.* Ps. i, 1-2.

En parlant de la Loi, nous distinguons, d'un côté, l'obligation morale, c'est-à-dire le point de vue de la conscience lié à l'intention, et, de l'autre côté, l'élément rituel ou formel. Les prophètes les plus anciens avaient accentué le premier, en montrant qu'il était indispensable pour plaire à Dieu; le service de Dieu était avant tout, à leurs yeux, affaire de disposition morale et d'intention. Mais, après l'exil — Ézéchiel, au temps de l'exil, marque l'époque où a déjà commencé la transformation — le point de vue cérémoniel ou légal occupa davantage les esprits. On en vint peu à peu à confondre la valeur morale de l'acte avec sa « sainteté » légale. De là, à ne plus viser qu'à l'observation matérielle de la Loi et des traditions, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi, et le point de vue moral se trouva fondu, pour ainsi dire, dans le point de vue légal, et absorbé en lui.

En fait, au Ier siècle, le « système légal » distinguait le Juif et le séparait du païen. En observant la Loi à la lettre, l'Israélite faisait « la volonté de Dieu »: il n'était donc point « pécheur » comme les autres hommes. Le païen, n'ayant point la Loi, ne pouvait faire la volonté de Dieu; il était donc nécessairement pécheur aux yeux des Juifs.

Dans cette conception de la religion, les rapports de l'homme avec Dieu étaient réglés en vertu d'un contrat : ils étaient ceux d'un débiteur avec son créancier. Trop souvent, on croyait à la valeur d'un acte indépendamment des dispositions du cœur. Cf. Marc., vii, 1-13 et parallèles : le serment du *Qorban*. Voir aussi les reproches de Jésus aux pharisiens, Matth., xxiii, 23 sq.; Luc., xi, 39 sq. Saint Paul dira des Juifs : « Ils ont du zèle pour Dieu, mais non selon la connaissance (ils ont un zèle mal éclairé). » Rom., x, 2. La vie des pharisiens était réglée jusque dans les moindres détails par la Loi et surtout par ses commentaires.

Au formalisme de la Loi, s'ajoutait le fanatisme national : pratiquer la Loi et haïr l'étranger, c'est-à-dire le pécheur, résumait les sentiments du Juif religieux, en Palestine, au Ier siècle. La Loi était, en effet, regardée comme un patrimoine national. Elle garantissait l'accomplissement des promesses faites à Israël, promesses comprenant le salut de la nation, aussi bien que la vie dans le monde futur. Ainsi, dans l'esprit du Juif, l'intérêt de la nation était lié à la pratique de la Loi. Il fallait donc tout souffrir plutôt que de la violer ou de l'abandonner. Cf. Flavius Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 38; i, 8; i, 21, éd. Naber, t. vi, p. 287, 191, 213.

Toutefois, l'idée de pureté d'intention, de conscience morale n'avait point disparu. Une parole remarquable de Simon le Juste (antérieur à J.-C., cf. Flav. Josèphe, *Ant.*, XII, ii, 5, et iv, 10), rapportée par Antigone de Socco dans le *Pirkê Abboth*, en est la preuve : « Il (Simon le Juste) avait coutume de dire : Ne soyez point comme des serviteurs qui servent leur maître dans le but de recevoir une récompense; mais soyez comme des serviteurs qui servent leur maître d'une manière désintéressée; et que la crainte du ciel soit sur vous. » *Pirkê Abboth.*, éd. Beer, p. 7-9. Ce n'était point là un cas isolé, il devait y en avoir bien d'autres. Mais, dans l'ensemble, les pharisiens étaient avant tout des serviteurs formalistes et intéressés. Quiconque observait la lettre de la Loi était à leurs yeux assuré de la récompense : « Ta récompense sera proportionnée à ton travail. » *Pirkê Abboth*, v, 26, parole de Ben-Hé-Hé, pseudonyme ou initiales; la parole est conservée en araméen et doit venir de Hillel. Cf. édit. Beer, p. 156-157. Voir une formule analogue, mais ayant un sens tout différent, dans I Cor., iii, 8.

Ainsi toute pratique religieuse et morale était conditionnée par la lettre de la Loi : l'idée d'obligation en

conscience existait sans aucun doute, mais elle était celle d'obéissance religieuse à la lettre de la Loi et aux traditions qui la complétaient. C'est par là que l'on obtenait la justice et que l'on parvenait au salut. Et, comme la Loi était le privilège d'Israël, aucun homme ne pouvait être sauvé qu'en pratiquant la Loi, c'est-à-dire en passant par Israël ou en se faisant d'abord juif. Ainsi, la propagande juive qui tendait à amener tous les peuples au service de Jahweh n'avait de l'universalisme que l'apparence; elle était faite, en réalité, au profit du peuple juif.

En outre, la circoncision était le rite initiateur du judaïsme. Elle était donc indispensable à quiconque voulait appartenir à Israël. Elle était le signe de l'élection : « Elle est une alliance éternelle », est-il dit dans le *Livre des jubilés*, XVI, 14, et encore : « Tout Israélite qui n'est pas circoncis le huitième jour appartient aux fils de la perdition », *ibid.*, XV, 26; il doit être supprimé de la face de la terre. La Loi de la circoncision est « éternelle ». *Ibid.*, XV, 13; XVI, 27. Ceux qui oublient cette « alliance » sont comme les païens, pour eux il n'y aura « ni pardon, ni rémission pour le péché de cette erreur éternelle ». *Jubilés*, XV, 34. Il faut noter que le *Livre des jubilés*, écrit pendant la période grecque de l'histoire juive, réagit contre l'influence de la culture hellénique. Bien des Juifs se dispensaient de la circoncision ou cherchaient à en faire disparaître les traces ; cf. Fl. Josèphe, *Ant.*, XII, XV, 1; I Mac., I, 16; I Cor., VII, 18. C'est pourquoi cet apocryphe veut donner la plus haute idée de la circoncision et de la Loi. Il pousse même ses affirmations jusqu'à l'absurde : « Elle (la circoncision) a été observée par les deux ordres d'anges les plus élevés; ils ont été créés ainsi dès le jour de leur création. » *Jubilés*, XV, 27. — Même, si un Israélite a pratiqué l'idolâtrie, enseignaient certains docteurs, il faudrait faire disparaître la circoncision avant qu'il soit jeté dans la Géhenne. Cf. F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*, p. 51-52, cf. traité *Erubin*, 19 a.

De telles exagérations n'étaient sans doute point la doctrine commune du judaïsme officiel, mais plutôt une façon d'exalter jusqu'au paradoxe un rite, marque distinctive du peuple de Dieu. Mais la théologie juive discutait sur les rapports entre la justification d'Abraham et sa circoncision. Quand Abraham fut circoncis, Dieu lui-même intervint. F. Weber, *op. cit.*, p. 255. La circoncision fut pour Abraham une observation anticipée de la Loi et lui valut d'être le « père des nations »; cf. *Wajjikra Rabba*, 2 sq., Weber, *ibid.*, p. 255. Ce fut à cause de la circoncision d'Abraham que son fils Isaac naquit comme « une descendance bénie ou sainte ».

Saint Paul s'attaquera au principe même de cette doctrine en montrant, dans le c. IV de l'épître aux Romains, que la foi d'Abraham fut antérieure à sa circoncision; que la valeur de celle-ci fut conditionnée par la foi, et que, par suite, les promesses et les privilèges attachés par les Juifs à la circoncision dépendaient en réalité de la foi. En un mot, l'Apôtre prouve que le titre donné par la foi devient inutile et vain si on en a un autre, c'est-à-dire la Loi, permettant d'exiger en justice les avantages de la promesse. Rom., IV, 13 sq. La Loi, étant venue longtemps après Abraham, ne constitue donc point une annulation de l'alliance conclue en vertu de la foi, avec le père des croyants; elle n'est qu'une disposition parallèle et transitoire. Gal., III, 17-18.

Pour bien saisir toute la portée du conflit religieux entre saint Paul et les judaïsants, pour comprendre la doctrine de l'Apôtre formulée à l'occasion de cette lutte en faveur de la conception universaliste de la religion, il faut dire comment les Juifs concevaient les rapports, d'une part entre la Loi et le péché et, d'autre part, entre la Loi et le salut, deux thèmes sur lesquels insistera particulièrement saint Paul.

2. *Rapports entre la Loi et le péché chez les Juifs.* — Le péché consiste essentiellement dans la violation des ordonnances et des commandements de la Loi, *Jubilés*, I, 10; XXXIII, 16; et aussi dans l'abandon des traditions orales, *ibid.*, XXII, 14. Même si l'on transgressait les ordonnances de la Loi sans le savoir, on commettait un péché, le péché d'ignorance, ce que nous appelons le péché matériel. Ainsi toute espèce de violation de la Loi était une faute, et il n'y avait pas de faute sans violation de la Loi mosaïque. En effet, toute obligation étant déterminée par la lettre de la Loi ou les traditions, il n'y avait pas d'autre loi en dehors de la Loi; toutes les lois humaines n'étaient que des dérivations de cette Loi, loi éternelle et sagesse divine. Le païen était donc inévitablement pécheur, puisqu'il n'observait pas les prescriptions de la Loi. Saint Paul rétablira la notion de loi naturelle et de conscience. Rom., II, 14 sq.; cf. IV, 15 sq.

En outre, l'Apôtre nous dira qu'avec la Loi est venue la connaissance du péché et que le péché n'est pas imputé là où il n'y a pas de Loi. Rom., V, 13, 20; VII, 5-15; Gal., III, 19. Cette doctrine est la conséquence même de l'idée que les Juifs avaient de la Loi; car celle-ci était à leurs yeux *toute loi*. Un passage du *Livre des Jubilés* éclaire ce point. L'auteur veut excuser le crime de Ruben rapporté dans la Genèse, XXXV, 21-22. Un tel crime, sous la Loi, aurait été puni de mort; cf. Deut., XXII, 32; Lev., XX, 11. Mais, observe l'auteur, « à cette époque (c'est-à-dire au temps des patriarches) n'avait point été révélé le commandement, ni le jugement, ni la Loi *dans sa plénitude* pour tous. Mais en tes jours (au temps de Moïse, sous la Loi) elle est révélée comme une loi de saisons et de jours, une loi éternelle pour toutes les générations. Et pour cette Loi il n'y a point de fin de jours; pour la violation de cette Loi il n'y a point d'expiation et tous les deux (les deux coupables) doivent être supprimés du milieu de la nation », *Jubilés*, XXXIII, 16-17; cf. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, p. 64. Telle est la raison pour laquelle Ruben, tout en étant coupable, ne *fut point puni de mort*. Plus tard, les rabbins tentèrent de l'excuser complètement. Cf. *The jewish Encyclopedia*, art. *Reuben, in rabbinical and apocryphal literature*, t. X, p. 386.

Saint Paul dira de son côté : « Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression », Rom., IV, 15; et : « Là où il n'y a pas de loi, le péché n'est pas imputé (comme crime capital) », Rom., V, 13, et encore : « La Loi a été donnée pour les transgressions », Gal., III, 19, et : « La loi est intervenue pour faire abonder la faute. » Rom., V, 20. Ainsi, pour saint Paul, la Loi — aussi bien la défense faite à Adam, Gen., II, 17, que la loi de Moïse — a causé la mort en portant une défense sous peine de mort.

Ainsi, déjà avant saint Paul, la Loi était regardée comme une source de culpabilité et, par suite, une cause de mort. Mais les tenants du judaïsme officiel ne la regardèrent point pour cela comme un fardeau et ils n'étaient point tentés de la rejeter, car elle était pour eux la garantie du salut.

3. *Rapports entre la Loi et le salut chez les Juifs.* — En général, les Juifs admettaient que les « œuvres de la Loi », c'est-à-dire l'observation des préceptes imposés par la Loi, garantissaient l'accomplissement des promesses faites par Dieu à Abraham et par les prophètes au peuple d'Israël. Si, d'un côté, la Loi était cause de péché, elle était aussi, d'un autre côté, un remède efficace au péché, car elle triomphait du « mauvais penchant ». Les justes regardent la mort

sans crainte, dit l'Apocalypse syriaque de Baruch, « car ils ont une provision de bonnes œuvres conservées dans les trésors ». *Baruch syr.*, XIV, 12. La justification réside dans l'observation de la Loi; *ibid.*, LI, 3; le salut s'acquiert par les œuvres, *ibid.*, LI, 7; la prière d'Ézéchias fut exaucée « parce qu'il avait confiance dans ses œuvres ». *Ibid.*, LXIII, 3-5; cf. II, 2.

Dans cette conception du salut le pardon était obtenu par les « œuvres ». Celles-ci constituaient *l'équivalent nécessaire*, le prix en quelque sorte de la rémission. Par la justice acquise, justice personnelle, l'homme rétablissait l'ordre après la faute.

Bien plus, les justes défunts, surtout les anciens, par le mérite de leurs « œuvres » devaient sauver Israël malgré les fautes de ses membres. *Baruch syr.*, XIV, 7; LXXX, 10; LXXX, 2. Ainsi, l'idéal moral et religieux était réalisé par l'observation de la Loi. La volonté était capable de l'accomplir et la Loi même communiquait à l'homme la force nécessaire pour marcher dans le droit chemin. Telle est la position du pharisaïsme strictement orthodoxe, dans le courant du Ier siècle de notre ère.

Un enseignement analogue se retrouve dans le IVe livre des Macchabées, livre non canonique, mais très instructif, composé entre l'an 63 av. J.-C. et l'an 38 après. L'auteur déclare que la raison est capable de maîtriser la passion, mais que la Loi est encore plus puissante, IV Macch., II, 4-6; 8-15; la Loi est capable d'exercer, dans le domaine de l'esprit, un empire souverain. Un passage de l'Ecclésiastique se rapproche de cette doctrine : « Celui qui observe la loi maîtrise son penchant naturel (probablement : le mauvais penchant). » Eccli., XXI, 11.

Les rabbins enseignaient que la Loi était un remède donné par Dieu contre le « mauvais penchant ». Nous lisons dans la *Mischna*, traité *Kiddushim*, 30 *b* (Talm. Bab.) : « J'ai (c'est Dieu qui parle) créé le mauvais penchant, יצר הרע, j'ai créé pour lui la Loi, comme moyen de guérison (de salut). Si vous donnez à la Loi toute votre attention, vous ne tomberez point en son pouvoir. » En attribuant à Dieu la création du mauvais penchant, les Juifs ne voulaient point faire de Dieu la cause du mal. Ils évitaient cette conclusion en faisant de la Loi le remède au mal moral.

A côté de ce courant de doctrines que l'on pourrait appeler optimiste à l'égard de la Loi, on en rencontre un autre, surtout dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère, que l'on peut qualifier de pessimiste. Il était le fruit d'expériences ou d'observations individuelles plutôt qu'un thème d'enseignement rabbinique. Certains esprits avaient conscience que la Loi n'avait point atteint son but, à savoir, de racheter Israël. Ce n'était plus elle qui soutenait leur espérance, c'était l'attente de l'âge messianique futur, avec l'intervention du Messie. Tel est le point de vue de certains éléments du IVe livre d'Esdras, rédigé définitivement au commencement du IIe siècle. La Loi y est présentée comme un fardeau. Elle a apporté la connaissance du péché, et c'est à cause d'elle que les Juifs périssent. Un passage surtout est remarquable : « Nous *qui avons reçu* la Loi et qui avons péché, nous devons périr, avec notre cœur *qui a été reçu* par la Loi, mais la Loi ne périt point, car elle habite dans la gloire. » IVe livre d'Esdras, IX, 36. L'auteur explique sa pensée à l'aide d'une comparaison assez curieuse. La Loi a été donnée au peuple; elle devrait donc être faite pour le peuple. En effet, d'ordinaire c'est le contenu qui disparaît tandis que le contenant ou réceptacle demeure. Or, dans le cas du peuple et de la Loi, c'est le contraire qui a lieu : le peuple, qui est comme le « réceptacle » de la Loi puisqu'il a *reçu* la Loi, doit périr; et c'est la Loi, c'est-à-dire le « contenu », qui demeure. Voir Charles, *op. cit.*, t. II, p. 602.

Ainsi, d'après le IVe livre d'Esdras, la Loi est impuissante à sauver l'homme de la condamnation. C'est pourquoi un petit nombre seulement d'Israélites seront sauvés. IV Esdr., VIII, 41; IX, 15, 127-140. Cf. III, 20-21; IV, 26-27; VIII, 35; VII, 11, 47, 67.

En conséquence, il n'y a d'autre moyen de salut que la miséricorde de Dieu : « O Seigneur, ta justice et ta bonté seront manifestées si tu es miséricordieux envers ceux qui n'ont point une provision de bonnes œuvres. » IV Esdr., VIII, 32-36; cf. VII, 77. Dans ce livre, le salut par la justice personnelle et les œuvres de la Loi est beaucoup moins assuré que dans l'*Apocalypse de Baruch*. Mais l'auteur ne met nullement en doute la valeur des œuvres; il maintient au contraire la doctrine courante du judaïsme. Seulement il sent que la Loi est impuissante à procurer le salut, et qu'elle devient, de ce fait, une cause de perdition. La ressemblance est assez frappante avec saint Paul, Rom., VIII, 3 sq. Comme Esdras, l'Apôtre constate que la Loi est sans force; mais, comme il possède la « loi de l'Esprit de la vie », en Jésus-Christ, il est affranchi de la Loi, qui devient inutile. Le fait d'avoir trouvé le salut dans le Christ, le Fils de Dieu, principe à la fois de vie spirituelle et de vie morale, lui apporte l'assurance de la vie future et l'apaisement que l'auteur du IVe livre d'Esdras cherche en vain. La Loi lui apparaît désormais comme inutile et incompatible avec la nouvelle « économie », c'est pourquoi il la rejette.

Or, le IVe livre d'Esdras est postérieur à saint Paul. Dépend-il de l'Apôtre, ou représente-t-il un courant d'expériences déjà faites et répandues dans le judaïsme au premier siècle? La première hypothèse nous paraît peu vraisemblable. Ce livre ne traduit ni emprunt, ni réaction contre l'Apôtre. Sans doute, en maintenant la Loi, il adopte une solution radicalement opposée à celle de saint Paul; mais, s'il avait voulu réagir contre la solution chrétienne, il n'aurait pas manqué d'exalter cette Loi au lieu de déplorer son impuissance. Il est donc plus vraisemblable qu'il y avait dans le judaïsme, au Ier siècle, un courant moins formaliste que celui du pharisaïsme orthodoxe, sentant l'insuffisance et, pour ainsi dire, la faillite de la Loi au point de vue moral et religieux. Il y aurait là une préparation négative au christianisme, une voie ouverte à l'évangile de l'Apôtre. Cette préparation existait sans aucun doute chez beaucoup de Juifs de la Dispersion, imbus de civilisation grecque et moins attachés à la Loi que les Juifs parlant l'araméen. En Palestine même, l'enseignement de Jésus, contrastant avec celui du pharisaïsme, devait répondre aux aspirations de beaucoup d'âmes outrées par le formalisme des scribes. Le Maître donnait à la Loi un esprit nouveau; lire Matth., V, 17 sq.; XII, 1 sq.; Marc., II, 27-28; III, 1 sq.; Matth., XI, 28-30; XXIII, 4 = Luc., XI, 46. Au concile de Jérusalem, saint Pierre parlera dans le même sens que saint Paul, Act., XV, 10-11; cf. Rom., VII, 7 sq. Saint Étienne reprochait aux Juifs de n'avoir pas « gardé » la Loi, Act., VII, 53; il était l'écho de l'enseignement de Jésus.

4. *Le principe paulinien et la Loi.* — Saint Paul, par son éducation, sa culture hellénistique, les milieux où il avait vécu, était déjà préparé à comprendre l'universalisme de la religion. Avant sa conversion, tout en restant fermement attaché à la Loi par devoir et par tradition, il avait sous les yeux des faits qui en démontraient journellement la faillite. Déjà avant lui, on avait compris dans certains milieux juifs, que la Loi avait produit une surabondance de transgressions et de culpabilité, et qu'elle avait été cause de mort. Mais personne, chez les Juifs, n'avait jamais proposé de la rejeter comme moyen de salut et de l'abandonner; c'eût été à leurs yeux un blasphème.

Au moment de sa conversion, saint Paul, en recevant

la révélation du Fils de Dieu, comprit que Jésus, le Christ ressuscité, donnait ce que les Juifs attendaient de la Loi. Il était source de justice, de grâce, de vie spirituelle et de sainteté; en lui était la garantie de la résurrection. Rom., v, 20-21; vi, 1-14; viii, 3 sq. Son action salvifique s'étendait non seulement aux Juifs, dont il était le Messie, mais à tout homme sans distinction de race ou de nationalité, le plan divin de salut englobant tous les hommes. Dans une telle conception des choses, que devenait la Loi? Elle n'avait plus de raison d'être, puisqu'on avait trouvé le remède aux maux dont elle n'avait pu guérir. Son rôle est donc terminé. Dans l'exécution du plan divin elle n'est plus, aux yeux de l'Apôtre, qu'un épisode ayant son commencement et sa fin. Avant la Loi, on était sauvé par « la foi »; l'Écriture le prouve par l'histoire d'Abraham. Or, la Loi devait conduire au Christ. Ce rôle est maintenant achevé, puisque le Christ est venu. D'ailleurs, l'expérience a démontré qu'elle n'est principe d'aucune force morale; elle se borne à imposer des commandements. Elle est donc source de péché. A l'égard du salut elle est devenue un obstacle qu'il faut surmonter, un fardeau dont il faut se débarrasser, un ennemi qu'il faut vaincre. Bonne en elle-même, puisqu'elle a rempli le rôle que la Providence lui avait assigné, elle appartient désormais au passé. L'universalisme, la conception morale et spirituelle de la religion avec Jésus-Christ comme centre, principe de vie nouvelle et garantie de salut, remplace maintenant la religion légale et le particularisme juif.

2° *Le conflit; solution de la question de principe au concile de Jérusalem.* — 1. *Le conflit.* — Jésus était le Messie des Juifs. Or, comment un Messie juif pouvait-il être principe de salut autrement qu'en Israël? Comment pouvait-il l'être en dehors de la Loi, à la pratique de laquelle avaient été liées les promesses? Comment pouvait-on être juste sans observer le code de la justice? Comment les païens pouvaient-ils bénéficier de cette grâce sans passer par Israël, c'est-à-dire sans se soumettre à la circoncision et à la pratique de la Loi?

Telles étaient les questions que ne pouvait manquer de faire naître dans un esprit juif la doctrine prêchée par saint Paul dans ses missions chez les païens. Dès le commencement de son apostolat, peu de temps après sa conversion, les Juifs non convertis lui avaient fait une violente opposition, à Damas et à Jérusalem, Act., ix, 23, 29, comme plus tard à Thessalonique, Act., xvii, 5 sq. Ils le poursuivaient pour attenter à ses jours.

D'un autre côté, la fraction des nouveaux chrétiens restés pharisiens par tempérament, le combattait également, d'une façon moins violente, mais plus sournoise, en exerçant une sorte de contre-apostolat pour modifier sa doctrine et maintenir ce qu'elle regardait comme les droits imprescriptibles de la Loi. Un conflit existait déjà à l'état latent entre ces judaïsants et l'Apôtre. Il éclata à Antioche, vers l'an 50, et donna lieu au concile de Jérusalem, où fut traitée la question de principe : rapports entre la Loi et le salut des païens. Puis, les menées des judaïsants provoquèrent, dans les Églises de Galatie, une crise qui obligea saint Paul à exposer, dans l'épître aux Galates, l'origine divine et la légitimité de sa doctrine, c'est-à-dire : le « salut par l'évangile de Jésus-Christ sans la Loi ».

2. *Le concile de Jérusalem.* — « Quatorze ans plus tard », Gal., ii, 1, saint Paul monta de nouveau à Jérusalem avec Barnabé et Tite. — Le point de départ de cette note chronologique reste incertain. Faut-il entendre « quatorze ans » après sa conversion ou après son premier voyage à Jérusalem? A ne considérer que le texte, les deux manières peuvent se soutenir avec à peu près autant de vraisemblance. Dans les deux cas, saint Paul fait observer qu'il prêchait l'Évangile depuis de longues années, lorsqu'il résolut d'aller à Jérusalem, traiter la question de principe relative à l'admission des « gentils » à la foi chrétienne.

Il monta à Jérusalem à la suite d'une révélation, Gal., ii, 2, ce qui exclut toute idée de contrainte ou d'invitation officielle. Il n'éprouvait lui-même nullement le besoin de faire cette démarche, car il n'avait aucun doute sur la légitimité de ses positions. Mais il agissait pour couper court aux récriminations des prédicateurs judaïsants; cf. Act., xv, 1 sq. Ces opposants étaient venus de Judée, et ils avaient peut-être plus d'un partisan parmi les judéo-chrétiens d'Antioche. Ils enseignaient « aux frères » cette doctrine : « Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Act., xv, 1. Cette thèse donna lieu à une vive discussion, à la suite de laquelle il fut décidé que Paul et Barnabé iraient à Jérusalem traiter la question avec les apôtres et les « anciens ». Saint Paul voulait exposer son œuvre et faire constater son accord de principe avec les apôtres. Il enlèverait ainsi leurs armes à ses adversaires et leur montrerait « qu'il ne court, ni n'a couru en vain ». Gal., ii, 12. Encore fallut-il une inspiration divine pour le décider à faire cette démarche.

A Jérusalem il exposa, sans doute d'abord aux fidèles, puis, en particulier, aux « notables », c'est-à-dire aux apôtres, l'évangile prêché par lui aux païens. Mais survinrent de « faux frères », pour « attenter à sa liberté ». Il fut donc l'objet de vives attaques, non de la part des « notables », les apôtres, mais de la part d'un groupe de judaïsants restés pharisiens fanatiques. S'il ne s'agit pas des mêmes personnages que nous avons vus à Antioche et qui avaient provoqué la conférence, il s'agit du moins de judaïsants professant les mêmes doctrines et appartenant au même parti d'opposition. L'Apôtre leur tint tête et ne leur céda en rien. Gal., ii, 3-5. Voir les variantes du texte dans Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, II[e], part. *h. l.*, et les discussions dans J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, 1918, p. 28-31. Il leur résista, afin de sauvegarder la « vérité de l'Évangile », pour le bien des Galates. La preuve qu'il n'a cédé en rien aux judaïsants, c'est que Tite, qui était grec, c'est-à-dire païen d'origine, et en outre compagnon et collaborateur de l'Apôtre, ne fut pas même contraint à la circoncision. Dans la situation présente, son cas devenait une affaire de principe : la question de l'obligation fondamentale de la Loi, celle de la circoncision, se trouvait résolue dans le sens de saint Paul. Quant aux « notables », ils « n'ajoutèrent rien » à l'exposé de l'Apôtre, dans la ligne de la question traitée, par conséquent n'imposèrent aucune obligation au sujet des observances légales. Ils reconnurent sa mission d'apôtre des « gentils » au même titre que celle de Pierre, apôtre « des circoncis » : l'une et l'autre venant de Dieu. Jacques, Céphas (Pierre) et Jean lui « donnèrent la main, ainsi qu'à Barnabé, en signe de communion ».

La divergence entre le récit de l'épître aux Galates, c. ii, et celui des Actes, c. xv, est assez sensible. Elle constitue une difficulté classique dans l'exégèse du Nouveau Testament. Un autre voyage de saint Paul à Jérusalem est mentionné, Act., xi, 29-30. Auquel des deux voyages mentionnés, Act., xi, 29-30, et xv, 1 sq., correspond celui indiqué dans l'épître ii, 1 « quatorze ans après... »? La majorité des exégètes modernes l'identifient avec le voyage raconté, Act., xv, à l'occasion du concile de Jérusalem, et le datent de l'an 49, 50, ou 51 au plus tard.

Si l'on compte les quatorze ans en partant du premier voyage mentionné dans l'épître, ce premier voyage devrait se placer en l'an 35-37, et la conversion de saint

Paul trois ans plus tôt, c'est-à-dire en 32-34. Mais, si l'on compte les quatorze ans depuis la conversion, celle-ci se placera en l'an 35, 36, ou 37 au plus tard.

La date 35-37 pour la conversion de saint Paul est plus facile à concilier avec l'histoire générale; car le roi Arétas ne fut maître de Damas que sous Caligula (37-41). Saint Paul n'a donc pu s'enfuir de Damas, « sous le roi Arétas », II Cor., xi, 33, qu'à partir de l'an 37, ou même 38. En comptant « trois » ans de la conversion à l'évasion, — durant ces trois ans se place le séjour en Arabie, — on peut dater la conversion de l'an 35.

On le voit, le système qui compte les « quatorze ans » à partir de la conversion est le plus facile à accorder avec l'histoire générale.

Voici, d'après ce système, les dates essentielles plus ou moins approchées, des événements racontés dans l'épître.

Année 35. — Conversion, Act., ix, 1-22. Saint Paul pouvait avoir une trentaine d'années; cf. Act., vii, 58; viii, 3; ix, 1-2.

Années 35-38. — Prédication à Damas; — séjour en Arabie, Gal., i, 17; — retour à Damas. En tout, trois ans.

Année 38. — Évasion par le rempart, dans la corbeille, sous le roi Arétas, II Cor., xi, 33; — premier voyage à Jérusalem, Gal., i, 18 sq.; — départ pour la Syrie et la Cilicie, Gal., i, 21.

Année 44. — Voyage à Jérusalem, avec Barnabé, pour porter un secours à l'occasion de la famine, Act., xi, 30; — retour à Antioche avec Marc, Act., xii, 25. Ce voyage n'est pas mentionné dans l'épître.

Années 45-49. — Première mission, Act., xiii-xiv; — saint Paul à Antioche, Act., xiv, 27; xv, 1 sq.

Années 49-51. — Concile de Jérusalem, Act., xv, 1-29; Gal., ii, 1 sq.

Ce système suppose l'identité des voyages, Gal., ii, 1, avec Act., xv. Cette identité n'est pas acceptée par tous les exégètes; mais elle paraît la solution la plus satisfaisante. En effet, *il y a accord foncier* entre les deux récits : *Mêmes acteurs principaux*, Paul et Barnabé venant d'Antioche, Pierre et Jacques représentant l'apostolat auprès des Juifs. *Même question traitée*, les judaïsants veulent imposer la circoncision aux païens convertis. Ont-ils raison, ou faut-il laisser aux païens convertis leur liberté en face de la Loi? *Mêmes discussions*, quoique rapportées beaucoup plus longuement par les Actes. *Même solution de principe*, ne pas imposer aux « gentils » l'essentiel de la Loi. Les Actes mentionnent des réserves : on maintient certaines prescriptions pour éviter le scandale des faibles. Saint Paul n'en parle pas, car cela aurait pu affaiblir sa thèse aux yeux des Galates. Mais ces réserves visaient la communauté d'Antioche, où des judéo-chrétiens vivaient côte à côte avec les païens convertis. C'était la solution d'un cas particulier. *Même récit de la mission de saint Paul* chez les « gentils » et *même approbation de son apostolat* par les dirigeants de l'Église de Jérusalem; par conséquent, *même défaite des judaïsants*.

Mais, lorsqu'on compare les deux récits, on y remarque une foule de divergences de détail, qui seraient de nature à faire impression, si l'on exigeait d'eux une concordance matérielle. Aussi plusieurs exégètes se refusent à voir dans ces deux documents le récit d'un même événement. La question reste libre et peut être librement discutée. Mais il convient d'apporter ici les remarques suivantes :

Les deux récits du premier voyage de saint Paul à Jérusalem, Gal., i, 18 sq., Act., ix, 26-30, diffèrent aussi sensiblement. Or, on explique ces divergences par le but et le caractère de chaque récit, sans essayer d'en faire deux événements différents. Il peut donc en être de même pour les récits, Gal., ii, 1-10; Act., xv 1 sq., puisque les divergences entre les Actes et l'épître ne constituent point ici un cas particulier.

Le but et la tendance des deux récits ne sont évidemment pas les mêmes. Saint Luc, en faisant œuvre d'historien, s'applique à montrer l'accord fondamental des deux formes d'apostolat, celui de saint Paul et celui des autres apôtres. Tandis que saint Paul rétablit l'exactitude de certains faits travestis par les judaïsants à son préjudice. *Il veut montrer que l'on n'a rien changé à son évangile*, après qu'il l'eut exposé aux dirigeants de l'Église-mère. Il s'attache donc surtout à exposer les faits en question, mais il ne raconte pas intégralement les événements. Il fait un plaidoyer en sa faveur, sans trahir la vérité, mais en présentant les choses de manière à faire impression sur les Galates. Ainsi, la différence des « genres littéraires » explique les divergences entre les deux récits. La plupart des objections tirées des détails du récit tombent d'elles-mêmes.

Mais on objecte, entre autres : Pourquoi saint Paul ne fait-il pas mention du *décret des apôtres*, Act., xv, 23 sq.? Certains critiques radicaux en ont conclu que Paul ne l'avait pas connu, et que, par suite, ce décret n'était pas authentique, mais avait été ajouté plus tard pour faciliter les rapports entre païens convertis et judéo-chrétiens. C'est là une conjecture injustifiée. Saint Paul connaissait bien le décret. Au cours de son deuxième voyage, il en donne connaissance aux fidèles, les Actes l'indiquent clairement : « En passant par les villes, *ils enseignaient* aux fidèles à observer les décisions des *apôtres et des anciens* (cf. Act., xv, 23 : *Les apôtres, les anciens et les frères*, etc...) de Jérusalem. Et les Églises se fortifiaient dans la foi et croissaient de jour en jour. » Act., xvi, 4. Mais, dans sa lettre aux Galates, l'Apôtre ne juge pas utile de parler explicitement de ces décisions, à cause des prescriptions négatives qu'elles contenaient : s'abstenir des viandes offertes aux idoles, du sang, de la chair étouffée et de l'impureté. La mention de ces prescriptions, destinées à faciliter les rapports entre les judéo-chrétiens et les païens convertis dans les Églises où le premier élément était important, aurait paru, aux yeux de certains, affaiblir l'argumentation de l'Apôtre. Ce qui lui importait avant tout, c'était de justifier son apostolat et sa doctrine, en en montrant l'origine et en établissant que cet apostolat avait été approuvé par le concile même de Jérusalem.

Dans cette hypothèse, — celle de l'identité de Act., xv, 1 sq., et Gal., ii, 1-10, — l'épître n'aurait pu être écrite qu'après l'an 49-51, date du concile. Si l'on admettait, avec Weber, que l'épître a été composée avant le concile et que le voyage Gal., ii, 1, correspond à celui d'Act., xi, 29-30, on se heurterait à une difficulté chronologique presque insurmontable. La date de ce voyage serait, en effet, l'an 44, ou au plus tard 45. Si l'on date la conversion de « quatorze ans » plus tôt, on a l'an 30. Si on la date de dix-sept ans plus tôt, on a l'an 27. Or, ces deux dates paraissent inacceptables pour les raisons exposées plus haut.

3° *Les preuves de l'« évangile paulinien »*. — Après la conversion des Galates, des docteurs judaïsants leur avaient prêché la nécessité de la circoncision et de la Loi pour être sauvé. Ils présentaient saint Paul comme un nouveau converti qui n'avait point été le disciple immédiat de Jésus, qui n'enseignait point une doctrine authentique, mais qui laissait les païens dans l'ignorance du judaïsme pour les gagner plus facilement au Christ. A leurs yeux, sa doctrine par la foi au Christ sans les œuvres de la Loi, était imparfaite. Il fallait la corriger et la compléter. Gal., i, 6.

Les Galates étaient sur le point de se laisser entraî-

ner au judaïsme, au grand détriment de l'Évangile. A cette nouvelle, l'Apôtre leur écrit une lettre indignée, pour leur montrer que l'observation de la Loi, non seulement n'est pas nécessaire, mais qu'elle est néfaste si on en fait un moyen ou une condition de salut. Dans un plaidoyer vigoureux, il s'applique surtout à prouver la légitimité de son apostolat et de sa doctrine; son apostolat est légitime puisqu'il le tient directement de Jésus-Christ et de Dieu le Père; sa doctrine est divine et ne peut, à aucun titre, être modifiée. L'Apôtre le prouve par une série d'arguments dont les uns sont d'ordre historique, les autres d'ordre scripturaire.

Les *arguments historiques* sont de deux sortes, les uns fournis par *la vie de l'Apôtre*, c. I-II, — les autres, par *l'expérience* des Galates.

Saint Paul, en racontant *sa vie*, montre qu'il tient son évangile non des hommes, mais de Dieu seul. Avant sa conversion, il était très attaché au judaïsme, et ardent persécuteur de l'Église. Après, il s'est retiré au désert et il n'a vu aucun apôtre si ce n'est Pierre. Son évangile a d'ailleurs été approuvé par les « notables » de l'Église de Jérusalem, c'est-à-dire de l'Église-mère; et lui-même, à Antioche, n'a pas hésité à reprendre publiquement Pierre, qui revenait aux pratiques légales, et tenait à l'écart les convertis du paganisme, pour ne pas offusquer les Juifs.

L'argument décisif en faveur de l'évangile paulinien est sans contredit la vision et la révélation du Fils de Dieu sur le chemin de Damas. C'est l'événement miraculeux qui transforme l'Apôtre et l'éclaire sur le mystère du salut. Saint Paul avait fait là une expérience qui lui donnait une conviction inébranlable sur sa mission et sur la doctrine du salut. Elle était pour lui la première des preuves.

Mais les Galates ne pouvaient connaître cet événement que par le témoignage de saint Paul et par les résultats ou les effets produits en eux par son apostolat.

Les Galates ont fait des *expériences* qui confirment la doctrine de l'Apôtre : « Avez-vous reçu l'Esprit par les œuvres de la Loi ou par l'acceptation de la foi?... Avez-vous fait une telle expérience en vain? Car ce serait en effet en vain. Celui qui vous *dispense l'Esprit*, et qui *opère parmi vous des miracles*, le fait-il donc en vertu des œuvres de la Loi, ou par suite de votre acceptation de la foi? » Gal., III, 2-5.

Le thème principal de l'évangile prêché par saint Paul aux Galates était le « tableau de Jésus-Christ crucifié », Gal., III, 1, c'est-à-dire la doctrine du salut par la mort et la résurrection de Jésus; des œuvres de la Loi, il n'avait pas été question. Or, l'adhésion des Galates à cet « évangile du Christ » avait produit en eux des *effets spirituels*, où se reconnaissait indubitablement l'action de Dieu. Ces effets spirituels comportaient un double aspect : d'abord, les Galates avaient « reçu l'Esprit », ℣. 5. Nous savons tout ce que renferme, pour saint Paul, cette expression « recevoir l'Esprit »; c'est recevoir le principe de vie nouvelle qui dirige l'homme dans l'ordre moral et religieux, qui le délivre du péché et de la chair, qui le transforme intérieurement, et même extérieurement dans sa conduite, qui lui donne enfin la garantie de la vie future. Cf. Rom., c. VIII. Les Galates avaient donc fait une expérience intérieure qui se traduisait par une transformation morale visible, et où ils devaient reconnaître l'action surnaturelle de Dieu. Il y a plus. Cette communication de l'Esprit avait été accompagnée de « miracles », δυνάμεις, c'est-à-dire de manifestations extérieures de la puissance divine; cf. I Cor., XIV, 1-19; II Cor., XII, 12; Rom., XV, 19; II Thess., II, 9 ; Heb., II, 4; cf. Act., II, 22; XV, 12. Une doctrine et un apostolat en faveur desquels se produisaient de tels *signes*, pouvaient-ils ne pas être approuvés par Dieu? Expériences intérieures, témoignages extérieurs divins, voilà quels étaient pour les Galates, et quels doivent être pour tous les chrétiens les signes du véritable évangile.

Les judaïsants, en présentant la Loi comme nécessaire au salut, avaient dû faire *appel à l'Écriture*. Ils avaient dû surtout puiser des arguments dans l'*histoire d'Abraham*, le père des croyants. La foi et la justification du patriarche étaient un thème que l'on devait nécessairement aborder, chez les Juifs, en traitant le problème du salut. Le premier livre des Macchabées, faisant allusion à Gen., XV, 6, dit : « Souvenez-vous des œuvres que nos pères ont accomplies de leur temps, et vous recevrez une gloire et un nom immortel. Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve, et sa foi ne lui a-t-elle pas été imputée à justice? » I Macch., II, 51-52. Philon a composé sur Abraham tout un traité, où l'histoire du patriarche est souvent transformée en d'ingénieuses allégories, éd. Cohn-Wendland, t. IV, p. 1-60. Le *Mechilta*, commentaire rabbinique sur l'Exode, s'exprime ainsi : « Grande est la foi, par laquelle Israël a cru à Celui qui a parlé, et dont la parole a créé le monde. Comme récompense de la foi d'Israël dans le Seigneur, le Saint-Esprit habite en eux... De la même manière tu trouves qu'Abraham notre père a hérité de ce monde et du monde futur, uniquement par le mérite de la foi par laquelle il a cru au Seigneur; car il est dit : « Et il crut au Seigneur, et celui-ci le lui compta comme justice. » *Mechilta*, In Exod., XIV, 31; cf. Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XIV, c. 201-202 ; J.-M. Lightfoot, *The Epistles of S. Paul, Galatians*, p. 160. Saint Jacques, dans son épître, invoquera lui aussi l'exemple d'Abraham pour appuyer sa doctrine sur la justification. Jac., II, 21-22.

D'après les Juifs, Abraham avait observé la Loi par anticipation lorsqu'il avait été circoncis, et c'est ce qui lui avait valu la promesse d'être « le père de peuples nombreux ». Cf. Weber, *op. cit.*, p. 255. Cette thèse devait être réfutée; c'est à quoi saint Paul s'applique dans Gal., III, 6-18. Il expose la portée doctrinale de la justification d'Abraham, et fournit des textes de l'Ancien Testament pour appuyer sa doctrine.

Les *vrais fils d'Abraham* sont ceux qui imitent sa foi. La promesse : « Toutes les nations seront bénies en toi », Gen., XII, 3, s'étend aux gentils, qui sont justifiés par la foi et non par la Loi. En un mot, les vrais fils d'Abraham sont tous les croyants. En effet, ceux qui s'attachent aux œuvres de la Loi comme moyen de salut tombent sous le coup d'une malédiction, d'après Deut., XXVII, 26; cf. XXI, 23; tandis que « le juste vivra en raison de sa foi ». Habac., II, 2. La Loi n'est pas « fondée sur la foi », c'est-à-dire s'appuie sur un principe différent, principe stérile qui est celui du *pur commandement*, au lieu d'être un *principe de vie* comme la foi, par laquelle on reçoit l'Esprit. Cf. Lev., XVIII, 5.

De plus, à considérer l'histoire du plan divin, les « promesses » ont été faites à Abraham et à sa « postérité », c'est-à-dire au Christ, *en vertu d'un pacte*. La Loi, venue longtemps après, n'a point annulé ce pacte, autrement la promesse serait devenue vaine et illusoire.

La même doctrine se retrouve dans le c. IV de l'épître aux Romains, mais présentée seulement en fonction de l'exposé général du plan divin et non pour les besoins de la controverse judaïsante :

Ce qui est accordé à raison des œuvres n'est pas une faveur gratuite, mais *un dû*; tandis que sans les œuvres, la foi *est comptée* comme justice, c'est-à-dire entraîne la justice à titre de grâce. Ainsi en fut-il d'Abraham; car sa foi lui fut comptée comme justice

dans l'état d'incirconcision. La circoncision ne fut pour lui que « la marque de la justice » obtenue par la foi. Ainsi devint-il le père des croyants non circoncis (païens convertis), et des circoncis (juifs) qui imitent la foi d'Abraham. En d'autres termes, les vrais fils d'Abraham, les héritiers de la promesse, sont tous les croyants, gentils ou juifs. En effet, la promesse faite à Abraham était fondée non sur la Loi, mais sur la foi. Maintenant, si du fait d'observer la Loi on était héritier de cette promesse, la foi deviendrait inutile et la promesse serait réduite à néant. Le titre donné par la foi serait illusoire et vain, puisqu'on en aurait un autre, c'est-à-dire la Loi, permettant d'exiger en justice. Or, ce qui est écrit à propos d'Abraham l'est aussi « pour nous qui croyons en Celui qui a ressuscité des morts Jésus, Notre-Seigneur, lequel a été livré à cause de nos péchés, et est ressuscité à cause de notre justification ». Rom., IV, 23. Ainsi, la foi d'Abraham est le type de la foi chrétienne.

Les *judaïsants* avaient probablement *exposé aux Galates, d'une façon tendancieuse, la conduite de l'Apôtre.* D'après eux, saint Paul, n'ayant pas connu le Christ pendant sa vie terrestre et ne l'ayant pas vu, cf. I Cor., IX, 1; XV, 8, n'avait reçu de lui ni son évangile, ni sa mission. Il n'y avait de vrais apôtres que ceux de la première heure, disciples immédiats du Christ. Saint Paul leur était inférieur et devait leur rester subordonné. Son évangile devait être conforme au leur et, s'il s'en écartait, il fallait le corriger. Ils prétendaient sans doute que sa conduite avait été blâmée et sa doctrine corrigée par eux lors de sa venue à Jérusalem. Saint Paul aurait été obligé de se soumettre lorsqu'il était auprès des apôtres, mais, lorsqu'il était loin d'eux, il persévérait dans son opposition à l'Église primitive. Il y avait là, de sa part, un opportunisme qui faisait peu d'honneur à son caractère et montrait la fausseté de sa thèse.

L'Apôtre avait donc dû préciser sa conduite après sa conversion, principalement ses relations avec l'Église-mère de Jérusalem. Il insiste sur la vérité de son récit, Gal., I, 20 : « Ce que je vous écris, ce ne sont pas des mensonges. » Il rétablit les faits en montrant dans quelles circonstances il a vu les apôtres à Jérusalem; il expose les motifs et les résultats de ses visites.

Il montre enfin comment *il a affirmé à Antioche*, en face de saint Pierre, *son autorité et l'indépendance de son apostolat.* Cette scène est racontée dans la section Gal., II, 11-21; on est convenu de l'appeller « le conflit d'Antioche ». La section se divise en deux parties; dans la première, ℣. 11-14, saint Paul raconte la scène; dans la seconde, ℣. 15-21, il expose sa doctrine sur la justification, doctrine qui motive sa conduite.

D'abord, *la scène*, ℣. 11-14. Lorsque Céphas, c'est-à-dire Pierre, vint à Antioche, saint Paul lui résista « en face », parce qu'il était « en faute », c'est-à-dire adoptait, de bonne foi, une ligne de conduite qui pouvait, aux yeux de l'Apôtre, tourner au détriment de l'Évangile. En effet, certains personnages étant arrivés « d'auprès de Jacques », saint Pierre cessa de manger avec les païens convertis, et se tint à l'écart par crainte des « Juifs ». Il entraîna même avec lui, dans cette attitude équivoque, d'autres Juifs, ainsi que Barnabé. Il « dissimula » ses véritables sentiments par crainte des judéo-chrétiens nouvellement arrivés.

Ceux-ci ne sont point présentés comme envoyés par Jacques. Ils viennent seulement « d'auprès de Jacques »; ils appartiennent à son entourage; mais ils sont intransigeants et exagèrent les tendances de l'Église de Jérusalem. On peut même supposer qu'ils sont « envoyés par Jacques », non dans le but de faire opposition à saint Paul, mais pour d'autres motifs. En tout cas, ils n'ont point reçu de Jacques la mission de maintenir les pratiques légales; mais ils y restent attachés et ne croient pas pouvoir les abandonner légitimement. Ils demeurent formalistes, sans être nécessairement « partisans de la circoncision »; ils sont seulement « de la circoncision », c'est-à-dire Juifs convertis. Gal., II, 12. Saint Pierre se laisse impressionner par leur attitude, et, sans doute pour éviter un conflit avec eux, n'ose point leur déplaire. Alors saint Paul, voyant « qu'il ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile », c'est-à-dire prenait une attitude qui pouvait tourner au détriment de cet Évangile, l'interpelle en présence de tous et lui reproche sa conduite. Pierre, étant Juif, se comportait d'abord à la manière des « gentils », c'est-à-dire négligeait les prescriptions légales et ne les imposait point aux gentils. Maintenant, par son attitude et l'*autorité de son exemple*, il va obliger les « gentils » à vivre en Juifs.

Il est clair que saint Paul attache à l'exemple de saint Pierre la plus haute portée. Il le regarde comme un personnage éminent parmi les apôtres. Cette scène, loin de fournir un argument contre la « primauté de Pierre », en est plutôt une attestation indirecte.

L'attitude de Pierre, précisément parce qu'il était « le chef », a parfois offusqué ou embarrassé les exégètes. On a imaginé que le Céphas en question ne serait pas saint Pierre. Mais c'est là une conjecture sans fondement, une opinion particulière qui n'a jamais été prise en considération par la tradition. On a voulu aussi voir dans cette scène, une espèce de conférence contradictoire, concertée d'avance, un conflit fictif pour frapper les esprits et faire éclater la vérité. Il est vrai, l'expression κατὰ πρόσωπον, « en face », prise isolément, pourrait signifier *secundum speciem*, « en apparence ». Origène et saint Jean Chrysostome, *In Galatas*, *h. l.*, *P. G.*, t. LXI, col. 641, s'y sont laissé prendre. Saint Jérôme a abandonné cette opinion après l'avoir d'abord admise. *Dial. adv. Pelagian.*, I, 23, *P. L.*, t. XXIII, col. 516. On voulait avant tout excuser Pierre de toute faute ; c'était de pure apologétique.

Or, même dans l'hypothèse d'un *conflit réel*, — ce qui est admis actuellement par tous les exégètes, — rien ne permet de soupçonner que Pierre ait agi contre sa conscience.

Saint Paul estimait que l'attitude de saint Pierre, en pareille circonstance, fournirait aux judaïsants de nouvelles armes contre lui. D'accord sur les principes, comme le montre le ℣. 14, cf. Act., XV, 7 sq.; Gal., II, 3, 6, 9, les deux apôtres avaient une façon différente d'en comprendre l'application. Tertullien a bien caractérisé l'acte de saint Pierre en disant : *Conversationis fuit vitium, non prædicationis. De præscriptione*, XXIII, *P. L.* (1844), t. II, col. 36.

En reprenant saint Pierre, et plus tard en relatant le fait dans l'épître aux Galates, saint Paul affirme à la fois *son autorité d'apôtre*, *l'indépendance de son évangile*, *l'unité de sa conduite* et la fermeté de son caractère. Cette fermeté ressort d'autant plus que Barnabé lui-même s'était laissé influencer par l'attitude de saint Pierre.

Cette scène se place avec probabilité à la fin du premier voyage apostolique, vers l'an 49, peu avant le concile. Antioche était déjà, à ce moment, une communauté importante, et le concile n'avait pas encore réglé la question des observances légales. — On peut la placer également, avec non moins de probabilité, après le concile. En effet, saint Paul la rapporte après la réunion de Jérusalem, comme un fait nouveau et relativement récent. Cette dernière opinion, on le comprend, ne peut s'admettre que si l'on place la composition de l'épître aux Galates après le concile, comme nous l'avons fait.

Dans la *deuxième partie* de cette section, ỳ. 15-21, l'Apôtre *expose la doctrine de la justification* par la foi, indépendamment des œuvres de la Loi ou observances légales. — On considère généralement ces six versets, non comme la suite des paroles adressées à saint Pierre, mais comme le résumé du discours prononcé à Antioche, à la suite de la scène racontée dans les ỳ. 11-14. D'autres regardent ce passage comme un exposé doctrinal adressé uniquement aux Galates. Cette dernière solution est moins probable, car nous avons là une suite naturelle, ou une conclusion de la scène d'Antioche. Ces versets sont très bien en situation, adressés à toute l'assemblée après l'invective contre saint Pierre.

L'Apôtre esquisse un exposé de la doctrine qui fera l'objet de l'épître aux Romains. Les idées essentielles sont les suivantes :

L'homme est justifié par la foi au Christ Jésus, non par les œuvres de la Loi; c'est pourquoi saint Paul, tout juif qu'il est, a cru à Jésus-Christ.

Si, en acceptant la foi sans les pratiques légales, on devenait pécheur, — c'était la thèse des judaïsants, — le Christ serait « ministre de péché ». Si, après avoir rejeté la Loi, on la reprend, on avoue, par le fait même, qu'on l'a violée d'une façon coupable en la rejetant, puisqu'on maintient son caractère obligatoire.

Mais le rôle de la Loi est terminé : « Par la Loi, je suis mort à la Loi. » Parole assez énigmatique. Selon une opinion probable, en conduisant au Christ, en montrant qu'il faut l'écouter, Deut., XVIII, 15, la Loi s'est détruite elle-même, puisque son rôle est terminé; ce n'est plus à elle qu'il faut obéir, mais au Christ. Cf. saint Jean Chrysostome, *In Gal.*, *h. l.*, *P. G.*, t. LXI, col. 644-645. — On peut l'entendre également : *Par la loi de la foi* (cf. Rom., III, 27; la loi de l'Esprit, cf. Rom., VIII, 2; la loi du Christ, cf. Gal., VI, 2), *je suis mort à la loi de Moïse.* Saint Jean Chrysostome suggère cette interprétation en se référant à Rom., VIII, 2, *P. G.*, *ibid.* Cette opinion se rencontre également dans l'Ambrosiaster, *P. L.*, t. XVII, (1845) col. 351. Elle est suivie par le P. Lagrange, *Galates*, p. 51. Elle s'accorde avec le contexte et se rattache à la doctrine mystique de l'Apôtre. Le baptême est une mort et une résurrection mystique. Rom., VI, 3 sq. Mourir à la Loi c'est être crucifié avec le Christ, c'est mourir avec lui, afin de vivre de sa vie même, tout en demeurant « dans la chair », c'est-à-dire en ce monde. Tout cela, par *la grâce* du Christ, la foi « au Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi ». II, 20. En conséquence, si la justice était le fruit de la Loi, le Christ serait mort inutilement; cf. Gal., V, 23.

Ainsi l'Apôtre, sans quitter le terrain de la controverse, expose le thème essentiel de sa doctrine, thème qu'il reprendra et développera longuement dans l'épître aux Romains.

Quels étaient au juste *les adversaires de saint Paul?* S'agit-il d'un groupe de chrétiens dissidents et fanatiques, issus du judaïsme, ou bien faut-il y voir l'Église-mère judéo-chrétienne de Jérusalem, établie par les disciples immédiats du Christ, et ayant à sa tête saint Jacques, « le frère du Seigneur »? En d'autres termes, saint Paul lutte-t-il seulement contre un groupe de perturbateurs sans scrupules, demeurés pharisiens, ou contre l'Église primitive de Jérusalem? C'est bien le problème le plus important posé par l'épître aux Galates. L'Église, sous l'action de saint Paul, va-t-elle se diviser en deux tronçons, ou seulement éliminer de son sein des agitateurs qui n'avaient point le sens chrétien?

La solution la plus conforme aux données de l'épître aux Galates est que les adversaires de saint Paul étaient des judaïsants intransigeants et fanatiques, se réclamant sans doute des apôtres et spécialement de saint Jacques, mais outrepassant leurs instructions ou leur enseignement *en présentant la Loi comme indispensable au salut.*

En effet, l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem admettait que les païens pouvaient être sauvés sans l'observation de la Loi et que la foi au Christ n'exigeait pas la circoncision. Saint Paul, saint Jacques et les autres autorités de l'Église judéo-chrétienne avaient été d'accord sur ce point au concile de Jérusalem; cf. Act., XV; Gal., II. Il y avait donc entre eux communauté de vues, et la thèse du salut par la foi seule — c'est-à-dire sans la Loi — n'était pas particulière à l'Apôtre.

Or, l'épître combat des judaïsants intransigeants et fanatiques, aux yeux desquels la circoncision et les observances légales étaient une condition indispensable au salut. Le ton et le contenu de l'épître ne laissent aucun doute sur ce point. Lire Gal., I, 6-9; III, 1 sq.; V, 3-4, 6, 12; VI, 15; ces textes, rapprochés de Act., XV, 1, 5, montrent que saint Paul avait pour adversaires d'anciens pharisiens devenus chrétiens, mais restés zélateurs de la Loi et voulant allier le judaïsme à la foi nouvelle. L'Apôtre leur oppose que, sans la Loi, par l'union au Christ, on est enfant d'Abraham, héritier de la promesse du salut, la Loi n'étant pas un complément, ni une modification de cette promesse, mais une disposition transitoire.

Dans ces conditions, il est impossible d'identifier les judaïsants combattus par l'Apôtre, avec l'Église judéo-chrétienne de Jérusalem. Au c. V, 10, lorsque l'Apôtre s'écrie : « Celui qui jette le trouble parmi vous en portera la peine, quel qu'il soit », il ne fait point allusion à saint Jacques, chef de l'Église de Jérusalem. Il s'agit d'un autre personnage, chef des judaïsants fanatiques. En effet, d'après l'épître, ce n'est point en saint Jacques qu'il faut chercher l'inspirateur des judaïsants de Galatie. Car les deux apôtres, nous l'avons vu, Act., XV, et Gal., II, étaient d'accord sur les questions de principe. Saint Paul, qui s'efforçait de rester uni à l'Église de Jérusalem et se sentait en communion de doctrine avec ses dirigeants, n'aurait jamais lancé l'anathème contre saint Jacques et ses disciples. L'évêque de Jérusalem n'avait point envoyé des judaïsants à Antioche pour combattre la doctrine de saint Paul; le passage Gal., II, 12, n'exige nullement cette interprétation. Son épître et les traits sous lesquels la tradition nous le dépeint s'accordent avec cette thèse. Il n'avait aucune tendance pharisienne; il était attaché à la « loi parfaite », Jac., I, 25, c'est-à-dire à la loi chrétienne; il recommandait les œuvres de charité, non les observances légales; cf. Jac., II, 14-26. Voir les commentaires sur l'épître aux Galates, spécialement Lagrange, introd., p. XXXVIII sq.: J. Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, 1927, p. LXIX sq.

4° *Nature de la Loi; son rôle dans l'histoire du salut, d'après saint Paul.* — Le régime de la foi remplace donc celui de la Loi, c'est là un point essentiel dans la doctrine paulinienne : l'Apôtre rejette la Loi comme moyen de salut. Mais on se demande quels sont exactement les motifs pour lesquels il la rejette et, de plus, s'il a regardé comme abolie toute la Loi dans son ensemble, ou seulement les observances rituelles ou cérémonielles, tout en maintenant l'élément moral. Pour répondre à cette double question, il suffit de préciser comment l'Apôtre envisage le caractère ou la nature de la Loi et son rôle dans l'histoire du salut.

1. *Caractère ou nature de la Loi.* — « La Loi est intervenue *pour que la faute*, παράπτωμα, *abonde* », Rom., V, 20; c'est-à-dire par la Loi les fautes ont été multipliées, puisque, d'une part, il y a eu violation de commandements nouveaux et, d'autre part, les péchés déjà défendus par une loi antérieure ont revêtu une

culpabilité nouvelle car ils sont devenus la violation d'une nouvelle défense. « Les passions des péchés (qui poussent au péché), *que la Loi excitait*, se montraient actives dans nos membres afin de porter du fruit pour la mort », Rom., vii, 5; cf. I Cor., xv, 56 : « La puissance du péché, c'est la Loi. »

Avoir multiplié les fautes, avoir été l'auxiliaire de la chair pour porter des fruits de mort : voilà le résultat de la Loi d'après l'Apôtre. Ce triste bilan contraste avec celui de la Nouvelle Alliance, dont les ministres sont ministres non « de la lettre qui tue », mais de « l'Esprit qui donne la vie ». Le ministère de l'ancienne alliance est un « ministère de mort », un « ministère de condamnation ». II Cor., iii, 5 sq. Aux Israélites, il n'est pas dévoilé que l'ancienne Alliance, et avec elle la Loi, a été abolie « dans le Christ ». Mais, jusqu'à ce jour, toutes les fois que Moïse est lu, « un voile est étendu sur leurs cœurs ». Toutefois, s'ils se convertissent au Seigneur, le voile sera enlevé. « Or, le Seigneur c'est l'esprit, et là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. » Cf. II Cor., iii, 14-17.

C'est donc parce que Jésus-Christ a apporté la « vie dans l'Esprit » et la liberté, que la Loi se trouve abolie. Elle est devenue un obstacle à la justification, une puissance ennemie contre laquelle il faut lutter. C'est pourquoi saint Paul n'a pas hésité à l'abandonner pour chercher la justification dans le Christ. Gal., ii, 15-16.

Les Galates, après avoir « commencé par l'Esprit », c'est-à-dire après avoir reçu l'Esprit-Saint au début de leur vie chrétienne, veulent « finir par la chair », en acceptant la Loi comme nécessaire au salut, Gal., iii, 3; l'Apôtre estime que c'est là une conduite insensée. Cf. Rom., vii, 5.

L'impuissance de la Loi est spécialement accentuée dans Gal., iii, 10-13. « En effet, tous ceux qui s'appuient sur les œuvres de la Loi sont sous la malédiction, car il est écrit : « Maudit quiconque n'est pas « constant à observer tout ce qui est écrit dans le livre « de la Loi », ℣. 10; cf. Deut., xxvii, 26.

En cherchant la justification dans la Loi, on encourt la malédiction au lieu d'avoir part à la bénédiction d'Abraham. Cette *malédiction*, prononcée par l'Écriture même, *ne résulte pas de la pratique de la Loi;* mais elle demeure suspendue comme une menace pour le cas où l'on n'observerait pas *toute* la Loi; or, l'expérience de chaque jour montrait qu'il en était ainsi. Cf. Rom., ii, 13; iii, 20; iv, 15; Act., xv, 10. La Loi est donc régime de *malédiction* et d'*impuissance*, au lieu d'être régime de *grâce* et de *force morale*.

Ce caractère ressort encore plus vivement dans la suite du passage : « Que par la Loi nul ne soit justifié devant Dieu cela est manifeste puisque *le juste vivra par la foi*. Or, la Loi ne procède pas de la foi, mais [elle dit] : *Celui qui accomplira ces commandements vivra par eux.* » Gal., iii, 11-12.

La pensée de saint Paul apparaît clairement si nous rapprochons ce passage de Rom., iv, 4 sq. : « A celui qui accomplit une œuvre, ἐργαζομένῳ, le salaire est donné *non comme une chose gratuite*, mais comme *une chose due.* » En d'autres termes, le caractère de gratuité de la justice est incompatible avec le régime de la Loi qui promet une récompense à titre de salaire.

Mais il est beaucoup plus difficile de saisir le *fondement scripturaire* de cette doctrine dans les deux textes de l'Ancien Testament invoqués par l'Apôtre, le premier tiré d'Habacuc, ii, 4, le second, du Lévitique, xviii, 5.

Le texte d'Habacuc, dans l'Ancien Testament, n'oppose point la foi à la Loi. Il montre simplement la valeur de la foi ou fidélité à Dieu. Saint Paul tient avant tout à rattacher sa doctrine à un texte classique de l'Ancien Testament; mais il ne prétend pas que ce texte renferme explicitement cette doctrine. Le prophète annonce que *la fidélité à Dieu et la confiance dans ses promesses* délivreront les Juifs de la captivité de Babylone; la conduite normale de Dieu est d'accorder la délivrance, le salut à la fidélité, à la foi de l'homme. L'Apôtre y trouve donc légitimement un enseignement sur la justification, qui est la délivrance la plus éclatante dans l'économie religieuse : L'homme est justifié en vertu de son adhésion à l'Évangile, adhésion qui est un acte complexe, analogue à la fidélité et à l'attachement des Israélites exilés, à l'égard de Jahweh et de ses promesses. Cf. Rom., i, 17; Heb., x, 38.

Le second texte, celui du Lévitique, est apporté pour prouver la mineure de l'argument, c'est-à-dire que la Loi ne procède pas de la foi mais ne tient compte que des œuvres. En effet, le Lévitique ne dit pas : « Celui qui *croira* », mais : « Celui qui *fera.* »

Toutefois, une objection vient naturellement à l'esprit : les justes de l'Ancien Testament, qui aimaient Dieu, ne pouvaient le faire sans pratiquer la Loi. Par suite, la foi et l'amour commandaient la pratique de la Loi; et, d'autre part, la Loi même commandait la foi et l'amour. Comment l'Apôtre peut-il, dans ces conditions, faire contraster deux passages qui paraissent converger au même but?

Notons d'abord que le Lévitique parle de *tous les préceptes en général*, et c'est bien ainsi que l'entend saint Paul, car il vise la Loi dans son ensemble. C'est ainsi également que l'avait entendu Ézéchiel, xx, 10-11; cette formule s'appliquait, dans sa pensée, à toutes les lois que Dieu avait données aux Juifs : « Je les fis sortir du pays d'Égypte et les conduisis au désert. Je leur donnai mes préceptes et leur fis connaître mes ordonnances, par lesquelles l'homme qui les pratique aura la vie. » Ez., xx, 10-11. On ne saurait donc résoudre la difficulté en restreignant le texte du Lévitique aux seuls préceptes cérémoniels.

On a essayé également de distinguer une double signification dans l'expression « avoir la vie ». La vie promise dans le texte du Lévitique, xviii, 5, ne serait point la même que celle qui est attachée à la foi dans Habacuc, ii, 4. La vie garantie par la Loi ne serait qu'une longue existence terrestre, ou encore l'exemption de la peine de mort portée contre les violateurs de la Loi. Cette manière de voir est adoptée, avec des nuances, par un certain nombre d'anciens commentateurs, tels que l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Thomas, Cajétan, Salmeron, Corneille de Lapierre. Saint Augustin l'admet également dans son commentaire, *Expositio epist. ad Gal.*, *h. l.*, *P. L.*, t. xxxv, col. 2119; mais, ailleurs, il se rallie à l'opinion qui est celle de saint Jean Chrysostome, comme on le verra bientôt.

On ne peut nier que le but immédiat de la Loi, qui était un « code » pour un peuple, pour une nation, ne fût de procurer le bonheur de ce peuple comme tel, c'est-à-dire en cette vie. Cependant saint Jean Chrysostome, saint Augustin, *Contra duas epist. Pelag.*, IV, v, 10, *P. L.*, t. xliv, col. 616, *in fine*, Estius et d'autres sont d'avis que les deux textes cités par l'Apôtre concernent la même vie, c'est-à-dire la vie éternelle; mais que l'observation des commandements ne tire point d'elle-même sa valeur salutaire, elle la puise dans la foi à laquelle elle s'ajoute.

En fait, en citant ces textes, l'Apôtre n'oppose pas précisément deux « vies », l'une obtenue par la foi, et l'autre par la pratique de la Loi. Il fait seulement contraster deux principes ou deux régimes, l'un fondé sur l'adhésion confiante aux promesses divines, l'autre à base d'observance rigoureuse des prescriptions légales. Que ces deux éléments fussent mêlés dans l'économie religieuse des Hébreux à partir de

Moïse, personne n'en disconviendra. C'est ce qu'a très bien vu saint Jean Chrysostome, *In Gal.*, *P. G.*, t. LXI, col. 652 : « Or, la Loi n'exige pas seulement la foi mais aussi les œuvres, tandis que la grâce sauve et justifie en vertu de la foi (sans les œuvres de la Loi). » Le régime de la foi existait avant la Loi; la Loi ne l'a point supprimé, mais elle s'y est ajoutée comme une surcharge. La Loi, une fois son rôle terminé, a disparu, et la foi lui a survécu.

Ainsi, avant le Christ, la foi et la Loi se conciliaient dans le plan divin. Or, maintenant, précisément parce que ce plan a prévu la fin de la Loi, celle-ci est devenue un fardeau inutile dont la foi doit à tout prix se débarrasser. Mais cette conclusion s'impose *en vertu de la révélation chrétienne expliquant le plan divin*, plutôt qu'en vertu du sens historique des textes cités par l'Apôtre.

Si l'on veut préciser les motifs pour lesquels saint Paul a rejeté la Loi, on peut les résumer ainsi : L'Apôtre ayant eu la *révélation du Fils de Dieu sauveur*, a compris, à la lumière divine, qu'un régime de grâce et d'amour était inauguré pour remplacer un régime de servitude; ce changement avait été opéré par la mort et la résurrection du Christ. A partir de ce moment, maintenir la foi comme principe de salut, c'était rejeter la « grâce du Christ »; cf. Gal., II, 21. Telle est la raison fondamentale qui explique l'attitude de l'Apôtre. Les autres motifs, comme l'impuissance de la Loi, Rom., II-III, 20; VII, 7-25, son rôle néfaste, son caractère particulariste, obstacle à la diffusion du christianisme, le sentiment de répulsion qu'elle inspirait aux païens, ne sont que des raisons négatives que l'Apôtre devait faire valoir pour détacher plus sûrement les chrétiens d'une institution désormais inutile et même nuisible.

Il reste à se demander si saint Paul a rejeté toute la Loi, prise dans son ensemble, ou seulement les préceptes cérémoniels tout en maintenant la partie morale et religieuse. Beaucoup d'anciens exégètes ont adopté la seconde solution, saint Paul, — pas plus que Jésus, — n'ayant sacrifié l'élément religieux et moral essentiel contenu dans la Loi. Mais, d'autre part, en parlant des préceptes de la Loi, l'apôtre ne fait jamais de distinction; il rejette la Loi purement et simplement comme *loi formelle* et source d'obligation. Aussi, la plupart des exégètes modernes admettent qu'il rejette *toute la Loi*, dans son ensemble, *comme législation*. Mais il est clair qu'il n'a jamais voulu supprimer les obligations de l'homme dans l'ordre religieux et moral. Tout au contraire, il les accentue; cf. Rom., VIII, 4 sq. : il faut se conduire non selon la chair, mais selon l'Esprit. A la place de l'ancienne Loi, il met la loi du Christ, Gal., VI, 2; I Cor., IX, 21; cf. Gal., V, 14; la loi de l'Esprit, Rom., VIII, 2.

2. *Rôle providentiel de la Loi.* — En faisant ainsi le procès de la Loi, *à l'adresse des judaïsants*, l'Apôtre devait prévenir une objection : Comment ce rejet de la Loi s'accorde-t-il avec le plan divin? Si elle est « ministère de mort », auxiliaire de la chair, cause de péché, dans quel but Dieu l'a-t-il imposée à son peuple, lui qui est juste et tout-puissant? Quel a été son rôle providentiel? Saint Paul s'en explique dans Gal., III, 19-25, qu'il faut rapprocher de Rom., IV, 15, et V, 20; cf. Rom., VII, 7-25.

« Qu'est-elle donc, la Loi? Elle a été ajoutée en vue des transgressions, τῶν παραβάσεων χάριν προετέθη, jusqu'à ce que vînt la descendance à qui la promesse a été faite; elle a été promulguée par le moyen des anges, par l'intermédiaire d'un médiateur. Or, le médiateur n'est pas médiateur d'un seul (c'est-à-dire suppose deux parties), mais Dieu est un (en faisant la promesse). » Gal., III, 19-20.

« La Loi est-elle donc contraire aux promesses de Dieu? Loin de là! S'il eût été donné une loi capable de procurer la vie, la justice viendrait réellement de la Loi. Mais l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi de Jésus-Christ en faveur de ceux qui croient. » Gal., III, 21-22.

« Avant que ne vînt la foi, nous étions enfermés sous la garde de la Loi en vue de la foi qui devait être révélée. Ainsi, la Loi a été notre pédagogue pour aller au Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. La foi étant venue, nous ne sommes plus sous ce maître. » Gal., III, 23-25.

La Loi est donc venue se surajouter à la promesse. Elle a été donnée « en vue des transgressions, παραβάσεων χάριν », ℣. 19. Comment faut-il entendre ce rapport entre la Loi et le péché? Parmi les anciens commentateurs, un grand nombre l'expliquent en disant que la Loi a été donnée pour punir, ou pour écarter les transgressions. Saint Jean Chrysostome dit : « Pour les transgressions, c'est-à-dire pour que les Juifs ne pussent vivre dans une fausse sécurité et atteindre le comble de la perversion, la Loi leur a été imposée comme un frein, les instruisant, les dirigeant, les empêchant de transgresser, sinon tous, du moins un certain nombre de préceptes. Ainsi n'était point mince le bénéfice de la Loi. » *In Gal.*, *P. G.*, t. LXI, col. 654. Saint Jérôme, de son côté, s'exprime ainsi : *Post offensam enim in eremo populi, post adoratum vitulum, et murmur in Dominum, Lex transgressiones prohibitura successit* (cf. I Tim., II, 9). *In Ep. ad Galat.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 366. Saint Thomas donne une explication analogue : *Homines male dispositi indigent retrahi a peccatis per pœnas; et ideo quantum ad istos fuit necessaria legis positio, quæ habet coarctativam virtutem. In Gal.*, éd. Vivès, t. XXI, p. 213.

Saint Augustin, et saint Thomas dans un autre passage, envisagent surtout la question au point de vue moral. La Loi, en multipliant les fautes, sans fournir aux hommes la grâce dont ils avaient besoin pour les éviter, leur a donné le sentiment de leur misère et leur a fait implorer la grâce, au lieu de chercher le salut dans leurs propres mérites. Cf. S. Augustin, *In Gal. P. L.*, t. XXXV, col. 2122-2123; S. Thomas, éd. Vivès, t. XXI, p. 213-214.

Selon d'autres, la Loi a été donnée « en faveur des transgressions », c'est-à-dire pour que la violation de cette loi soit vraiment une *transgression*. La Loi est venue ainsi donner à la puissance du péché l'occasion de « produire des fruits de mort »; elle a imprimé le caractère de péché à des désirs qui, sans la Loi, ne seraient pas des fautes. Cf. Rom., VII, 5-8; VIII, 3; I Cor., XV, 56. Mais, d'autre part, le péché existait déjà depuis Adam, Rom., V, 13; à ce genre de péché, la Loi a ajouté un caractère de παράβασις, Rom., IV, 15. Ces idées sont un peu adoucies dans Rom., V, 20 : « La Loi est survenue pour faire abónder la faute. »

La pensée de l'Apôtre serait donc que la venue de la Loi marque l'apparition du péché sous forme de *transgression* méritant un châtiment et attirant la colère de Dieu. Or, cela était voulu par la Providence. En effet, lorsque Dieu donna la Loi, il savait qu'il en résulterait des transgressions. Tirant le bien du mal, il disposa cet état de choses en vue du salut et de la justification future. L'expérience a prouvé que la Loi a, somme toute, produit ce résultat : elle a été surtout puissance de péché; cf. II Cor., III, 6. Telle était donc la volonté de Dieu. Qu'on ne dise pas que, dans cette explication, Dieu a été la cause du péché. Non, il a voulu la justification de l'humanité, et un des moyens qu'il a employés dans ce but est une loi, bonne en elle-même, mais qui devait donner lieu au péché. Saint Paul ne veut point rendre Dieu responsable du péché en le faisant auteur de la Loi. Il est le premier à reconnaître que la Loi était « bonne et sainte »

Rom., vii, 12-13. Mais Dieu a utilisé pour le bien le mal auquel la Loi avait donné lieu; et c'est cette utilisation qui, dans la pensée de l'Apôtre, justifie Dieu d'avoir donné une telle loi. C'est pourquoi saint Paul écrit : « La Loi est intervenue pour faire abonder la faute, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα; mais, là où le péché a abondé, la grâce a *surabondé.* » Rom., v, 20. Ainsi, la surabondance de la grâce est une conséquence, au moins indirecte, de l'abondance du délit. Cette explication est adoptée, avec des nuances, par Estius, Salmeron, Corneille de Lapierre, *In Rom.*, v, 20; voir Cornely, *In Gal.*, p. 503-504; Prat; Lagrange : « Le péché devait abonder, afin que la grâce surabonde. » (Rom., v, 20), *Galates*, p. 82.

La seconde explication est celle qui semble dégager le mieux la pensée de l'Apôtre sur la Loi. En effet, si l'on dit que la Loi a été donnée « pour punir », ou « pour faire éviter » les transgressions, on entend le mot παράβασις dans le sens de « péché en général », et non violation de la loi positive elle-même. Or, ce mot signifie proprement la violation d'un article de loi. Avant que la loi existe il n'y a pas παράβασις; cf. Rom., iv, 15. Du moment où la loi porte une défense ou un commandement, non seulement elle ne donne aucune force pour mieux agir, mais tous les actes qui la violent deviennent défendus, alors qu'ils ne l'étaient pas auparavant.

La Loi a donc été *ajoutée* en vue des transgressions. Elle n'était point une institution destinée à annuler l'alliance ou à en modifier les conditions; car personne n'annule, ἀθετεῖ, ℣. 15, ni ne modifie une disposition faite en bonne forme. Elle n'est qu'une disposition passagère, parallèle à l'alliance, pour aider à l'accomplissement de la promesse. Elle devait durer seulement jusqu'à la venue du rejeton visé par la promesse, c'est-à-dire jusqu'au Christ.

Que la Loi et la promesse diffèrent essentiellement, saint Paul en trouve une preuve dans les circonstances où la Loi fut promulguée. C'était une tradition chez les Juifs que la promulgation de la Loi s'était faite par le ministère des anges. On la trouve dans Deut., xxxiii, 2 (Septante); Heb., ii, 2; Act., vii, 38, 53. Pourquoi saint Paul mentionne-t-il cette tradition? Veut-il montrer que la Loi est inférieure à la promesse, ayant été donnée par des êtres inférieurs à Dieu, et étant régie par eux? En observant la Loi, les hommes se soumettent-ils aux « puissances » qui régissent les éléments et les astres? Le Christ, en les affranchissant de la Loi les a-t-il du même coup arrachés à ces êtres intermédiaires qui ne sauraient procurer le salut?

Bornons-nous ici à noter que la mention des anges dans la promulgation de la Loi ne fournit aucun argument à la théorie marcionite selon laquelle l'Ancien et le Nouveau Testament n'auraient point le même Dieu pour auteur. Les anges ne sont pas donnés par saint Paul comme des législateurs, comme les auteurs de la Loi : διατάσσειν et surtout τάσσειν νόμον veut dire non rédiger le texte d'une loi, mais en imposer l'observation; cf. Platon, *Crit.*, 50[d]; *Leg.*, 863[d]; Hésiode, Ἔργ., 274. Voilà pourquoi saint Paul dit : δι' ἀγγέλων, non ὑπ' ἀγγέλων; les anges ne sont que des ministres dans l'établissement de la Loi; cf. Deut., xxxiii, 2 (Septante) ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Il n'y a rien, dans cette tradition, qui aille contre l'origine divine de la Loi, origine affirmée assez clairement dans Rom., vii, 22, 25, νόμος Θεοῦ, cf. 10, 13; iv, 21 sq. Les auteurs de la version alexandrine ayant horreur de l'anthropomorphisme, comprenaient que Dieu avait dû se servir des anges pour mettre la Loi entre les mains de Moïse. Cf. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886.

Par ailleurs, les « puissances » dont le Christ a triomphé, Col., ii, 15, ne sont pas des anges serviteurs de Dieu; et les « éléments du monde » auxquels il a arraché l'homme, Gal., iv, 3, 9; Col., ii, 8, 20, ne sont probablement point, dans sa pensée, des êtres personnels exerçant leur empire sur le développement religieux de l'humanité avant le Christ. On ne saurait invoquer ces divers passages, en les rapprochant de Gal., iii, 19, pour établir que l'ancienne Loi avait pour auteur non pas Dieu, mais des esprits célestes gouvernant le monde matériel.

La Loi fut donnée par « l'entremise d'un médiateur », ἐν χειρὶ μεσίτου. La plupart des anciens commentateurs, ne lisant point le mot μεσίτης dans l'Ancien Testament, et le trouvant dans le Nouveau pour désigner le Christ, I Tim., ii, 5; Heb., viii, 6; ix, 15; xii, 24, lui ont attribué le même sens dans Gal., iii, 19; ils l'ont entendu : « par le Christ, ou par la vertu du Christ ». Mais on ne voit ni comment la Loi a pu être donnée par le moyen du Christ, ni comment celui-ci peut être médiateur de l'ancienne Loi. Ces commentateurs rapportaient τῶν παραβάσεων χάριν non à προσετέθη mais à ἐν χειρὶ μεσίτου, ayant ainsi recours à une hyperbate pour expliquer une phrase assez simple. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, III, vii, 2, *P. G.*, t. vii, col. 865; S. Jérôme, *In Gal.*, *P. L.*, t. xxvi, col. 366; S. Thomas, *In Gal.*, édit. Vivès, t. xxi, p. 214 : *in manu mediatoris, id est in potestate Christi.* Mais le texte montre assez clairement que σπέρμα et μεσίτης représentent deux personnes différentes. C'est pourquoi, parmi les Pères grecs, plusieurs ont vu, dans le « médiateur », Moïse, qui a reçu la Loi au nom du peuple; cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, i, 26, *P. G.*, t. viii, col. 916; S. Basile, *De Spiritu Sancto*, xiv, 33, *P. G.*, t. xxxii, col. 125.

La Loi a été donnée par l'entremise « d'un médiateur. Or, le médiateur n'est pas médiateur d'un seul, mais Dieu est un ». Ce passage a donné lieu à bien des explications; on les trouvera dans les commentaires. Voici quel nous paraît être le raisonnement de l'Apôtre. La Loi, du fait qu'elle a été établie par l'intermédiaire d'un médiateur, diffère essentiellement de la « promesse ». En effet, un médiateur suppose deux parties contractantes; il est fondé de pouvoir et agréé par les deux parties. Chaque partie prend des engagements et il en résulte une sorte de contrat. Dieu s'engage à donner des bénédictions d'ordre temporel et spirituel à son peuple, à condition que celui-ci observe tous les commandements. Il en est autrement de la promesse, car dans son établissement il n'y a qu'une *seule* partie qui est Dieu. Il *promet et donne gratuitement* ses bienfaits, et non moyennant l'observation des articles d'un code.

L'Apôtre envisage encore sous un autre aspect le rôle de la Loi : elle ne donne ni la justice ni la vie, car « l'Écriture a tout enfermé sous le péché, afin que la promesse fût réalisée par la foi de Jésus-Christ en faveur de ceux qui croient », ℣. 22. L'Écriture, c'est la parole de Dieu écrite; ce n'est plus la Loi, ou du moins la Loi n'en est qu'une partie. Tous les hommes sont comme dans une prison sans issue; ils y sont enfermés par la puissance du péché. Cf. Rom., i, 18; ii, 29. Mais quel rôle joue l'Écriture dans cette situation? Son action est-elle d'ordre intellectuel ou d'ordre réel? En d'autres termes, enseigne-t-elle seulement que tout homme est « enfermé sous le péché », ou est-elle pour quelque chose dans cette situation? Comme parole de Dieu, elle apporte son témoignage pour attester que Juifs et païens sont sous la puissance du péché, Rom., iii, 10-18; que *tout homme* tombe sous la colère divine, Rom., iii, 19. De plus, l'Écriture, comprenant la Loi, est aussi, dans une certaine mesure, cause de cette situation, au moins pour les Juifs; mais on ne voit pas comment elle pourrait l'être pour

tous. Elle est donc invoquée ici pour mieux établir l'impuissance de la Loi.

Le rôle spécial de la Loi, chez les Juifs, a donc été de les tenir « enfermés, en vue de la foi qui devait être révélée », ℣. 23. Jusqu'à la venue du christianisme inaugurant le régime de la foi, les Juifs étaient enfermés comme dans une prison, dont la Loi, geôlier inexorable, gardait toutes les issues, ἐφρουρούμεθα; cf. Théodoret, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme; cf. II Cor., XI, 32. Or, cette situation, dans le plan divin, devait tourner au bien des Israélites. Ils étaient enfermés, en vue et dans le but d'arriver à la foi, d'en avoir la révélation : en sortant de la prison, ils verraient la lumière; cf. Rom., VIII, 18.

Autre image : Ils étaient sous la tutelle de la Loi comme les enfants sous celle des « pédagogues » romains, ℣. 24. Ces derniers, généralement des esclaves, avaient pour fonction, non d'instruire les enfants, mais de restreindre leur liberté et de les *conduire* à leur « maître ». Leur action était une dure contrainte dont on n'aspirait qu'à se débarrasser à l'âge de la majorité. De même, la Loi devait conduire ses sujets au Christ. Au moyen du péché dont elle donnait la connaissance et qu'elle faisait « abonder » en multipliant les transgressions, Gal., III, 19; Rom., VII, 5, elle établissait comme une barrière emprisonnant tous ceux qui lui étaient soumis. Mais, d'autre part, elle faisait naître chez les Juifs le sentiment de leur culpabilité avec le besoin d'être délivré de la colère divine; comparer Rom., III, 20, avec VII, 24 et IV, 15. Or, ne pouvant procurer elle-même cette délivrance, Rom., III, 19 sq.; VIII, 3, elle les obligeait à chercher dans la foi au Christ la seule issue par laquelle ils pussent recouvrer la lumière et la liberté. C'est pourquoi, dans le plan de la Providence, au terme de la Loi était le Christ avec sa grâce, τέλος γὰρ νόμου Χριστός. Rom., X, 4.

Certains commentateurs poussent encore plus loin l'analogie avec le « pédagogue »; la fonction de la Loi était de conduire « au Christ *enseignant* », comme le pédagogue conduisait l'enfant à son maître, διδάσκαλον. S. Jean Chrysostome, Érasme. Cette idée du Christ *enseignant* n'est point dans le texte *vi verborum;* εἰς Χριστόν s'explique suffisamment par ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν. C'est là que la Loi devait aboutir. Obstacle pour un temps à la justification et à la liberté, elle a été un moyen indirect d'y parvenir.

A la bibliographie de l'article GALATES *(Épître aux)*, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — A. Schäfer, *Die Bücher des Neuen Testaments*, t. I. *Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und die Galater*, Munster-in-W., 1890; K. Six, *Das Aposteldekret. Seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten*, Innsbruck, 1912; J.-M. Lagrange, *Épître aux Galates*, 1918; E. Levesque, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. XXIX, 1920, p. 385 sq.; 449 sq.; 528 sq.; A. Steinmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, t. IV, Bonn, 1921; K. Pieper, *Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, Munster-en-W., 1926; L. Tondelli, *Il pensiero di san Paolo*, Milan, 1928.

2° *Non catholiques.* — J.-B. Lightfoot, *The Epistles of S. Paul. Galatians*, Cambridge, Londres, 3e éd., 1869, 10e éd., 1890; B. Duhm, *Pauli apostoli de Judæorum religione judicia*, Gœttingue, 1873; F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*, Leipzig, 1880, réédité en 1897 sous le titre : *Jüdische Theologie auf Grund des Talmuds und verwandter Schriften*; Ad. Zahn, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Apostels Paulus*, Halle, 1892; A. Seeberg, *Die beiden Wege und das Aposteldekret*, Leipzig, 1906; Bousset, *Der Brief an die Galater*, dans *Die Schriften des Neuen Testaments* de J. Weiss, t. II, Gœttingue, 1908; H. Diehl, *Das sogenannte Aposteldekret*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1909, p. 277; F.-S. Marsh, article *Galatians (Epistle to the)* dans le *Dictionary of the apostolic Church*, t. I, p. 430 sq., Edinburgh, 1915; A. Loisy, *L'épître aux Galates*, Paris, 1916; M. Goguel, *Le livre des Actes*, Paris, 1922; *Les épîtres pauliniennes*, Paris, 1926 (*Introduction au N. T.*, t. III et IV, 2e partie); H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, p. 335 sq.; *Der Brief Pauli an die Galater*, Munich, 1926.

V. L'ESCHATOLOGIE : ÉPITRES AUX THESSALONICIENS ET PREMIÈRE AUX CORINTHIENS. — 1° La « parousie ». 2° L'antéchrist. 3° L'époque de la « parousie »; parousie et théologie. 4° La résurrection. 5° Les sanctions de la vie future.

1° *La parousie.* — Au cours de sa deuxième mission, saint Paul avait annoncé l'Évangile à Thessalonique. Des Juifs et un grand nombre de prosélytes s'étaient convertis à la foi nouvelle. Dans ce milieu, on était donc déjà au courant des doctrines et des traditions juives sur la fin des choses. Saint Paul y avait enseigné la foi chrétienne, mais une émeute, provoquée par les Juifs, avait mis fin à ses travaux et il avait dû s'enfuir pendant la nuit, laissant l'instruction des fidèles incomplète sur plus d'un point. Les nouveaux convertis se préoccupaient spécialement du sort de leurs défunts : ceux-ci auraient-ils part au bonheur que le Christ, le Messie, devait procurer aux fidèles, lors de sa « parousie », παρουσία, c'est-à-dire de sa venue ou de son avènement glorieux? I Thess., IV, 13-18.

Cette question était très compréhensible de la part de nouveaux convertis judéo-chrétiens, ou de prosélytes ayant déjà accepté la croyance du judaïsme. Chez les Israélites, la justice exigeait la résurrection au moment de la restauration idéale d'Israël. Cette restauration, impossible à réaliser historiquement, représentait l'aspiration au bonheur et à la récompense transcendante, dans une autre vie; cf. Is., XXVI, 19; Ez., XXXVII, 1-14; Ps., XVI, 10; Dan., XII, 1-3; Sap., I, 13-15; III, 2-4, 7-8; II Macch., XIV, 46; VII, 11; cf. 9, 14; XII, 42-44.

Ainsi, la résurrection, dans les espérances juives, se trouvait liée à l'idée nationale, comme un postulat de la restauration d'Israël. Elle était collective, les morts devaient revivre pour participer au bonheur commun des élus. Dans les écrits et les traditions du judaïsme, cet événement était généralement rattaché à la venue et à l'action du Messie considéré surtout comme agent de restauration nationale. Mais des vues assez divergentes régnaient chez les Juifs sur la manière dont les choses devaient se passer. La résurrection aurait-elle lieu à l'arrivée du Messie ou un temps plus ou moins long après sa venue? Les vivants jouiraient-ils sur terre d'un bonheur messianique temporaire, en attendant la récompense du « monde futur »? Dans ce cas, que deviendraient les morts? Tous ces points demeuraient assez obscurs et confus dans l'enseignement juif.

D'autre part, Jésus avait bien enseigné le fait de la résurrection et le caractère spirituel de cette vie nouvelle, Matth., XXII, 29, et parallèles; il avait également enseigné que le jour où le Fils de l'homme devait venir à titre de juge serait le jour du « renouvellement », ou de la « régénération », Matth., XIX, 28-29; cf. XXV, 31 sq. Mais il avait insisté surtout sur le caractère moral de ce jugement. Il n'avait point indiqué les circonstances qui marqueraient, pour les morts comme pour les vivants, l'entrée dans le nouvel état de choses.

Les Thessaloniciens se préoccupaient du sort de leurs frères disparus. Ils se posaient la question dans les termes du judaïsme. Les vivants ne jouiraient-ils pas, avec le Christ, d'un bonheur messianique sur terre, avant la résurrection? Ou, au moment de la venue du Christ, quels seraient les avantages respectifs

des deux catégories, les morts et les vivants? Les premiers participeraient-ils au bonheur messianique et à quel moment? D'ailleurs, comme le montre l'exposé de l'Apôtre, la question ne se posait qu'à propos des *fidèles* qui étaient déjà morts, ou qui seraient morts avant la « venue » du Christ glorieux. Cf. I Cor., xv, 22.

Saint Paul les rassure en leur rappelant le dogme chrétien de la résurrection et de la vie future pour *tous les fidèles*. Ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront. La résurrection du Christ en est la garantie; Dieu, en l'opérant, a donné aux chrétiens la certitude de leur propre résurrection; cf. I Cor., xv, 1-3. Voilà l'espérance chrétienne, qui doit remplacer le pessimisme et la tristesse sans espoir de l'âme païenne. I Thess., iv, 13 : « Si, en effet, nous croyons que Jésus est mort et ressuscité [nous croyons] également [que] Dieu amènera avec Jésus ceux qui sont morts en communion avec lui. »

La phrase grecque est un peu embarrassée, on pourrait la traduire également : « Dieu, par Jésus, amènera avec Lui ceux qui sont morts. » Mais cette manière est moins conforme à la pensée de saint Paul. Sans doute, l'expression διὰ τοῦ Ἰησοῦ n'est pas l'équivalent de ἐν τῷ Ἰησοῦ; cependant, les Pères grecs l'ont rendue par ἐν τῇ εἰς τὸν Ἰησοῦν πίστει, cf. Knabenbauer; et de plus, dans I Cor., xv, 2, δι' οὗ, et xv, 1, ἐν ᾧ expriment des idées analogues. Pour l'emploi de ces deux prépositions, cf. Rom., iii, 30; I Cor., xii, 8; II Cor., iii, 11. Le but de l'*union* au Christ, du salut par le Christ, c'est d'être transformé comme lui, Rom., viii, 23; I Cor., xv, 51; Phil., iii, 21, et d'être avec lui, I Thess., iv, 17; Phil., i, 23. La résurrection aboutit ainsi à la *réunion* avec le Christ, ἐπισυναγωγὴ ἐπ' αὐτόν. II Thess., ii, 21.

Ici, la doctrine mystique de l'union au Christ, être ἐν Χριστῷ, c'est-à-dire le fond même de la doctrine spirituelle de l'Apôtre, est sans aucun doute plus importante que les traits qu'il emprunte à la tradition apocalyptique pour dissiper les craintes de ses lecteurs. Mais, tout d'abord, il rattache son enseignement à celui de Jésus : « Car, nous vous disons, *sur la parole du Seigneur*, nous, les vivants, laissés jusqu'à l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts. Le Seigneur lui-même, à un signal donné, κέλευσμα, à la voix d'un archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ, οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ, ressusciteront d'abord, πρῶτον. Puis nous, les survivants, ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες, nous serons enlevés avec eux, ἅμα σὺν αὐτοῖς, dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans l'air; et, ainsi, nous serons toujours avec le Seigneur, πάντοτε σὺν Κυρίῳ. » I Thess., iv, 15-17.

Quelle est cette « parole du Seigneur » sur laquelle l'Apôtre appuie sa doctrine? Plusieurs exégètes ont pensé à un *agraphon*. Cf. Dibellius, Frame. En tout cas, il faudrait le limiter au ỳ. 15, car dès le ỳ. 16 nous trouvons l'expression ἐν Χριστῷ qui caractérise le style de saint Paul. D'autres y voient une allusion à l'enseignement évangélique consigné plus tard dans Matth., xxiv, 30-31; Marc., xiii, 24; xiv, 62; Joa., v, 25. Mais il est peu probable qu'il y ait là une allusion à une parole déterminée. C'est plutôt l'appel à une doctrine garantie par l'autorité du Christ, comme dans I Cor., ix, 14, et Rom., xiv, 14; cf. I Cor., vii, 10, 25. Saint Paul fait appel au Seigneur, comme à l'auteur de la doctrine qu'il enseigne, quelle que soit la manière dont cette doctrine a été transmise. « A la venue du Seigneur, les survivants n'arriveront point au bonheur avant les morts; car les morts ressusciteront d'abord, puis tous, morts et vivants, arriveront *ensemble* à la rencontre du Seigneur pour être avec lui. »

Les termes πρῶτον, ἔπειτα, ἅμα σὺν marquent les précisions que l'Apôtre apporte, au nom du Seigneur, pour dissiper l'anxiété des Thessaloniciens. On ne saurait voir dans l'opposition entre πρῶτον et ἔπειτα, deux époques, comme s'il devait s'écouler un temps plus ou moins long entre la résurrection des morts et la venue du Christ glorieux. Il n'y a rien dans saint Paul qui soit en faveur de la conception millénariste d'un royaume temporaire, dans lequel les ressuscités attendraient le retour glorieux du Christ, ou encore jouiraient de sa présence avant le jugement et la fin des choses. Le passage de I Cor., xv, 23-24, nous le verrons plus loin, n'enseigne pas non plus une semblable conception. Les termes πρῶτον, ἔπειτα, ἅμα σὺν marquent simplement des moments ou des actes différents dans le même événement général.

Quant aux détails de la description, à savoir : « le signal donné », « la voix d'un archange », « le son de la trompette de Dieu », ils sont là pour expliquer la puissance de la volonté divine opérant la résurrection des morts et le salut des vivants. L'élévation dans les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans l'*air*, c'est-à-dire probablement une partie déterminée du monde céleste, au-dessous d'un premier ciel (cf. Eph., ii, 2 : « Les puissances de l'*air* »; *Hénoch slave*, iii, 1-2; *Ascension d'Isaïe*, vii, 9-13; x, 2), indique le *passage à un monde transcendant incorruptible*. Cela suppose, chez les « vivants », une transformation qui équivaut à la résurrection; cf. I Cor., xv, 5 : « Nous ne mourrons pas tous, mais *tous nous serons transformés*. » Voir plus loin la discussion sur ce texte, dans 4° *La résurrection*, col. 2403. Avec la transformation en « corps spirituel », cf. I Cor., xv, 44, l'essentiel de la récompense pour saint Paul, c'est d'être « toujours avec le Christ ».

L'Apôtre continue son développement sur la parousie en insistant sur la nécessité de s'y préparer, car elle sera « le jour du Seigneur », c'est-à-dire l'époque du jugement, et elle arrivera à l'improviste, comme un voleur pendant la nuit. « Pour ce qui est des temps et des conjonctures, déclare l'Apôtre, vous n'avez pas besoin qu'on vous en écrive. Car vous savez très bien que le jour du Seigneur arrive comme un voleur (qui vient) pendant la nuit. Lorsque les hommes diront : paix et sécurité, c'est alors qu'une ruine soudaine fondra sur eux, comme la douleur sur la femme qui doit enfanter, et ils n'échapperont point. » iv, 1-3.

Dans l'enseignement apostolique, comme dans les traditions du judaïsme, la venue glorieuse du Christ devait marquer le temps du jugement. Ce serait le « jour du Seigneur » la ἡμέρα Κυρίου des Septante. Dans l'Ancien Testament, c'était le jour où Jahweh devait exécuter de grands jugements, spécialement celui qui devait précéder l'établissement définitif du règne de Dieu. Dans le Nouveau Testament, le « jour du Seigneur » est celui où le Christ glorieux doit apparaître pour juger les vivants et les morts. Quand cet événement se produira-t-il et dans quelles circonstances? Ce point entrait dans les préoccupations des Thessaloniciens. L'Apôtre, en disant qu'ils n'ont pas besoin « qu'on leur en écrive », veut-il simplement réprimer une curiosité inutile et même funeste à la vie chrétienne, ou bien leur laisser entendre qu'il n'a pas plus de précisions à leur donner sur ce point que le Christ lui-même n'en avait enseignées? Matth., xxiv, 36, 43. Il se propose probablement ce double but. En tout cas, l'intention morale est manifeste et elle est dans la même ligne que celle de l'Évangile, Matth., xxiv, 37 sq. Saint Paul a autre chose à faire que de spéculer sur l'époque de cet événement : « ce jour » est incertain; il peut venir d'un moment à l'autre, comme il peut tarder encore longtemps; cf. Matth., xxiv, 37; Luc., xvii, 26. Mais, en tout cas, il ne surprendra point les « fils de la lumière », ceux « qui veilleront », au sens moral, par la foi et la pratique des

vertus. Il ne causera la perte que de ceux qui sont dans les ténèbres et qui dorment, c'est-à-dire vivent sans se préoccuper de leurs devoirs de chrétiens.

L'image de la sentinelle en armes, et qui veille la nuit, vient à l'esprit de l'Apôtre; il dit alors avec quelles armes le chrétien doit veiller; et il indique en même temps la nature spirituelle et morale, et non physique, de cette veille : « Pour nous qui sommes du jour, soyons sobres, prenant pour cuirasse *la foi* et *la charité*, et pour casque *l'espérance* du salut »; cf. Eph., VI, 14 sq. L'Apôtre conclut : « Afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions, nous vivions tous ensemble avec lui. » Il revient ainsi au sens premier du mot καθεύδω : « vivants ou morts », nous serons ensemble avec le Christ, ἅμα σὺν αὐτῷ, cf. IV, 17; Théodoret, S. Ephrem. C'était là, en effet, le point essentiel qui avait motivé la lettre.

2° *L'antéchrist.* — La première lettre n'avait pas produit l'effet que l'Apôtre en attendait. Si elle avait rassuré les fidèles au sujet de leurs frères morts avant l'apparition du Christ, elle avait probablement surexcité les esprits dans l'attente de cet événement. L'Apôtre avait écrit, en effet : ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου..., « nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur », I Thess., IV, 15, et ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα..., « nous les vivants (qui serons) demeurés, nous serons enlevés avec eux », *ibid.*, ℣. 17. Certains, prétendant avoir des révélations, et d'autres s'appuyant sur l'autorité de l'Apôtre, annonçaient la fin des choses à brève échéance. Peut-être même invoquaient-ils les passages de la première lettre que nous venons de citer. Ces paroles, en effet, pouvaient faire croire à la venue prochaine du Christ, comme le fait justement remarquer saint Thomas : *Et dicit : neque per epistolam tamquam per nos missam, quia in prima epistola, nisi bene intelligatur, videtur dicere, instare Domini adventum, ut illud cap. IV, 16 : « Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus obviam Christo »... In II Thess.*, III, 2, éd. Vivès, t. XXI, p. 441.

Cet état psychologique chez les Thessaloniciens était l'écho du sentiment populaire, entretenu par les traditions apocalyptiques du judaïsme, et surexcité par les événements politiques ou les persécutions. Certains prodiges, observés à la mort de Claude, étaient regardés comme de funestes présages. Cf. Tacite, *Ann.*, XII, 64; Suétone, *Claude*, 46; Dion Cassius, LX, 34-35. La croyance à la fin prochaine des temps troublait les fidèles, comme elle devait le faire plus tard à diverses époques. Il y avait là un danger pour la foi et la vie chrétienne. Saint Thomas le définit en se référant à saint Augustin : *Augustinus autem ponit aliam rationem, quia immineret periculum fidei; unde diceret aliquis : Tarde veniet Dominus, et tunc præparabo me ad eum. Alius diceret : veniet cito, et ideo nunc me præparabo. Alius diceret : Nescio. Et hic melius dicit, quia concordat Christo. Sed ille plus errat, qui dicit : cito, quia elapso termino homines desperarent, et crederent falsa esse quæ scripta sunt. Ibid.*, p. 441.

Saint Paul, apprenant qu'on voulait le rendre responsable d'une telle situation, écrit la seconde lettre aux Thessaloniciens pour les mettre en garde contre pareille doctrine : le « jour du Seigneur » n'est pas imminent, les fidèles le savent bien, puisque auparavant doit venir l' « impie », ἄνομος, pour lutter contre le Christ et être anéanti : « Que personne ne vous égare en aucune manière, car auparavant viendra l'apostasie, et se manifestera l'homme d'iniquité, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, cf. ℣. 8, ὁ ἄνομος, le fils de la perdition (voué à la perdition), l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu (c'est-à-dire au-dessus de Dieu, et de tout ce qui est divinité, dans l'opinion des hommes; S. Irénée : *super omne idolum, Cont. hær.*, V, XXV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1189) ou est objet de culte, jusqu'à s'asseoir lui-même dans le sanctuaire, ναόν, de Dieu, et se présenter comme étant Dieu. » II Thess., II, 1-4.

Au ℣. 5, l'Apôtre, laissant sa première phrase inachevée, poursuit sur un ton où perce quelque impatience : « Ne vous souvenez-vous pas qu'étant encore avec vous, je vous disais ces choses? Et maintenant vous savez ce qui le retient, τὸ κατέχον (ce qui arrête l'antéchrist) pour qu'il se manifeste en son temps (pas avant le temps marqué); car le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre, ἐνεργεῖται (ou, au passif : s'opère, s'accomplit déjà); mais, que celui qui [le] retient, ὁ κατέχων, jusqu'à présent soit écarté, alors se manifestera l'impie que le Seigneur Jésus détruira du souffle de sa bouche et anéantira par son apparition. »

« L'arrivée de cet impie, par la puissance de Satan, sera accompagnée de toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs, de toutes les séductions de l'iniquité pour ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas accepté l'amour de la vérité pour leur salut. C'est pourquoi Dieu leur envoie une force de séduction pour les faire croire au mensonge; afin que soient jugés tous ceux qui n'ont pas cru à la vérité, mais ont pris plaisir à l'injustice. » II Thess., II, 5-12.

Les fidèles ne doivent donc pas regarder la parousie du Christ comme imminente, puisqu'elle doit être précédée de celle de l'antéchrist. Or, celle-ci est encore empêchée par une force mystérieuse, que les fidèles connaissent, et sur laquelle l'Apôtre ne s'explique point. De plus, elle sera précédée de *l'apostasie.* Saint Paul entend par là *une révolte d'ordre religieux,* non politique; car, dans l'ensemble du passage, sa pensée se développe en dehors de toute conception politique et reste sur le terrain religieux. D'ailleurs, dans l'Ancien Testament, le mot est employé dans ce sens, Jos., XXII, 22; III Reg., XX, 13; II Par., XXIX, 19; XXXIII, 19; Jer., II, 19; I Macch., II, 15; cf. Act., XXI, 21. Dans I Macch., l'apostasie consiste à passer du judaïsme à l'hellénisme. Mais comment saint Paul l'entend-il ? Il est difficile de le dire. D'abord, il ne vise point l'abandon du judaïsme ou défection des Juifs, car il traite du salut chrétien. Par ailleurs, il ne veut point dire que les croyants abandonneront le Seigneur et se révolteront contre lui, car il compte sur le salut des fidèles dans leur ensemble. I Cor., III, 15. Il semble donc qu'il ait plutôt en vue la révolte générale de tous les « non chrétiens », les « fils de la désobéissance », en qui opère « le prince de la puissance de l'air », cf. Eph., II, 2. Avec eux, il faut compter aussi les mauvais chrétiens qui auront abandonné la foi. Cette révolte générale, dans les traditions apocalyptiques, est un signe de la « fin », cf. *Hénoch*, XCI, 7; *Jubilés*, XXIII, 14 sq.; IV Esdr., V; mais l'Apôtre lui donne un sens chrétien et uniquement religieux; cf. Matth., XXIV, 10 sq.

Quant à *l'antéchrist*, le texte laisse entendre qu'il s'agit d'un personnage en qui s'incarne le péché ou le mal, ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος, ℣. 2, 3; ὁ ἄνομος, ℣. 8. Il pousse l'orgueil sacrilège jusqu'à prétendre « siéger dans le sanctuaire même de Dieu ». Il s'agit plus probablement du temple de Jérusalem, cf. Act., XXI, 26, et non d'un sanctuaire céleste, comme dans Ps. X, 4-5. Le Temple était regardé par saint Paul comme un lieu légitime de culte, mais non comme le lieu unique. Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome, Théodoret, saint Jérôme ont vu dans « le temple de Dieu », l' « Église ». En effet, ils comprenaient qu'après l'an 70 l'antéchrist

ne pouvait plus s'asseoir dans le temple de Jérusalem. Mais ὥστε peut marquer une simple tendance, une disposition qui, en fait, ne se traduit point en acte, cf. Luc., IV, 29; « l'impie » irait jusqu'à s'asseoir dans « le temple de Dieu ». Ces traits rappellent ce qui est dit du roi de Babylone, Is., XIV, 13 sq., du prince de Tyr, Ez., XXVIII, 2, et surtout d'Antiochus Épiphane, le type de l'antéchrist, Dan., XI, 36; cf. I Macch., II, 15; II Macch., V, 18; Dan., VII, 25; Apoc., XIII, 1 sq.

Certains interprètes entendent autrement le « trône de Dieu ». L' « impie » tentera un assaut contre le trône même de Dieu, *dans le ciel*, comme dans la légende babylonienne du dragon; cf. W. Bousset, *Der Antichrist*, p. 97; R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, p. LV-LVI et LXI sq. En transformant ainsi la légende, l'Apôtre aurait marqué la lutte de deux principes. Mais cette hypothèse ne s'appuie sur aucune donnée sérieuse; l'Apôtre rattache son exposé à l'histoire, non à la mythologie.

Plus obscur encore que la présentation de l'Antéchrist est celle de l'*obstacle mystérieux* qui l'arrête momentanément. Saint Paul, dans sa prédication, s'était sans doute expliqué sur cette puissance ou cette personne. Mais il est très important de noter qu'au ꝟ. 7 : « le mystère d'iniquité est déjà à l'œuvre » ou « s'accomplit déjà », le texte ne dit pas que l'antéchrist même opère déjà. Il est au contraire retenu par un obstacle, tandis que l'impiété s'élabore déjà sous l'influence d'un principe mauvais, sans doute, de Satan, dont l'antéchrist, au moment de son apparition, sera l'instrument ou la personnification; cf. ꝟ. 9. Lorsque l'obstacle aura été écarté, l' « impie » se révélera; mais le Seigneur Jésus l'anéantira d'un « souffle de sa bouche » ; cf. Is., XI, 4 : « du souffle de ses lèvres, il anéantit les impies », cf. Ps. XXXIII, 6. Il n'aura qu'à paraître, sa seule présence suffira à réduire à néant l'antéchrist, ἀρκεῖ παρεῖναι αὐτόν, dit Saint Jean Chrysostome.

Cet impie est donc un personnage distinct de Satan, cf. ꝟ. 9. L'Apôtre ne dit ni où il est, ni d'où il viendra. Il insiste sur l'attitude ferme à garder dans la foi pour ne pas être séduit : il faut accepter « l'amour de la vérité ». Il s'en tient évidemment, dans l'application, à l'enseignement moral. Les allusions, très voilées pour nous, à la personne ou à la nature de l'antéchrist, n'ont probablement, à ses yeux, que la valeur d'un argument *ad hominem*.

On se demande généralement si, dans la pensée de l'Apôtre, la notion d'antéchrist a une portée historique ou eschatologique. Elle a incontestablement une portée eschatologique puisque la « parousie » de « l'homme de péché » doit précéder immédiatement celle du Christ. La question devra donc plutôt se poser : saint Paul, ou les Thessaloniciens, regardent-ils l'antéchrist comme un personnage historique déjà existant de leur temps; et, si oui, cela implique-t-il un enseignement sur l'imminence de la fin des choses ?

Le mot Ἀντίχριστος ne se lit pas dans saint Paul, on le rencontre pour la première fois dans saint Jean, I Joa., II, 22; IV, 3; II Joa., 7. Mais la notion d'un adversaire de Dieu ou du Christ est beaucoup plus ancienne. Elle ne semble pas être d'ordre historique dans ses origines. Elle se rattache plutôt à la notion biblique de Satan, l'ennemi et l'adversaire de Dieu dans l'ordre moral. Cette opposition habituelle de Satan à Dieu devait revêtir une violence particulière dans les « derniers temps ». A ce moment devait se jouer le dernier acte de cette lutte et Satan devait être définitivement vaincu. Dans la littérature juive, Βελίαρ, Σατανᾶς, διάβολος, πνεῦμα ἀέριον, représentent le même adversaire de Dieu dans l'ordre religieux et moral. Le rôle du Christ devait être de le réduire à néant lors de sa venue. Cf. *Test. Levi*, XVIII, 12; *Assumpt. Mos.*, X, 1. Une idée analogue se rencontre dans Matth., XII, 28; Luc., XI, 20; Joa., XII, 31; XIV, 30; XVI, 11; cf. Apoc., XII, 8 sq.; XIII, 1 sq.; XVI, 13; XX, 1-3, 7-10.

Toutefois, la conception d'un règne terrestre de Dieu et du Messie, dans le judaïsme, ainsi que les persécutions endurées par les Juifs pendant la période grecque, avaient fait regarder tel prince persécuteur comme l'incarnation ou le type de Satan. C'est bien le cas pour Antiochus IV Épiphane. Le tableau que Daniel en avait tracé, c. VII, 8, 19-25, cf. c. XI, 21-45, devint le type d'un ennemi historique et politique du règne de Dieu et du Messie. Cet ennemi, les Juifs le retrouvaient tantôt dans un personnage, tantôt dans un autre, qu'ils regardaient comme « l'adversaire des derniers temps ». Après Antiochus Épiphane, ce furent successivement : Pompée, le profanateur du sanctuaire de Dieu, le « dragon » des derniers temps, *Ps. Salom.*, II, 26 sq.; puis Hérode le Grand, désigné peut-être sous les mêmes traits d'Antiochus Épiphane dans *Assumpt. Mos.*, VIII; puis Caligula, qui ordonna de faire placer sa statue dans le Temple, pour punir les Juifs après la sédition de Jamnia, ordre qui, d'ailleurs, ne fut pas exécuté; mais les Juifs eurent un instant le sentiment que le βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως prédit par Daniel était sur le point de s'accomplir et ils gardèrent la conviction que l'antéchrist devait trôner dans le temple de Jérusalem. Cf. Marc., XIII, 14; Matth., XXIV, 15; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. I, 4e édit., 1907, p. 503, 505.

Le christianisme, en rejetant la conception d'un règne du Messie au sens politique ou national, rejetait du même coup celle d'un antéchrist adversaire politique voulant s'imposer par la violence ou par les armes. Il reprenait l'ancienne idée d'un adversaire au sens moral et religieux. Ce retour à l'ancienne conception est très remarquable chez saint Paul. Au moment où il écrit, l'Église s'établit dans l'empire romain, et les pouvoirs publics ne lui font aucune opposition. Ce n'est donc point dans l'ordre politique, mais dans l'ordre religieux, qu'il faudra chercher l'adversaire auquel saint Paul fait allusion. Tout en conservant les termes traditionnels par lesquels les Juifs l'avaient désigné, il le dégage de l'histoire et lui donne un sens uniquement moral et eschatologique : la « révolte » ou « apostasie » qui précède sa venue est d'ordre religieux, non politique. L'antéchrist lui-même, distinct de Satan, est son instrument, ou son incarnation. Satan est déjà à l'œuvre par ses adeptes quels qu'ils soient; ainsi s'accomplit « le mystère d'iniquité ». Cependant, il est contenu par une force ou une puissance personnifiée, probablement l'archange saint Michel, l'opposé traditionnel de Satan, le protecteur d'Israël et de la Synagogue et plus tard celui de l'Église. D'autres voient dans cet obstacle mystérieux les pouvoirs publics, principe d'ordre et de sécurité. Mais cette opinion nous paraît moins probable, parce que l'Apôtre ne se place point sur le terrain politique, mais religieux. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 97 sq.; S. Augustin, *De civ. Dei*, XX, XIX, *P. L.*, t. XLI, col. 685-687; S. Irénée, *Cont. hæres.*, V, XXV, 1, *P. G.*, t. VII, col. 1188-1192; Knabenbauer, *In ép. ad Thess.*, p. 148.

Ainsi, la description de l'Apôtre marque une transformation sensible de la croyance juive au Ier siècle. L'antéchrist, cet être malfaisant, perd sa signification politique pour prendre une signification morale. Au moment où le christianisme se sépare du judaïsme, l' « homme de péché », l' « adversaire » n'est plus conçu par l'Apôtre comme un tyran qui s'impose par la violence, mais comme un séducteur, un faux Messie, qui, par des « signes » et des prodiges, veut se faire adorer comme Dieu. Si les Thessaloniciens croyaient à

un adversaire d'ordre politique, et déjà existant, ce qui est probable, saint Paul corrige cette notion dans leur esprit, en montrant que son action sera d'ordre religieux et que son véritable animateur sera Satan. La puissance qui empêche ce débordement d'impiété sera donc également d'ordre religieux. Elle s'oppose non pas tant à tel personnage déterminé, qu'à Satan lui-même et à tous ses suppôts, quels qu'en soient la nature ou le nombre. Cette situation peut se prolonger au gré de la puissance divine, et il n'y a rien là qui doive faire croire à une lutte imminente et suprême des forces du mal contre le Christ et ses fidèles. Une telle transformation, qui dégage ainsi de la politique l'idée d'antéchrist, pour l'universaliser en quelque sorte, est bien conforme au génie de l'Apôtre.

3° *L'époque de la parousie; parousie et théologie.* — Jésus n'avait point fait connaître aux apôtres l'époque de la venue du Fils de l'homme, cf. Marc., xiii, 32, et parall. Il s'était borné à leur prêcher la vigilance. Les apôtres n'avaient donc, sur ce point, aucun enseignement précis à donner aux fidèles; leur action devait se borner à les exhorter, comme avait fait Jésus, à la pratique des devoirs chrétiens : ainsi, quoi qu'il arrivât, les fidèles seraient toujours prêts au jugement. Tout ce que saint Paul savait sur ce point était contenu dans la prédication des premiers apôtres : « le Seigneur devait venir soudainement, comme un voleur pendant la nuit »; cf. I Thess., v, 1 sq. C'est là ce que l'on pourrait appeler un lieu commun de la prédication chrétienne.

Toutefois, saint Paul n'a-t-il pas le sentiment qu'il sera encore au nombre des vivants lorsque le Christ reviendra ? Citons les passages qui semblent de prime abord, imposer une réponse affirmative; nous verrons ensuite ceux qui s'opposent à une telle solution et nous dégagerons la pensée de l'Apôtre sur ce point.

Dans la I[re] aux Thessaloniciens, iv, 15, l'Apôtre déclare : « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas les morts... », cf. ℣. 17. Dans la I[re] aux Corinthiens, il dit, en parlant du conseil de la virginité, I Cor., vii, 26 : « Je pense donc, à cause des difficultés présentes, διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, qu'il est bon pour un homme d'être ainsi », cf. ℣. 40; et ℣. 29-31 : « Le temps est devenu court; que ceux qui ont une femme vivent comme n'en ayant pas; ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas; ceux qui se réjouissent, comme ne se réjouissant pas; ceux qui achètent, comme ne possédant pas; et ceux qui usent du monde (c'est-à-dire des choses qui sont dans le monde, choses périssables et passagères), comme n'en usant pas. Car la figure de ce monde disparaît, παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. » Dans la même épître, x, 11, l'Apôtre, après avoir rappelé certains événements de l'histoire d'Israël, déclare : « Toutes ces choses leur sont arrivées en figure, et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes *arrivés à la fin des temps*, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν, *in quos (nos) fines sæculorum devenerunt.* » A la fin de la même épître, xvi, 22, la formule araméenne *Maran atha*, « Notre-Seigneur vient » ou : « Seigneur, viens ! » cf. Apoc., xxii, 20, semble indiquer l'attente du jugement à brève échéance. Enfin, l'avis de saint Paul à Timothée, II Tim., iii, 1 : « Sache que, dans les derniers jours, il viendra des temps difficiles, καιροὶ χαλεποί », confirmerait encore cette impression.

Par contre, d'autres passages montrent que saint Paul n'avait point la conviction d'être au nombre des vivants lors de la parousie. Citons d'abord le passage I Thess., v, 10 : « Afin que, soit que nous veillions, soit que nous dormions », c'est-à-dire « morts ou vivants, nous vivions avec lui (le Christ) »; cf. Théodoret, S. Ephrem. Ce passage s'oppose à ce que l'on entende « nous les vivants » de iv, 15 et 17, en ce sens que saint Paul aurait eu la conviction ferme d'être encore en vie lors de la venue du Seigneur.

Un passage de l'épître aux Philippiens appuie cette interprétation, Phil., i, 20 : « Maintenant, comme toujours, le Christ sera glorifié dans mon corps, soit par ma vie, *soit par ma mort;* car le Christ est ma vie et la mort m'est un gain »; et ℣. 23 : « Je suis pressé des deux côtés, j'ai le désir de partir et d'être avec le Christ, ce qui est de beaucoup le meilleur; mais il est plus nécessaire que je demeure dans la chair à cause de vous »; et encore, ii, 17 : « Et même, dût mon sang servir de libation dans le sacrifice et dans le service de votre foi, je m'en réjouis et vous en félicite. » Saint Paul, dans ces passages comme dans I Thess., v, 10, envisage donc l'éventualité de sa mort et même de sa réunion au Christ, à titre individuel, Phil., i, 23, avant le temps de la parousie.

Le passage II Tim., iv, 6-8, 18, donne la même impression : « Je suis déjà répandu en libation, σπένδομαι (c'est-à-dire offert en sacrifice, cf. Phil., ii, 17; Apoc., vii, 14 sq.), et le moment de mon départ, ἀναλύσεως, est arrivé... Désormais, elle m'est préparée la couronne de justice que le Seigneur, le juste juge, me donnera comme récompense, en ce jour-là, non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement. » II Tim., iv, 6-8. « Le Seigneur me délivrera de toute œuvre mauvaise et me sauvera dans son royaume céleste. A lui soit la gloire dans les siècles des siècles ! Amen ! » *Ibid.*, ℣. 18. La mention du royaume céleste précise le genre de départ et de délivrance auxquels l'Apôtre s'attend. Il va mourir bientôt et recevoir la récompense de ses travaux. La perspective du jugement et de l'avènement du Christ reste indécise. Saint Paul ne dit point que ces événements coïncideront avec son « départ ». Par ailleurs, il espère que Dieu le « ressuscitera aussi avec Jésus », II Cor., iv, 14, ce qui suppose qu'il ne sera plus au nombre des vivants. Enfin, la pensée de mourir avant la venue du Christ lui arrache des gémissements : « Tant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons, accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement (c'est-à-dire ne pas mourir), mais revêtir l'autre par-dessus » (être transformés sans passer par la mort). II Cor., v, 4. D'ailleurs, dans tout le développement II Cor., v, 1-10, la perspective de la parousie s'efface totalement, et l'Apôtre parle comme si la transformation du corps et l'union avec le Christ devait avoir lieu immédiatement après la mort. Nous comparerons plus loin ce passage avec I Cor., xv, en traitant de la résurrection.

Que l'Apôtre n'ait point eu la certitude d'être au nombre des vivants lors de la parousie, cela ressort de son long exposé sur le salut des Juifs, Rom., ix, x, xi; la conversion des nations devant précéder celle des Juifs; voir surtout xi, 13-15 et 25-26. Ces événements, dans sa pensée, devaient exiger un temps plus ou moins considérable.

Toutefois, le passage Rom., xiii, 11-14 n'enseigne-t-il pas la proximité de la parousie ? « Vous savez en quel temps nous sommes; c'est l'heure de nous réveiller enfin du sommeil; car, maintenant, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru. La nuit est avancée et le jour approche. Rejetons donc les œuvres de ténèbres et revêtons les armes de la lumière... » Ce passage est avant tout une exhortation morale à la vigilance. En affirmant que le jour du salut est « plus proche » l'Apôtre invite les Romains à se comporter comme pendant le jour, c'est-à-dire à *marcher dans la lumière* et non dans les ténèbres. Le passage est dans la même ligne que I Thess., v, 1-10, et Matth., xxiv, 36, 51; Marc., xiii, 32-33; Luc., xxi, 34-36; cf. Phil., iv, 5; Heb., x, 25, 37; I Pet., iv, 5, 7.

Les fidèles ignoraient s'il devait s'écouler un long intervalle entre le premier et le second avènement du Christ. Saint Paul partage cette même *incertitude* et tire les leçons de vie chrétienne qui se dégagent de cette situation. Voir sur ce passage le commentaire de saint Jean Chrysostome, *In Epist. ad Romanos, Homil.*, XXIV, *P. G.*, t. LX, col. 621. Mais il n'a nullement la conviction ferme d'être au nombre des vivants lorsque le Christ reviendra. Son enseignement est conforme à la parole de Jésus : « Quant à ce jour et à son moment, personne ne sait... » Matth., XXIV, 36.

La même explication convient au passage I Cor., VII, 29-31, si l'on entend, avec saint Jean Chrysostome, Théodoret, Œcumenius, l'expression « le temps est devenu court » de l'époque qui précède le second avènement du Christ. Toutefois, les Pères latins l'entendent de la « durée de la vie humaine ». Cf. Cornely, *h. l.*, p. 205. Il en est de même de la formule *Maran atha*, si on l'entend du second avènement du Christ : *Dominus noster veniet*, ou *Domine noster, veni.* L'incertitude de l'époque du jugement avait une valeur morale que le Christ, les apôtres et, après eux, les prédicateurs de tous les temps n'ont point négligé de mettre à profit.

Quant aux expressions « les derniers jours », II Tim., III, 1, et « la fin, τέλη, des âges », I Cor., X, 11, elles indiquent la dernière période du monde, le temps messianique; mais elles n'en précisent point la durée. On ne saurait donc les apporter pour attribuer à saint Paul un enseignement sur l'imminence de la parousie.

Reste le passage I Thess., IV, 15, 17 : « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur... » En parlant à la première personne, saint Paul, selon plusieurs commentateurs, aurait parlé de la dernière génération, vivant au temps de la parousie, quelle qu'en soit l'époque; mais, par une figure de style, il aurait employé la première personne, comme si lui-même devait en faire partie. Il y aurait là un procédé purement littéraire.

Dans ce cas, il faut reconnaître que les Thessaloniciens n'ont point compris la portée de ses paroles, eux qui croyaient, comme beaucoup de Juifs leurs contemporains, à l'avènement prochain du Christ. Les termes de la première lettre risquaient de confirmer encore leur croyance sur ce point. Saint Thomas l'a très bien noté dans son commentaire : *Quia in prima epistola, nisi bene intelligatur, videtur dicere, instare Domini adventum, ut illud cap. IV, 16... In II Thess.*, III, 2., éd. Vivès, t. XXI, p. 441. Saint Paul a dû, en effet, leur écrire la seconde lettre pour les rassurer en leur exposant les événements qui devaient précéder la parousie. II Thess., II, 2, 3, 5. Ainsi, cette seconde lettre expliquait les passages de la première qui pouvaient prêter à équivoque; elle donnait des précisions sur les points qui avaient dû être mal interprétés. Mais, en fait, saint Paul n'avait aucune conviction sur l'époque précise de la venue du Christ. Si les Thessaloniciens croyaient à son apparition prochaine, ils ne le devaient pas à l'Apôtre, mais aux idées judaïques. Les Juifs attendaient un Messie glorieux, qui triompherait des nations païennes, jugerait les pécheurs et constituerait avec les justes un royaume idéal et parfait, où les défunts seraient associés au bonheur des vivants. Cet événement qui devait être, aux yeux de beaucoup de Juifs, d'ordre politique, était regardé comme imminent et surexcitait les esprits. Saint Paul, dans sa première lettre, tout en marquant le caractère spirituel et mystique du salut chrétien, n'avait rien dit explicitement qui pût modifier l'attente des fidèles. Il s'était borné à en tirer des exhortations à la vie morale.

D'après Knabenbauer, en disant : « nous, les vivants... », l'Apôtre n'avait probablement fait que reprendre les propres termes dont s'étaient servis les Thessaloniciens en posant leur question : *Probabiliter sunt repetitio ipsius dictionis qua Thessalonicenses usi erant. Comment. in Thess...*, p. 92.

L'exégèse traditionnelle n'a jamais attribué à saint Paul aucune erreur, ni formelle, ni matérielle, sur l'époque de la parousie. Dans les temps modernes, depuis Grotius († 1645), plusieurs courants d'exégèse se sont développés. D'abord le courant des eschatologistes, dont Albert Schweitzer est le représentant le plus connu. A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung. Die Mystik des Apostels Paulus*, p. 54 sq.; cf. E. Lohmeyer, *Grundlagen paulinischer Theologie*, p. 109 sq. Saint Paul aurait cru au retour prochain du Christ glorieux, et sa doctrine aurait été entièrement conditionnée par cette erreur ou cette illusion. Cette théorie radicale est évidemment incompatible avec le dogme chrétien.

Par contre, plusieurs exégètes catholiques ont cru pouvoir admettre que l'Apôtre avait simplement partagé l'illusion de ses contemporains, mais sans en faire l'objet d'un enseignement; erreur matérielle, si l'on veut, sur un point d'ordre historique, mais n'engageant en rien la vérité religieuse ou la doctrine de l'Apôtre : « La parousie, si elle n'est pas imminente, est prochaine. Saint Paul a l'impression que lui-même et l'ensemble de ses correspondants seront encore vivants quand elle se produira. » A. Lemonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, t. I, Paris, 1908, p. 40. — Le P. Prat s'exprime ainsi sur le même sujet : « Paul a-t-il partagé l'illusion commune ? En principe, rien ne s'y oppose; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas, en tout cas, donner la connaissance du dernier jour que le Père céleste s'est réservée. En dehors de la vérité dont il est dépositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances... Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur... Il (l'Apôtre) ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles... Parlerait-il de la sorte s'il avait l'intuition nette que des milliers d'années le séparent du terme ? » *La théologie de saint Paul*, 1re éd., t. I, 1908, p. 108-109; 18e éd., t. I, 1930, p. 89-90. D'autre part, M. Brassac écrivait dans son *Manuel biblique*, t. IV, 1911, p. 210 : « Saint Paul et les autres écrivains sacrés croyaient donc à une certaine proximité de la parousie et n'avaient pas conscience de la longueur des temps évangéliques. Mais ils ne l'affirmaient pas et ils ne le pouvaient pas sans sortir de la donnée révélée telle qu'ils la tenaient du Maître... Dans ces conditions, ces croyances et cet enseignement conjectural ne sont pas incompatibles avec l'infaillibilité de l'inspiration... » Voir dans le même sens : Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, t. II, p. 343, 344, note 5; Tanquerey, *De Ecclesia*, éd. 1910, p. 417; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, *Biblische Studien*, t. XIV, 1909; M. Magnien, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 365 sq.; Ch. Pesch, *De inspiratione*, éd. 1925, p. 459, note 1; A. Lemonnyer, article *Fin du monde*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. I, col. 1919-1920.

Toutefois, un décret de la Commission biblique, en date du 18 juin 1915, a précisé les points suivants : *a*) Il n'est pas permis à l'exégète catholique d'affirmer que les apôtres, bien qu'ils n'enseignent aucune erreur, étant sous l'inspiration du Saint-Esprit, expriment cependant, parfois, des opinions ou sentiments humains comportant l'erreur ou l'illusion. — *b*) L'apôtre Paul, dans ses écrits, n'a rien dit qui ne fût en parfait accord avec l'ignorance où se trouvaient les hommes concernant le temps de la parousie, ignorance proclamée par le Christ lui-même. — *c*) Il n'est pas permis de rejeter l'interprétation traditionnelle,

qui explique le passage I Thess., iv, 15-17, sans attribuer à saint Paul l'affirmation que la parousie viendra de son vivant et au cours de sa génération. Voir J. Wrzol, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, p. 125.

4° *La résurrection.* — Les circonstances qui avaient provoqué les épîtres aux Thessaloniciens n'avaient point amené l'Apôtre à exposer la doctrine de la résurrection. Il s'était borné à rappeler les lignes essentielles de la foi chrétienne. Les besoins de l'Église de Corinthe devaient l'obliger à écrire sur ce sujet un chapitre doctrinal de la plus haute importance, I Cor., xv.

Parmi les chrétiens de Corinthe, plusieurs niaient la résurrection des morts. Ces négateurs, que l'Apôtre ne désigne pas autrement que par le mot τινές, étaient, selon toute vraisemblance, des païens convertis, non des juifs partisans des doctrines sadducéennes. Grecs d'origine et d'éducation, ils devaient regarder la matière comme mauvaise, et ils ne pouvaient concevoir que l'âme, une fois délivrée par la mort, pût entrer de nouveau dans la prison qui l'entrave. Ils ne niaient sans doute point directement la résurrection du Christ, mais ils avaient des idées, ou élevaient des objections, qui devaient aboutir à la négation de la foi chrétienne. L'esprit chrétien se trouvait ainsi en face de l'hellénisme et il fallait montrer comment le réalisme du premier l'emportait sur l'idéalisme du second. Les négateurs en question admettaient probablement une survivance de l'âme après la mort, mais, pour saint Paul, ce n'était point une solution suffisante, car pour lui le fondement de la foi chrétienne était la *résurrection* du Christ.

La IIe épître à Timothée signale des chrétiens affirmant que la résurrection avait déjà eu lieu, II Tim., ii, 8, c'est-à-dire n'admettant qu'une résurrection d'ordre spirituel. Cette erreur est analogue à celle des Corinthiens; dans les deux cas, la pensée grecque répugnait à admettre la résurrection des corps. Cf. Tertullien, *De anima*, 50, *P. L.* (1844), t. ii, col. 734; *De resurr. carnis*, 19, *ibid.*, col. 820; S. Justin, *Apol.*, i, 19-20; *Dial.*, lxxx, 4.

Saint Paul établit la certitude de la résurrection des morts, puis il en indique le mode et la possibilité par des analogies naturelles.

1. *Certitude de la résurrection.* — Le Christ est mort et ressuscité, il est apparu à de nombreux témoins et à saint Paul lui-même. Ce fait est prêché par tous les apôtres; il fait partie de la foi reçue par les Corinthiens.

Or, s'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité, et les apôtres rendent faux témoignage contre Dieu en lui attribuant la résurrection du Christ. Par suite, la foi des chrétiens est sans objet et il n'y a plus d'espérance de la vie éternelle. Cf. I Cor., xv, 1-20.

Mais la résurrection du Christ est un fait indubitable, attesté d'une façon éclatante : il y a donc possibilité pour les morts de ressusciter. Nier cette possibilité, ce serait du même coup nier l'évidence du fait, et renverser l'objet principal de notre foi avec la garantie de notre espérance.

Mais la résurrection du Christ n'est pas seulement un fait, un cas particulier, d'où l'on doive conclure, *ab actu ad posse*, à la possibilité de la résurrection; elle est le *principe* et la garantie de la résurrection des chrétiens. En effet, le Christ est ressuscité comme « le premier-né des morts », mot à mot : « prémices de ceux qui se sont endormis », ℣. 20. « Puisque c'est *par un homme* qu'il y a mort, c'est aussi *par un homme* qu'il y a résurrection des morts. De même, en effet, que tous meurent *en Adam*, de même aussi tous revivront *dans le Christ* », ℣. 21-22.

Tous les hommes sont solidaires avec Adam pour la mort; c'est de lui, comme représentant de l'humanité, qu'ils ont hérité de la mort, c'est *en lui* qu'ils meurent. Mais tous seront aussi solidaires, pour la vie, avec le Christ, ce nouveau représentant de l'humanité; *c'est en lui* que tous revivront. Saint Paul, en marquant l'humanité du Christ, montre pourquoi il est le représentant et le chef de toute la race dans l'ordre du salut.

Le Christ est donc principe de résurrection par son humanité ressuscitée. *Si caput resurrexit, necesse est ut cetera quoque membra sequantur.* Pseudo-Primasius, *P. L.*, t. lxviii, col. 544D.

Ainsi, la résurrection du Christ n'a pas seulement une valeur logique pour démontrer la possibilité de la résurrection des fidèles. Le Christ ressuscité est un *principe de vie* et, par suite, de résurrection pour tous ceux qui sont unis à lui, qui sont « en lui ».

En affirmant que « tous » revivront dans le Christ, l'Apôtre désigne-t-il tous les hommes en général, bons ou mauvais, qui reviendront à la vie pour le jugement, ou seulement « tous les fidèles » unis au Christ et ressuscitant pour une vie glorieuse ? La seconde manière est la seule qui réponde à la pensée de l'Apôtre. Il n'est question, en effet, que des fidèles unis au Christ et faisant partie de son corps mystique; eux seuls peuvent être vivifiés « dans le Christ ». Saint Paul parle de la même manière dans Rom., v, 18 : « Un seul acte de justice s'étendant à tous les hommes, pour la justification de la vie. » Voir saint Thomas, *In Rom.*, v, 19, et les opinions des anciens commentateurs dans Cornely, p. 469-470.

Toutefois, ici, saint Paul ne nie point la résurrection des pécheurs. Il avait reçu sur ce point la tradition de l'Ancien Testament, tradition qui apparaît explicitement pour la première fois dans Daniel, xii, 2; et il devait enseigner devant le gouverneur Félix « qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs », Act., xxiv, 15. Cette doctrine est contenue implicitement dans les passages II Cor., v, 10; Rom., ii, 5 sq.; II Tim., iv, 1; elle est nettement affirmée dans l'enseignement de Jésus, Matth., xxv, 31-46; Joa., v, 29.

Poursuivant sa démonstration concernant la résurrection des fidèles, l'Apôtre dit qu'ils ressuscitent « chacun à son rang », d'abord le Christ, puis, en second lieu, « les siens, lors de son avènement ». Il y a, évidemment, une différence de temps entre ces deux événements, puisque le Christ est déjà ressuscité et que la résurrection des morts n'a lieu qu'au dernier avènement du Christ. Mais, à partir du ℣. 24, la perspective est moins nette : « Puis, εἶτα, ce sera la fin, alors qu'il remettra le pouvoir à Dieu le Père, quand il aura abattu toute domination, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. Cf. Ps. cx, 1. L'ennemi qui sera détruit le dernier c'est la mort. »

Saint Paul compte-t-il un intervalle entre la résurrection des morts et le triomphe définitif et complet du Christ ? En d'autres termes, y a-t-il là une influence de la conception millénariste ? Le passage, bien qu'il mentionne les luttes du Christ après la résurrection, n'exige nullement une telle interprétation. Nous ne trouvons nulle part dans les épîtres, pas même dans I Thess., iv, 17, trace d'une semblable doctrine. Le Christ ne luttera point contre des ennemis historiques, comme dans les apocalypses juives, mais contre « toute autorité, toute domination, toute puissance ». Ces termes, par eux-mêmes, ne désignent pas nécessairement des pouvoirs mauvais, cf. Rom., viii, 38; Eph., i, 21; iii, 10; vi, 12; Col., i, 16; mais le contexte indique qu'il faut les entendre ainsi. Il serait d'ailleurs vain d'y chercher des catégories précises d'ennemis. L'Apôtre veut marquer avant tout l'exalta-

tion du Christ au-dessus de toutes choses, cf. Eph., I, 21, et son *triomphe sur la mort.* Or, la mort est le fruit du péché, Rom., v, 12; vi, 23, cf. 12 sq. Pour triompher de la mort, le Christ devait donc abattre le péché avec tous ses auxiliaires, toutes les puissances du mal : êtres réels appartenant au monde des esprits, êtres moraux ou causes psychologiques personnifiées; en un mot toutes les causes du mal, responsables de la déchéance et de la mort de l'humanité. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute, ℣. 26 : « L'ennemi qui sera détruit le dernier, c'est la mort. » Cf. Col., II, 13-15.

Ainsi nous voyons le Christ jouer son rôle. Il est présenté comme chef militant chargé d'établir le règne de Dieu. *Toutes choses* lui sont soumises, excepté celui qui lui a tout soumis, c'est-à-dire Dieu. Une fois ce rôle de chef militant terminé, « le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a tout assujetti, afin que Dieu soit tout en tous ». C'est-à-dire ayant accompli son rôle de Messie, il est, comme Verbe incarné, soumis à Dieu à cause de sa nature humaine. Il est « prémices des ressuscités »; comme homme, il fait partie des élus dont il est le chef, et de l'Église qui est soumise à Dieu. Mais cela ne constitue nullement une infériorité, car il est, lui aussi, *chef du nouveau royaume céleste* ainsi constitué, Eph., I, 8-11. Ce royaume est à la fois le « royaume de Dieu » et le « royaume de son Fils », Col., I, 13, le « royaume du Christ et de Dieu ». Eph., v, 5.

Le développement, xv, 24-28, mentionnant la lutte et le triomphe du Christ sur ses ennemis est tout différent des tableaux d'apocalypses décrivant les luttes du Messie. Tout se passe dans le domaine moral et religieux, non dans le domaine politique ou historique. Là, comme dans le tableau de l'antéchrist, nous retrouvons la marque du génie paulinien.

2. *Possibilité et mode de la résurrection expliqués par des analogies naturelles.* — Saint Paul connaissait les objections courantes que l'on faisait, dans les milieux hellénistes, à la doctrine de la résurrection. Comment le corps, mis en terre et corrompu, pouvait-il revivre ? Devait-on concevoir le corps ressuscité soumis aux mêmes lois et aux mêmes infirmités que le corps actuel ? Ces objections, que les sadducéens avaient déjà opposées à la doctrine du Christ, Matth., XXII, 30, l'Apôtre les avait sans doute maintes fois entendues chez les Grecs, pendant ses missions, et peut-être à Corinthe même. En tout cas, il avait appris qu'elles avaient cours chez les Corinthiens et constituaient un danger sérieux pour la foi. Il y répond dans I Cor., xv, 35-58, en exposant la *possibilité* et le mode de la résurrection.

« Comment les morts ressuscitent-ils ? Et avec quel corps viennent-ils ? », ℣. 35, voilà les deux points qu'il s'agit d'éclairer. D'abord, fait observer l'Apôtre, la semence que l'on jette dans la terre et qui se décompose ne sort-elle pas de terre avec un corps nouveau ? « Dieu lui donne un corps à son gré », c'est-à-dire comme il l'a voulu ou déterminé selon la loi des espèces; « et à chaque semence il donne le corps qui lui est propre »; et, ainsi, le nouveau corps produit par chaque sorte de semence a sa *nature propre.*

Cette variété de « corps » que l'on observe chez les plantes et qui est le résultat de l'action divine, on la retrouve chez l'homme et les animaux. « Toute chair n'est pas la même chair : autre est la chair des hommes, autre celle des quadrupèdes, autre celle des oiseaux, autre celle des poissons. » ℣. 39. Ainsi le règne animal fournit les mêmes enseignements que le règne végétal. Si on s'élève encore plus haut, on constate que « l'éclat des corps célestes », c'est-à-dire appartenant au monde céleste, « est d'une autre, ἑτέρα, nature que celui des corps terrestres ». On doit en conclure que la constitution de ces corps n'est pas la même. Bien plus, il y a des différences même entre les corps célestes : « Autre, ἄλλη, est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, et autre l'éclat des étoiles; même une étoile diffère en clarté d'une autre étoile », ℣. 40-41.

Ainsi, dans l'univers, du bas jusqu'au sommet de l'échelle des êtres, la puissance de Dieu a établi une variété indéfinie de natures corporelles, adaptées à leur fin et à leur milieu. Comment douter qu'elle ne puisse, au moment de la résurrection, reconstituer le corps de l'homme pour l'adapter aux conditions d'une vie immortelle ? Dieu qui a créé des êtres adaptés les uns au monde terrestre, les autres au monde céleste, saura former aussi un corps qui convienne à la vie glorieuse de l'homme ressuscité.

Ainsi est écartée l'objection de l'impossibilité de la résurrection. Mais « avec quel corps les morts ressuscitent-ils? » L'Apôtre répond à cette question en exposant le *mode* de la résurrection et les qualités des corps ressuscités.

« Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible, ἐν ἀφθαρσίᾳ », ℣. 42. Ainsi, le corps est affranchi de ce que l'Apôtre appelle, Rom., VIII, 21, « la servitude de la corruption »; il est délivré des passions mauvaises; il acquiert *l'impassibilité.* Cf. Apoc., VII, 16.

« Semé dans l'ignominie, le corps ressuscite glorieux, ἐν δόξῃ », ℣. 43 : sujet aux infirmités en cette vie et à la corruption après la mort, le corps inspire le dégoût ou l'horreur; mais à la résurrection, il devient « glorieux », c'est-à-dire brillant ou lumineux : *erunt enim corpora sanctorum clara et fulgida, juxta illud : « Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum »* (Matth., XIII, 43), S. Thomas, *h. l.;* cf. Dan., XII, 3; Sap., III, 7. La seconde qualité des corps ressuscités est donc la *clarté.*

Puis, « semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force, ἐν δυνάμει ». Pendant cette vie, le corps se fatigue, ses forces sont limitées et variables; il est un instrument imparfait au service de l'esprit dont il entrave souvent la force de penser. A la résurrection, il sera doué de force et d'*agilité*, il ne connaîtra plus la faiblesse et sera un instrument docile au service de l'esprit.

Enfin, le corps « semé corps animal, σῶμα ψυχικόν, ressuscitera *corps spirituel,* σῶμα πνευματικόν », ℣. 44. Ici, ψυχή est le principe de vie végétative et animale, tandis que πνεῦμα est le principe de vie spirituelle. A la résurrection, l'homme sera dégagé de la vie animale, vie naturelle terrestre, et aura comme principe de vie « l'esprit ». L'Apôtre ne prétend nullement qu'il y a en l'homme un principe de vie physique, qui meurt avec le corps et un principe de vie intellectuelle qui lui survit. Pour lui, il n'y a qu'un seul principe qui remplit cette double fonction. Mais, à la résurrection, la vie animale cessant, la vie du ressucité est tout entière sous l'influence de l'âme en tant que principe spirituel. Ce principe n'est autre que l'esprit de l'homme, sous l'action de l'Esprit de Dieu.

L'alliance de ces deux mots, σῶμα ψυχικόν, devait produire sur des lecteurs grecs l'impression d'une contradiction dans les termes; c'est pourquoi l'Apôtre explique comment il existe un « corps spirituel », ℣. 45-50. « Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante », c'est-à-dire être vivant ou psychique; tandis que « le dernier Adam devient un esprit vivifiant ». « Le premier homme est de la terre (tiré de la terre, donc corruptible, terrestre); le second homme est du ciel. Tel est l'homme terrestre, tels sont aussi les hommes terrestres; tel est l'homme céleste, tels sont aussi les hommes célestes. Et de même que nous avons porté la ressemblance de l'homme terrestre, nous porterons aussi la ressemblance de l'homme céleste », ℣. 47-50.

Adam, tiré de la terre, était psychique en vertu de

sa constitution naturelle, c'est-à-dire avait un corps destiné à la corruption en vertu de sa nature. Saint Paul fait abstraction des privilèges, qu'Adam avait reçus, puis perdus dans la suite. Il n'attache d'ailleurs ici aucun sens moral péjoratif à l'idée de nature psychique, et il ne contredit point ici sa doctrine du c. v de l'épître aux Romains, sur l'origine de la mort, comme nous le verrons plus loin. Les hommes, en vertu de leur descendance naturelle, ont, eux aussi, un corps psychique ou animal. Or, c'est un principe que, dans le développement de l'humanité, *ce qui est animal doit précéder ce qui est spirituel.* C'est pourquoi le « dernier Adam », c'est-à-dire le Christ, le représentant le plus parfait de l'humanité, est devenu « esprit vivifiant », principe de vie spirituelle pour tous les hommes dont il est *le chef.* Il est « l'homme céleste », non en ce sens que son corps est venu du ciel, ou qu'il ait existé un « homme primitif » dans le ciel, comme il y en avait un sur la terre; mais Jésus, par sa résurrection et son ascension, est entré dans le monde céleste. Là il est le chef de l'humanité glorifiée, comme Adam avait été le chef de l'humanité naturelle. En vertu de cette union mystique, le corps psychique dérivé d'Adam sera transformé en corps spirituel par l'action du Christ. Dieu rendra la vie au corps mortel « à cause de son Esprit qui habite » dans le chrétien. Rom., VIII.

L'Apôtre explique cette transformation, dans Phil., III, 20-21 : « Pour nous, notre cité est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme sauveur le Seigneur Jésus, *qui transformera notre corps si misérable,* en le rendant *semblable à son corps glorieux,* par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses. » Ainsi s'opère la délivrance de la « servitude de la corruption », Rom., VIII, 21; « la délivrance du corps, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος », ỳ. 23; ainsi, on entre dans la « demeure éternelle », II Cor., v, 1; on est « *revêtu* de la demeure céleste ». *Ibid.*, 2. Cf. Eph., II, 6, 20; Rom., VI, 6, 15, 19.

Voilà donc résolue la deuxième objection des Corinthiens : « Avec quel corps les morts viennent-ils? » Mais l'Apôtre n'avait parlé que des morts et de la résurrection; il n'avait rien dit de la transformation des vivants lors de la parousie. Ceux-ci mourraient-ils afin de pouvoir ressusciter, ou seraient-ils transformés sans passer par la mort ? Les fidèles pouvaient s'imaginer que, si la parousie venait au cours de leur génération, ils passeraient directement dans le royaume de Dieu, sans que rien fût changé dans leurs conditions de vie terrestre.

Or, saint Paul pose un principe général : « la chair et le sang (c'est-à-dire la nature mortelle de l'homme) ne peuvent hériter le royaume de Dieu », et « la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité ». Selon beaucoup d'exégètes modernes, la première affirmation vise les hommes encore vivants : ils ne peuvent entrer dans le royaume de Dieu tels quels, sans une transformation, ou une adaptation au milieu spirituel auquel ils sont destinés. Sur ce point, la nécessité est la même que pour les défunts, désignés dans la seconde affirmation par « la corruption ». Cette explication est d'accord avec la suite du texte où Paul déclare solennellement : « Je vais vous dire un mystère (une vérité inconnue et inaccessible sans une révélation) : Tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, à la dernière trompette », ỳ. 51. Les anciens commentateurs ont beaucoup hésité sur la véritable leçon du texte. Cf. Cornely, *h. l.* Celle que nous donnons est admise pour la plupart des exégètes modernes, et seule s'accorde avec le développement de la pensée contenue dans les ỳ. 50-58.

De même que les morts ressusciteront, au dernier moment, les vivants seront transformés en un clin d'œil. Ils acquerront tout d'un coup les mêmes qualités que les corps ressuscités : « Les morts *ressusciteront* incorruptibles, et nous, nous serons *transformés.* » Ce « nous » doit s'entendre comme dans I Thess., IV, 16-17; voir plus haut, col. 2395. Le « corps corruptible », c'est-à-dire celui des défunts, déposé dans la terre, doit se « revêtir d'incorruptibilité », et le « corps mortel », c'est-à-dire celui des vivants, devra « revêtir l'immortalité » sans passer par la mort. Ainsi tous pourront entrer au royaume incorruptible, et le Christ aura triomphé d'une façon complète et définitive de la puissance de la mort et de ses causes, le péché et la Loi.

Cependant, l'universalité de la mort est enseignée dans Heb., IX, 27; Rom., v, 12; I Cor., xv, 22. Aussi plusieurs commentateurs latins ont cru que la dernière génération humaine, au moment de la venue du Christ, subirait la mort afin de ressusciter immédiatement après. Cf. Knabenbauer, *In Ep. ad Thessal.*, p. 94-95; Cornely, *In Ep. Iam ad Corinth.*, p. 508-509.

D'autre part, il est dit explicitement dans le Nouveau Testament que le Christ doit juger « *les vivants* et les morts ». Act., x, 42; II Tim., IV, 1; I Petr., IV, 5. Saint Thomas a formulé le principe qui concilie l'antinomie apparente de ces deux doctrines : *Etsi illi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest. Sum theol.*, Iª-IIæ, q. LXXXI, a. 3, ad 3um.

Où saint Paul a-t-il puisé sa doctrine sur la résurrection ? D'abord, il tient de la tradition biblique et chrétienne la foi à la résurrection des morts. Le judaïsme et le christianisme sont d'accord pour admettre une vie future où l'âme et le corps participent à la sanction. L'Apôtre tient, en outre, de la révélation personnelle du Fils de Dieu, la connaissance du Christ ressuscité comme *principe de la résurrection des fidèles.* Sur ce point, comme sur les autres points essentiels de sa théologie, *sa mystique nous donne la clef de sa pensée.* Là il ne saurait être question d'emprunts à la théologie juive : le fait de la résurrection et de la glorification du Christ conditionne la vie spirituelle, en ce monde comme en l'autre.

Mais, une fois ces réserves faites, peut-on attribuer une origine judaïque à certains développements du c. xv de la Ire aux Corinthiens ? Il y a des ressemblances entre ce passage et la description de la résurrection donnée dans l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, c. XLIX, 2-LI, 16. Voir le texte dans la *Revue des sciences religieuses*, 1931, p. 48 sq. De part et d'autre, on explique *comment* les morts ressusciteront avec leurs corps : « Dans quelle forme vivront ceux qui vivront à ton jour ?... Revêtiront-ils ces membres qui les entravent ?... La terre restituera certainement les morts qu'elle a reçus pour les conserver... » *Baruch Syr.*, c. XLIX, 2 sq. « La forme de leur visage sera transformée en lumière..., afin qu'ils soient capables d'acquérir et de *recevoir le monde qui ne meurt point.* » *Ibid.*

Mais la ressemblance n'est pas dans les termes; elle est plutôt dans l'idée générale que, par la résurrection, les corps seront transformés et adaptés au milieu incorruptible. Or, ce n'est point là une idée spécialement paulinienne, car elle est à la fois juive et chrétienne en dehors de saint Paul. Cf. Matth., XXII, 29-30.

En outre, à côté de ressemblances réelles, les différences sont très marquées. Pour *Baruch*, il y a deux étapes dans la résurrection : d'abord la résurrection dans « la même forme », afin que les morts puissent être reconnus des vivants et se reconnaître entre eux; puis une transformation et une adaptation au monde transcendant. Tandis que, d'après saint Paul, la résurrection et la transformation ont lieu d'un seul

coup. En outre, et c'est la différence capitale, dans *Baruch*, la sagesse et la Loi sont le principe de la résurrection : les Juifs identifiaient parfois la Loi et la sagesse, cf. Eccli., XXIV, 22 sq.; XIX, 17-18, 21. Tandis que, pour saint Paul, c'est le Christ ressuscité et glorieux qui joue ce rôle.

Personne ne prétend que saint Paul dépende de *Baruch*, puisque celui-ci, dans sa forme définitive, ne date pas d'avant la fin du Ier siècle. Mais n'aurait-il pas puisé à un fond commun d'idées enseignées par les rabbins au Ier siècle ? Les différences que nous venons de signaler montrent que saint Paul ne doit point au milieu judaïque l'essentiel de sa doctrine sur la résurrection. Ces différences ont même fait croire que *Baruch*, si nettement antipaulinien, avait été écrit pour combattre la doctrine de l'Apôtre. Mais c'est sans doute excessif; car *Baruch* ne révèle aucune intention polémique et sa doctrine n'est autre que celle du salut par la Loi. Tel était l'enseignement du judaïsme orthodoxe avant saint Paul, enseignement qui se trouva naturellement en opposition avec celui de l'Apôtre, le jour où celui-ci enseigna que le salut était « par le Christ » et « dans le Christ », et non « dans la Loi ».

Dans les deux sections eschatologiques, les plus importantes, I Thess., IV-V, et I Cor., XV, la résurrection et le jugement sont liés au second avènement du Christ : c'est à ce moment que doit avoir lieu le jugement et être accordée la récompense. Cette eschatologie a un caractère général ou collectif; le sort de tous les hommes sera fixé *en même temps*, dans un avenir plus ou moins lointain.

Or, d'autres passages rendent une note un peu différente et ont paru à certains exégètes contenir une autre conception des fins dernières. La doctrine de l'Apôtre aurait évolué sur ce point, sous l'influence à la fois de la pensée grecque et du retard de la parousie. Le retour du Christ avait été d'abord attendu comme prochain; mais, comme il n'arrivait pas, on le reporta à une époque indéterminée, après la mort de l'Apôtre. L'influence grecque se retrouverait dans la conception d'un bonheur pour l'âme seule, sans la résurrection. L'éloignement de la parousie aurait fait envisager à l'Apôtre un jugement particulier, personnel à chacun et même peut-être une résurrection individuelle, en dehors de la résurrection et du jugement collectifs, héritage de la vieille conception judaïque. Cf. E. Wilson, *St. Paul and Paganism*, 1927, p. 185 sq.

Les textes sur lesquels s'appuient ces tendances exégétiques méritent d'être examinés de près. C'est d'abord le passage I Cor., IV, 11-V, 10. L'Apôtre expose les tribulations et les espérances des prédicateurs chrétiens : « Vivants, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus-Christ, afin que la vie de Jésus-Christ soit aussi manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi, la mort agit en nous, et la vie en vous. » II Cor., IV, 11-12.

Les apôtres voient souvent la mort de près; ils risquent à chaque instant leur vie. Il s'opère en eux un travail de mort qui aboutira bientôt à la mort corporelle. Saint Paul n'est point assuré d'être au nombre de ceux que la parousie trouvera vivants; mais, s'il est uni à Jésus-Christ dans sa mort, il le sera aussi dans sa vie. Il est à remarquer que tout ce passage n'est point un exposé systématique de doctrine; il traduit des sentiments et des espérances personnelles appuyées sur la foi au Christ. Le genre d'exposé est donc assez différent de celui de I Cor., XV, qui traite *ex professo* de la résurrection.

Quelques versets plus loin, l'Apôtre poursuit : « Nous ne perdons pas courage; au contraire, alors même que notre homme « extérieur » (l'homme avec son corps mortel et ses sens, l'homme psychique) « dépérit, notre homme intérieur », c'est-à-dire l'esprit, l'âme avec ses puissances, sous l'action de l'Esprit-Saint, « se renouvelle de jour en jour ». *Ibid.*, ℣. 16. « Nos regards ne s'attachent point aux choses visibles, τὰ βλεπόμενα, mais aux invisibles, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα ; car les choses visibles ne sont que pour un temps, les invisibles sont éternelles. » *Ibid.*, ℣. 17-18. — « Si cette tente, notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une maison qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, ἀχειροποίητον, dans le ciel. » *Ibid.*, V, 1; cf. Heb., IX, 11 : « le tabernacle non fait de main d'homme, et *n'appartenant pas à cette création* ». — « Aussi, nous gémissons dans cette tente (dans ce corps mortel), dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste, si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus (c'est-à-dire encore dans cette vie corporelle et non séparés du corps). Tant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement (ne pas mourir) mais revêtir l'autre par-dessus afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie (nous voulons être de ceux qui seront transformés, comme dans I Cor., XV, 52-53, et non de ceux qui seront morts). » II Cor., V, 1-5.

Dans cette situation, on est « loin du Seigneur », on marche « par la foi et non par la vue », cf. I Cor., XIII, 12; il vaut donc mieux « déloger, ἐκδημῆσαι, de ce corps et habiter près du Seigneur », ℣. 8. En toute hypothèse, il faut s'efforcer d'être agréable à Dieu en cette vie, car « soit que nous demeurions dans ce corps, soit que nous le quittions, nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps (pendant sa vie mortelle), selon ses œuvres, soit bien, soit mal », ℣. 9-10.

Dans ce long développement, les aspirations à l'incorruptibilité, cf. Rom., VIII, 19, ne sont plus dans le ton de I Cor., XV. L'homme intérieur, ou « l'esprit » qui se « renouvelle de jour en jour », par opposition au corps qui se désagrège; les « choses invisibles », les seules auxquelles il faille s'attacher; la « demeure éternelle », par opposition au corps, demeure terrestre; le « vêtement céleste » que l'on doit revêtir, — notons que le mot « corps », en parlant de la vie future, n'est pas prononcé; — « déloger du corps » pour habiter près du Seigneur; tout cela ne nous transporte-t-il pas dans une atmosphère de pensée hellénistique, rappelant sur plus d'un point la manière de l'épître aux Hébreux et envisageant la vie future comme un état de l'âme auprès de Dieu, abstraction faite de la résurrection des corps ? La parousie n'est-elle pas rejetée au second plan, ou même ne disparaît-elle pas complètement ?

Dirons-nous que saint Paul, impressionné par la méthode alexandrine qui avait valu à Apollos tant de succès, jugea opportun, lui aussi, d'en faire usage ? Avons-nous là un changement de direction dans la doctrine eschatologique de l'Apôtre? Nous ne le croyons pas. D'abord, ce serait méconnaître son caractère et son génie que d'en faire un esprit flottant au gré des circonstances. La véritable explication nous semble tout autre.

Dans le passage que nous venons d'analyser, saint Paul veut traiter non de la résurrection des corps comme telle — il l'a fait dans la Ire épître — mais du *salut individuel* et personnel, comme objet d'espérance et motif de consolation. Il n'avait jamais eu la certitude de ne pas mourir avant la parousie. Pour ceux qui doivent mourir avant ce temps, il envisage l'état de l'âme séparée du corps : être avec le Christ, avoir la connaissance immédiate des choses invisibles, marcher « par la vue, διὰ εἴδους », non par la foi. Quant à ceux qui seront vivants, au moment de la

parousie, ils seront transformés, comme il a été dit dans I Cor., xv, 52-53. Mais tous ne revêtiront leur « demeure éternelle » qu'à la *résurrection générale* et, à ce moment, tous seront jugés au tribunal du Seigneur, ℣. 9-10. Il s'agit bien ici, en effet, du jugement général, comme l'indique la ressemblance avec Matth., xxv, 34 sq. Mais, *en attendant ce jour*, l'Apôtre estime préférable d'être déjà « avec le Christ » et de jouir de la « vision » plutôt que de demeurer dans ce corps mortel.

Cet aspect du salut personnel est évidemment nouveau dans la doctrine de saint Paul; mais il ne contredit point ce que l'Apôtre avait déjà enseigné. Il ouvre plutôt une vue sur le sort des justes défunts *en attendant la résurrection*, éclairant ainsi un mystère très grand et très consolant pour les fidèles.

A la lumière de ce passage ainsi entendu, les autres textes où l'on croit découvrir une évolution de la pensée paulinienne, se comprennent aisément. Lorsque l'Apôtre déclare, Phil., I, 23, qu'il a « le désir de partir et d'être avec le Christ », que c'est « de beaucoup le meilleur », là, comme dans II Cor., v, 6, il envisage le salut individuel, par l'union immédiate du juste avec le Christ, en attendant la résurrection.

Dans le passage II Tim., IV, 6-8, l'Apôtre déclare « être offert en sacrifice » : le moment de son « départ » est arrivé, il va recevoir la « couronne de justice » qui lui est préparée. Toutefois, à la fin du ℣. 8, il fait nettement allusion à la parousie. Ce jour-là, *sa récompense sera complète* et comme consacrée solennellement; de plus, *tous* les fidèles seront associés au salut. C'est pourquoi l'Apôtre réunit dans la même phrase la perspective du salut individuel et celle du salut collectif.

Enfin, le texte Phil., III, 21, n'enseigne-t-il pas une résurrection individuelle immédiatement après la mort ? Nous ne le croyons pas. Le passage marque seulement comment se fera, pour le juste, la transformation du corps, mais n'indique point à quelle époque elle aura lieu. Nous l'avons rapproché de I Cor., xv, 47-51; voir plus haut, col. 2402.

5° *Les sanctions de la vie future.* — A la notion de jugement se rattache celle de sanction. « Chacun recevra selon ses œuvres, soit bien, soit mal. » II Cor., v, 10.

Les *justes* auront « le repos, ἄνεσιν », II Thess., I, 7, c'est-à-dire verront la fin des souffrances, l'absence de maux : expression négative des biens messianiques. Cf. I Cor., IV, 8; II Cor., I, 6 sq.; Phil., I, 30. Ils seront « avec le Seigneur pour toujours », I Thess., IV, 17; ils « vivront avec lui », *ibid.*, v, 11; ils « habiteront auprès de lui », II Cor., v, 8; ils « seront avec le Christ », Phil., I, 23. Leur corps sera transformé et deviendra « semblable au corps glorieux du Christ », *ibid.*, III, 21. Ils recevront « la couronne de justice », II Tim., IV, 8. Ils seront en contact immédiat avec les réalités qui sont maintenant objet de la foi. II Cor., v, 7; I Cor., XIII, 12.

L'Apôtre enseigne la résurrection des *pécheurs* explicitement dans Act., XXIV, 15, et implicitement dans II Cor., v, 10; Rom., II, 5 sq.; II Tim., IV, 1; cf. Matth., xxv, 31-46; Joa., v, 29. Eux aussi recevront leurs sanctions. II Cor., v, 10. Dans la I[re] aux Thessaloniciens, v, 3, le jugement est un jour de « ruine » ou de perdition, ὄλεθρος, pour ceux qui « ne veillent pas », au sens moral. C'est le moment de « la colère », I Thess., v, 9; cf. Rom., II, 5 : « le jour de la colère et du juste jugement de Dieu », cf. I Thess., I, 10.

La description, II Thess., I, 8-10, n'est pas seulement celle d'un jugement ou châtiment d'ordre historique, elle a une portée eschatologique. « En ce jour » Dieu « rendra l'affliction » à ceux qui affligent les chrétiens. II Thess., I, 7. Jésus apparaîtra du ciel « au milieu d'une flamme de feu », cf. Exod., III, 2; XIX, 18; Is., LXVI, 15-16; Ps. L, 3; Dan., VII, 9; Apoc., IX, 11, « pour châtier ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile ». II Thess., I, 9. Ici, la flamme appartient à la théophanie. Mais, si l'on suit la leçon de B, ἐν φλογὶ πυρὸς διδόντος ἐκδίκησιν..., le feu est présenté comme un *feu vengeur* au service de Dieu pour punir les impies. Cette explication est rendue probable non seulement par la variante indiquée ci-dessus, mais par l'usage de l'Ancien Testament, où le feu est donné comme instrument de châtiment au service de Dieu; cf. Is., LXVI, 15-16; XXIX, 6; Deut., XXXII, 22.

Les pécheurs subiront, en outre, « la peine d'une perdition éternelle, ὄλεθρον αἰώνιον, loin de la face du Seigneur et de l'éclat de sa puissance ». Cet éloignement définitif contraste avec la récompense des justes : « être avec le Christ ». C'est une perte irrémédiable, II Thess., I, 9. Cf. Phil., III, 19 : « la fin des pécheurs, c'est la perdition, ἀπώλεια »; ils ont manqué, une fois pour toutes, le but qu'ils auraient dû atteindre.

Toutefois, la destinée des méchants occupe relativement peu de place dans la pensée de saint Paul. Il n'en parle qu'incidemment, comme d'un malheur qu'il faut éviter à tout prix. Tandis qu'il insiste pour que les fidèles dirigent leur espérance et leurs efforts vers la résurrection glorieuse.

Une fois le salut réalisé, Dieu règnera d'une façon parfaite. Il sera « tout en tous », I Cor., xv, 28, et « tout » sera « réuni dans le Christ », Col., I, 16, 17; Eph., I, 10. Les élus feront ainsi partie de ce *monde nouveau* ou de cet ensemble merveilleux dont le Christ sera l'âme et le chef.

1° *Catholiques.* — A. Delattre, *Le second avènement de Jésus-Christ et la dernière génération humaine*, dans *Revue catholique de Louvain*, Louvain, 1881; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, Fribourg-en-B., 1890; C. Chauvin, *Histoire de l'antéchrist, d'après la Bible et les saints Pères*, Paris, 1903; P. M. Magnien, *La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniciens*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 349-382; F. Tillmann, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, dans *Biblische Studien*, t. XIX, 1-2, Fribourg-en-B., 1909; A. Lemonnyer, article *Antéchrist*, dans le *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 146-150, Paris, 1911; article *Fin du monde*, *ibid*, col. 1911-1928; J. Knabenbauer, *Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem*, Paris, 1913; J. Wrzol, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, dans *Biblische Studien*, t. XIX, 4, Fribourg-en-B., 1916; J.-M. Vosté, *Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses*, Rome-Paris, 1917; L. Billot, *La parousie*, Paris, 1920; A. Steinmann, *Die Briefe an die Thessalonicher und Galater*, Bonn, 1923; D. Buzy, article *Antéchrist*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1926.

2° *Non catholiques.* — W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Gœttingue, 1895; R.-H. Charles, *The ascension of Isaiah*, Londres, 1900; Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Gœttingue, 1901; G. Voltz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Gœttingue-Leipzig, 1903; E. Kühl, *Ueber II Corinther, V, 1-10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus*, Königsberg, 1904; A. Kennedy, *St. Paul's conceptions of the last Things*, Londres, 1904; G. Milligan, *St. Paul's epistles to the Thessalonians*, Londres, 1908; E. v. Dobschütz, *Die Thessalonicherbriefe*, dans Meyer, *Kommentar*, t. x, 7[e] éd., Gœttingue, 1909; G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, dans *Kommentar zum Neuen Testament* de Zahn, t. XII, 2[e] éd., Leipzig, 1909; J.-E. Frame, *The epistles of St. Paul to the Thessalonians*, dans *The international critical commentary*, Édimbourg, 1912; J.-A. Mac Culloch, *Early christian visions of the Other-World*, Édimbourg, 1912; art. *Eschatology*, dans *Encyclopædia of religion and ethics*, Édimbourg, 1912; M. Dibelius, *An die Thessalonicher I. und II.*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de Lietzmann, Tubingue, 1913, 1925; H. Strack et G. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch. Die Briefe Pauli an die Thessalonicher*, t. III,

p. 631-642, Munich, 1926; H. Gressmann, *Der Messias*, Gœttingue, 1929; A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930. Voir aussi la bibliographie de la section suivante.

VI. Le christianisme a Corinthe. — 1° La sagesse chrétienne, ou l'Évangile et la pensée grecque. 2° La véritable notion du ministère pastoral. 3° Les « charismes », ou l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église. 4° Le mariage. 5° L'eucharistie.

1° *La sagesse chrétienne, ou l'Évangile et la pensée grecque.* — Saint Paul avait fondé l'Église de Corinthe au cours de sa deuxième mission (51-54). Il venait d'Athènes, où il avait rencontré de l'indifférence, presque du mépris. Dans l'ancienne capitale, il s'était heurté au scepticisme des fins lettrés de la Grèce. Act., xvii, 18, 32. En arrivant à Corinthe, il ne pouvait se défendre d'une certaine appréhension, au contact de la culture grecque. I Cor., ii, 3; cf. Rom., i, 16. Les Hellènes concevaient l'enseignement religieux à la façon d'une philosophie, σοφία, où dominait l'élément spéculatif : « Les Grecs poursuivent la sagesse. » I Cor., i, 22. Saint Paul aurait pu commencer par enseigner le monothéisme en face de l'idolâtrie; puis, sur ce terrain une fois préparé, établir la doctrine de la rédemption, du Christ ressuscité et du salut. Mais non! Il ne pose point d'abord les principes rationnels qui auraient ouvert la voie à l'Évangile. Dans sa « faiblesse », avec « crainte et tremblement », I Cor., ii, 3; cf. II Cor., x, 10, il enseigne une seule chose : « Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ». I Cor., ii, 2. Il appuie son enseignement non sur la dialectique et la philosophie, mais sur « la manifestation de l'Esprit et de la puissance divine ». I Cor., ii, 4. L'Esprit-Saint, soit par son action intérieure, soit plutôt par les charismes et les miracles, montrait la vérité de son enseignement, ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Cf. Gal., iii, 5; Rom., i, 16. L'essentiel de sa prédication tenait dans quelques faits qu'il rappelle, I Cor., xv, 3-8 : Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures; il a été enseveli; puis il est ressuscité; il est apparu à Pierre et à de nombreux témoins, dont le dernier est l'Apôtre lui-même. C'est par là que l'Apôtre commence.

Cette première prise de contact entre le christianisme et la culture grecque offre le plus grand intérêt. Fallait-il incorporer la sagesse grecque dans l'Évangile en essayant de la concilier avec lui; faire pour le christianisme ce que Philon avait tenté pour l'Ancien Testament ? Fallait-il, au contraire, l'écarter purement et simplement pour lui substituer « l'Évangile » ? C'est à ce dernier parti que s'arrête l'Apôtre. Pour lui, l'Évangile n'est point une philosophie, un thème à des discussions appuyées sur la raison humaine. C'est un message divin s'adressant à la conscience; c'est un fait, une réalité surnaturelle, un moyen de salut, que l'on doit s'approprier non par voie de raisonnement, mais par la foi à la passion et à la résurrection de Jésus-Christ, sauveur des hommes.

Il y a dans cette attitude quelque chose qui étonne de prime abord, surtout de la part d'un homme qui connaissait l'hellénisme et avait une culture grecque assez profonde. Mais saint Paul connaissait aussi les résultats auxquels avait abouti, dans le domaine religieux, l'enseignement de la philosophie. La « sagesse » n'avait point conduit l'homme à une connaissance efficace du vrai Dieu : « le monde par la sagesse, διὰ τῆς σοφίας, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ », c'est-à-dire Dieu manifestant sa propre sagesse, soit par les créatures, cf. Rom., i, 20-21, soit par la révélation de l'Ancien Testament. Si le monde a connu Dieu par la philosophie, la sagesse de Dieu qui aboutit à la vie religieuse et au salut lui est demeurée cachée. I Cor., i, 21. Ce n'est donc point à la sagesse humaine qu'il faut demander des arguments pour appuyer la foi en l'Évangile. Cet Évangile, présentant un Sauveur et un Messie crucifié, paraissait aux païens « une folie », et était pour les Juifs « un scandale ». I Cor., i, 18, 23. N'importe; le « discours de la croix » est « une puissance de Dieu ». Les vues de Dieu ne sont ni celles des Juifs, qui « demandent des signes », ni celles des Grecs qui « poursuivent la sagesse ». I Cor., i, 22. Il a décidé de « perdre la sagesse », c'est-à-dire d'en montrer l'impuissance et la vanité. C'est l'action de Dieu seule qui, par la prédication de la croix, a mis les fidèles « dans le Christ Jésus ». I Cor., i, 30. C'est Jésus-Christ qui est « notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption ». Voilà ce que la sagesse humaine n'a pu faire. Tout cela n'est pas accessible à « l'esprit du monde », I Cor., ii, 11-12, échappe à la puissance naturelle de l'intelligence humaine. L' « homme psychique », c'est-à-dire qui n'a pas reçu l'Esprit de Dieu, ne peut le comprendre. Seul l'homme qui a reçu l'Esprit de Dieu peut le connaître. I Cor., ii, 11, 12, 14. En un mot, les choses surnaturelles ne sont accessibles à l'homme que grâce à l'action de l'Esprit divin.

Transformer la prédication chrétienne en une spéculation philosophique, en une gnose, ce serait donc lui enlever son véritable caractère, la priver de sa puissance d'action, la faire s'évanouir en une sorte d'intellectualisme et lui enlever ainsi sa force qui convertit et qui sauve. En un mot, ce serait « rendre vaine la croix du Christ, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ ». I Cor., i, 17.

Ce dédain de l'Apôtre pour la sagesse grecque, en heurtant les habitudes intellectuelles des Corinthiens, ne risquait-il pas d'écarter du christianisme des esprits droits et disposés à entendre la vérité? N'était-il pas de nature à faire naître, à côté de la forme paulinienne de l'Évangile, une autre forme d'évangélisation, plus teintée d'hellénisme et plus adaptée à la manière grecque d'entendre les choses religieuses? L'Apôtre avait dû prévoir cet inconvénient, mais il avait jugé que l'Évangile n'avait rien à gagner à être présenté autrement que dans sa forme simple et primitive.

En fait, peu de temps après le départ de saint Paul, un Juif d'Alexandrie, nommé Apollos, arrivait à Corinthe. Très cultivé, habile à manier la parole, ἀνὴρ λόγιος, Act., xviii, 24, il possédait tous les artifices de la rhétorique. Versé dans les Écritures, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς, *ibid.*, il avait été instruit du christianisme à Éphèse, par Aquila et Priscille. Act., xviii, 24-28. Arrivé à Corinthe, il se mit à prêcher l'Évangile. Sa manière, bien différente de celle de saint Paul, sa parole entraînante, sa culture hellénistique, sa façon d'expliquer les Écritures, lui gagnèrent vite tous ceux qu'attiraient la beauté de la forme et les spéculations de la philosophie alexandrine. Il se forma autour de lui un groupe d'admirateurs, attirés au christianisme plus par l'éloquence que par la profondeur du sentiment religieux.

La théologie d'Apollos, identique pour le fond à celle de saint Paul, devait être bien différente dans la forme et l'exposition. Elle était orthodoxe, mais elle favorisait la tendance qu'avaient les Corinthiens à s'attacher au christianisme plus par curiosité d'esprit que par conviction sincère. C'était là une des causes des divisions que l'Apôtre blâme dans sa première lettre. C'est pourquoi nous le voyons tant insister sur la manière dont il avait présenté lui-même le christianisme. Ce n'était point par la *sagesse humaine*, mais par « la manifestation de l'Esprit et de la puissance divine », que l'Apôtre avait mis les fidèles « dans le Christ Jésus ». Toutefois, ceux qui « poursuivent la sagesse » en trouveront une dans la foi chrétienne,

sagesse supérieure à celle du monde. L'Apôtre en expose la nature dans I Cor., II, 6-16.

Cette *sagesse chrétienne* est expliquée parmi « les *parfaits*, ἐν τοῖς τελείοις », c'est-à-dire aux chrétiens qui ont atteint le plein développement de la vie spirituelle, qui sont capables de saisir les mystères de la révélation chrétienne. « Les parfaits » s'opposent aux « *enfants* dans le Christ ». Ceux-ci n'entendent que les choses « charnelles »; cf. I Cor., III, 1-2; XIV, 20. Le terme « parfaits » ne désigne point une catégorie spéciale de chrétiens, d'initiés, auxquels serait réservée la communication d'une doctrine ésotérique. Ce serait fausser la pensée de l'Apôtre que de l'assimiler aux pratiques du gnosticisme ou des religions de mystères. Les « parfaits » ne sont point des « initiés », car *tous les chrétiens doivent devenir parfaits* en développant leur vie spirituelle. Mais, en attendant, les vérités que l'Apôtre leur enseigne sont proportionnées à leur degré de développement. I Cor., III, 1-2; XIV, 20; cf. Joa., XVI, 13.

Notons que le même terme « parfait » se rencontre dans l'épître aux Hébreux et s'applique à la doctrine. Heb., V, 11-VI, 3. Il existe un enseignement élémentaire et un enseignement « parfait ». Dans l'objet de l'enseignement élémentaire l'auteur range les principes fondamentaux de la doctrine chrétienne, à savoir la pénitence, la foi en Dieu, la doctrine des « ablutions », c'est-à-dire concernant le baptême, l'imposition des mains, la résurrection des morts et le jugement. Tandis que dans l'enseignement parfait il range le traité du sacerdoce du Christ, ainsi que l'interprétation de l'Écriture qui lui sert d'argument. Heb., VI, 13-X, 18.

En outre, le plein développement « du corps du Christ » n'exige-t-il pas le développement complet et *parfait* de ses membres? cf. Eph., IV, 12-13. Toutefois, le chrétien parvenu à ce que l'Apôtre appelle l'état « parfait », l'état d'adulte ou de pleine croissance, n'en doit pas moins poursuivre encore sa propre perfection morale, s'il veut arriver au but et « saisir le prix »; cf. Phil., III, 15 et 12.

L'Apôtre dit *en quoi consiste cette sagesse* expliquée aux « parfaits ». La sagesse chrétienne n'est point « la sagesse des princes de ce siècle qui ont été anéantis », I Cor., II, 6; c'est la « sagesse de Dieu », non plus entendue comme dans I, 21 (voir plus haut), car dans ce dernier passage il s'agit d'une « sagesse » accessible aux forces naturelles de l'homme. La sagesse chrétienne est une « sagesse qui est dans le mystère, sagesse cachée ». Il ne s'agit nullement ici du mystère au sens de rite ou de sacrement, dans lequel on faisait des communications ou révélations; la suite le montre clairement. Cette « sagesse » est comme un secret longtemps réservé, mais communiqué actuellement à tous ceux qui sont aptes à le saisir. Dieu en avait décidé ainsi avant les siècles. Nul d'entre « les princes de ce siècle ne l'a connue. En effet, s'ils l'avaient connue, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire (qui est glorieux et source de gloire pour les hommes). » Quels sont ces « princes de ce siècle », — déjà mentionnés au ℣. 8, — qui ont crucifié le Seigneur? On pense naturellement aux scribes, aux pharisiens et aux autorités juives et romaines, les seuls dont on puisse dire à la lettre qu'ils ont crucifié le Seigneur. Une autre interprétation, proposée déjà par Origène, y voit les démons; cf. II Cor., IV, 4; Eph., II, 2; Joa., XIII, 21; XIV, 30. Saint Paul les regarde comme les instigateurs et, par suite, les véritables auteurs de la mort de Jésus. Cette manière d'entendre le texte trouve un appui très sérieux dans les passages Luc., XXII, 3, 53; Joa., XIII, 2, 27, cf. XIII, 21 et XIV, 30; et aussi dans II Cor., IV, 4.

Les démons ont ignoré la « sagesse de Dieu ». Ils n'ignoraient pas, sans doute, que Jésus fût le Messie et le Fils de Dieu; mais ils ne se doutaient pas que sa mort allait sauver l'humanité et mettre fin à leur propre règne. Maintenant, ils sont « anéantis, καταργουμένων ». I Cor., II, 6. Par la croix, Jésus les a « dépouillés et donnés en spectacle dans son triomphe ». Col., II, 15. S'ils avaient connu la sagesse divine, c'est-à-dire les secrets du plan divin de salut, jamais ils n'auraient crucifié Jésus.

D'autres commentateurs combinent les deux opinions : Les princes de ce monde comprennent les démons avec ceux qui ont exécuté leur dessein. Cf. Cornely, *h. l.*, p. 60; Act., III, 17. Cette opinion a l'avantage de montrer que tous les ennemis du Christ ont ignoré le plan divin. Ils ont agi par ignorance, non pas une ignorance, — au moins en ce qui concerne les démons, — qui leur sert d'excuse, mais qui a tourné à leur perte. Ils ont tous, pour ainsi dire, collaboré indirectement à la rédemption, en accomplissant un acte dont les résultats devaient être d'arracher l'homme à l'empire du mal et du démon.

Les secrets divins concernant le salut de l'homme étaient donc ignorés des puissances de ce siècle. Ici l'Apôtre apporte, comme « Écriture », un texte difficile à identifier, tiré probablement d'Isaïe, LXIV, 4, et LXV, 17, afin de montrer que les mystères du salut les plus profonds, c'est-à-dire ceux qui concernent le bonheur de la vie future, sont inaccessibles à l'homme laissé aux seules forces de ses facultés naturelles. Mais « à nous », c'est-à-dire aux apôtres, dépositaires de la révélation, Dieu l'a révélé par l'Esprit.

Ici, le *rôle de l'Esprit dans la connaissance des choses surnaturelles* est spécialement mis en relief. L'Esprit « scrute tout, même les profondeurs de Dieu, τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ », cf. Rom., XI, 33. Il connaît la pensée et les secrets desseins de Dieu. Ce n'est plus la connaissance humaine, par le moyen des créatures, comme dans Rom., I, 20, et I Cor., I, 21; c'est la pénétration de tous les mystères de la divinité. Cet Esprit, qui « est de Dieu, τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ », qui vient ou procède de Dieu, qui a une science divine, et qui par conséquent est Dieu lui-même, a été spécialement communiqué aux apôtres pour leur faire comprendre tous les bienfaits dont ils ont été gratifiés par Dieu, pour leur révéler, en un mot, le mystère du salut par le Christ; cf. Joa., XIV, 16 sq., 26; XV, 26 sq; XVI, 13.

Or, cette révélation s'exprime non dans « les discours de la sagesse humaine »; mais « dans ceux que l'Esprit de Dieu enseigne, exprimant les choses spirituelles en un langage spirituel ». En d'autres termes, les doctrines révélées par l'Esprit de Dieu ne peuvent s'exprimer qu'en des paroles suggérées par ce même Esprit. Celui qui les exprime a un don spécial ou charisme que l'Apôtre appellera plus loin « le discours de sagesse donné par l'Esprit ». I Cor., XII, 8.

On voit toute l'importance donnée par l'Apôtre à l'Esprit-Saint, l'Esprit de Dieu agissant sur l'esprit de l'homme. Il fait une distinction très nette entre la connaissance naturelle des choses et la connaissance surnaturelle des mystères divins : « L'homme psychique ne reçoit point les choses de l'Esprit de Dieu », ℣. 14, mais « l'homme spirituel juge de tout, tandis que lui-même n'est jugé par personne », ℣. 15. Pour l'homme laissé à ses seules facultés naturelles, ce qui vient de l'Esprit de Dieu est « une folie », seul « l'homme spirituel » peut le comprendre.

L'opposition entre l'homme psychique et l'homme spirituel est d'ordre religieux ou mystique, nullement d'ordre philosophique. L'*homme psychique*, c'est l'homme naturel abandonné à ses seules facultés : *quia ergo animalis homo caret Spiritu sancto non potest spiritualia examinare et per consequens nec ea intelligere*. S. Thomas, *h. l.*, éd. Vivès, t. XX, p. 625-626.

L'homme spirituel est celui qui a reçu l'Esprit de Dieu et qui se laisse conduire par lui sans mettre obstacle à son action. Saint Thomas le définit : *homo habens intellectum illustratum et affectum ordinatum per Spiritum sanctum. Ibid.*, p. 626. Celui-là est seul à même de saisir la « sagesse de Dieu », ses desseins intimes, son plan secret dans le gouvernement des choses. L'objet de ce plan est défini dans Rom., XVI, 25-27, et Eph., I, 3-14.

Parmi les Corinthiens, plusieurs avaient montré par leurs divisions, qu'ils étaient encore « charnels » ou « *enfants* dans le Christ ». Ceux-là ne sont pas capables, eux non plus, de saisir les mystères de la sagesse divine. Cependant, l'Apôtre ne les traite pas de « psychiques », puisque, étant chrétiens, ils ont reçu l'Esprit. Ils sont donc, en principe, parmi les « spirituels » mais non parmi les « parfaits »; ils ne se laissent pas conduire par l'Esprit mais plutôt par « la chair »; cf. Rom., VIII, 5-13, spécialement le ỳ. 13. L'homme « charnel » n'est donc pas rigoureusement synonyme de l'homme « psychique »; mais la condition du premier ne paraît guère supérieure à celle du second.

2° *La véritable notion du ministère pastoral.* — Les divisions entre les fidèles de Corinthe au sujet des prédicateurs amènent l'Apôtre à définir la véritable notion du ministère pastoral, I Cor., III, 5-IV, 21. Les prédicateurs ne sont que des instruments dans la main de Dieu; car lui seul assure le succès. L'Apôtre a établi le fondement de l'édifice, c'est-à-dire Jésus-Christ. Les prédicateurs doivent continuer sa tâche en bâtissant sur ce fondement. Mais, s'ils construisent avec des matériaux de qualité inégale, de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois ou de la paille, l'œuvre de chacun sera dévoilée et sévèrement examinée au jour du jugement : « le jour (du jugement) la fera connaître parce qu'il se révélera dans le feu ». Si l'œuvre résiste, l'ouvrier recevra son salaire; si elle brûle, il sera couvert de confusion; et « il se sauvera, mais comme à travers le feu », ỳ. 12-15.

De ce passage — qui a donné lieu à tant de controverses — paraissent se dégager les idées suivantes : Les prédicateurs édifient la communauté des fidèles par la prédication de l'Évangile, cf. ỳ. 17. Mais l'édifice n'est pas à proprement parler l'Église, c'est plutôt la doctrine qui a pour fondement Jésus-Christ. Ce fondement, l'Apôtre l'a établi en enseignant Jésus-Christ, mort et ressuscité, sauveur des hommes. Les prédicateurs, en expliquant et en développant cette doctrine fondamentale, élèvent l'édifice. Parmi les matériaux employés par eux, c'est-à-dire leur manière d'expliquer la doctrine, il y en a d'excellents, d'autres qui sont légers et inconsistants. Ces derniers ne sont point des erreurs ou des hérésies de nature à détruire le « temple de Dieu »; cf. ỳ. 17. Ce sont plutôt des développements ou des idées futiles et même blâmables. Ceux qui les emploient travaillent en pure perte; leur œuvre ne résistera pas au feu du jugement. Il ne semble être question ici, ni du feu de l'enfer, ni explicitement du feu du purgatoire. C'est le feu vengeur qui accompagne la théophanie; qui éprouve les œuvres des hommes, bonnes ou mauvaises, et qui inflige parfois un châtiment. Voir plus haut. col. 2408.

Les ouvriers qui auront ainsi bâti avec des matériaux fragiles et périssables ne seront point condamnés, « ils se sauveront », mais non sans subir un dommage ou une peine. Ils seront couverts de confusion et ils se sauveront « *comme* à travers le feu », à la manière de celui qui, surpris par l'incendie, s'échappe à grand'-peine et non sans brûlures, à travers les flammes. Un tel dénouement, ajouté à la confusion de voir son œuvre détruite, suppose que l'ouvrier imprudent, bien qu'il soit sauvé », non seulement ne recevra aucune récompense pour ses travaux, mais subira une peine à cause de son œuvre avant d'arriver au salut. — Les théologiens ont vu, non sans raison, dans ce passage, un fondement à la doctrine du purgatoire.

Par contre, malheur à qui *détruira* « le temple de Dieu », c'est-à-dire corrompra l'Église de Corinthe par des doctrines subversives : « Dieu le *détruira* lui-même. » L'Apôtre répète le même terme « détruire » pour signifier que Dieu lui infligera en quelque sorte la peine du talion, *peine proportionnée à la gravité de sa faute.* Celui-là est exclu du salut; pour lui, c'est la condamnation.

3° *Les charismes ou l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église.* — L'Esprit de Dieu (le souffle de Dieu) est une notion qui occupe une grande place dans l'Ancien Testament. De là elle est passée dans le Nouveau et dans la doctrine chrétienne. Dans le Nouveau Testament, « l'Esprit, l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint » apparaît à la fois comme une personne divine et un principe divin de régénération, de sanctification, de vie et d'action surnaturelle.

Promis par Jésus comme un bienfait du nouveau règne de Dieu, cf. Joa., XIV-XVI; Luc., XXIV, 49; Act., I, 4, 5, 8, il devait être un principe de vie nouvelle, de force et d'action religieuse, un agent divin assurant aux sacrements leur efficacité, entretenant et accroissant la vie chrétienne, opérant la résurrection des corps, garantissant la vie éternelle. Il devait donc se manifester de la façon la plus variée dans le développement et la vie de l'Église.

Sa première effusion, à la Pentecôte, Act., II, 23, avait été accompagnée de phénomènes religieux extraordinaires. Un état d'enthousiasme, d'exaltation et de joie surnaturelle, quelque chose d'analogue à l'extase, avait marqué la première présentation des apôtres et des fidèles devant le peuple de Jérusalem. Act., II, 12-13; cf. I Cor., XIV, 23. Tout cela était l'accomplissement de la prophétie de Joël; cf. Act., II, 17, 18.

Cette *action extraordinaire de l'Esprit-Saint* ne devait point être isolée et passagère; elle devait se perpétuer et se traduire de bien des façons. D'abord, les apôtres étaient spécialement guidés et poussés par l'Esprit-Saint dans leur ministère; cf. Gal., II, 8; I Cor., II, 4-5. Ils répandaient l'Esprit et faisaient par lui des miracles; cf. Gal., III, 5; Rom., XV, 18-19. Leur *apostolat* était l'œuvre de l'Esprit; ils étaient inspirés, dans leurs prédications comme dans leurs écrits. L'apostolat, tout en étant conféré par Dieu et le Christ, était accompagné de signes et de prodiges qui en montraient la légitimité; cf. II Cor., XII, 12.

Mais l'apostolat était une institution divine permanente, non une manifestation passagère, intermittente de l'Esprit-Saint. Par contre, les nouveaux convertis qui recevaient le Saint-Esprit après le baptême étaient, par moment, gratifiés de *dons spirituels* variés, ayant un caractère soit miraculeux, soit au moins surnaturel. Ces dons, appelés par saint Paul χαρίσματα, n'étaient point une grâce justifiante ou sanctifiante; ils étaient accordés pour le bien commun des fidèles; ils avaient en quelque sorte un caractère social. Le fidèle pouvait les désirer, les demander à Dieu, I Cor., XIV, 1, 13, mais leur fin était toujours « l'édification de l'Église ». *Ibid.*, ỳ. 12.

Ces dons avaient été largement accordés à l'Église de Corinthe, et leur manifestation faisait parfois de la communauté un milieu singulièrement agité. Les fidèles étaient portés à rechercher les dons les plus extraordinaires, au détriment du bon ordre et de la charité. En outre, cette intensité d'émotion religieuse et d'inspiration semble avoir eu son pendant dans les réunions du culte païen, auxquelles saint Paul fait allusion, I Cor., XII, 2. Des chrétiens en avaient sans doute fait l'expérience avant leur conversion.

Certaines inspirations pouvaient donc avoir une origine suspecte, et l'usage même des charismes risquait, s'il n'était réglementé, de provoquer un désordre préjudiciable à la vie chrétienne. Sur ce point, comme sur les autres, l'Apôtre devait corriger les abus et prévenir les malentendus en exposant le caractère des « charismes » et en donnant des conseils pour leur meilleur usage. L'essentiel de son enseignement sur ce sujet est contenu dans I Cor., xii, 1-xiv, 33, auxquels il faut ajouter Rom., xii, 3-8; Eph., iv, 7, 11-13; cf. I Petr., iv, 10-11.

Les Corinthiens, encore dans le paganisme, étaient « entraînés vers des idoles muettes »; allusion sans doute à l'action des démons qui, par les effets extraordinaires qu'ils produisaient dans les réunions du culte païen, attiraient une foule d'adeptes comme par une force irrésistible. Cf. I Cor., x, 20 sq.; Athénagore, *Legat.*, 26, *P. G.*, t. vi, col. 949-952.

Une certaine analogie entre les charismes et les phénomènes éprouvés par les païens pouvait donner lieu à de fâcheuses confusions. La marque à laquelle on devait reconnaître un homme « inspiré », c'est-à-dire vraiment sous l'action de l'Esprit-Saint, c'est la confession de la *souveraineté* de Jésus : si on est « dans l'Esprit », on ne peut dire : « Maudit soit Jésus »; et on ne peut dire : « Jésus est Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit. » I Cor., xii, 1-3; cf. II Thess., ii, 2. Si l'on reconnaît Jésus comme Seigneur, comme *maître souverain*, l'inspiration que l'on a ne peut provenir que de son domaine qui est aussi celui de l'Esprit.

Une fois le critérium établi, l'Apôtre expose le caractère des dons spirituels. Il y a « diversité de dons, διαιρέσεις χαρισμάτων », mais il y a un seul et même Esprit; il y a « diversité de ministères », mais il y a « un seul Seigneur »; il y a « diversité d'opérations », mais il n'y a qu'un seul Dieu « qui opère tout en tous ». I Cor., xii, 4-5. L'Apôtre range-t-il ici les « ministères » et les « opérations » parmi les « charismes »? La question est fort débattue. Dans ce passage, de prime abord, il semble que non; la mention des « ministères » qui relèvent du Seigneur, et des « opérations » qui relèvent de Dieu, semblent être des termes de comparaison pour montrer comment il n'y a qu'un seul Esprit, principe de tous les dons.

Toutefois, dans Rom., xii, 7, le « ministère » est mentionné parmi les charismes, et Eph., iv, 12, montre qu'il comportait plusieurs fonctions, à savoir : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs. En outre, les « opérations » se retrouvent dans la suite du passage, ỹ. 10 : « ἐνεργήματα δυνάμεων, opérations de miracles »; et, comme le terme est au pluriel, il peut représenter plusieurs charismes. A y regarder de près, on est donc fondé à voir, dans les « ministères » aussi bien que dans les « opérations », des modalités ou des variétés de charismes. Mais, ceci une fois admis, on s'apercevra vite qu'il n'y a pas là une division rigoureuse en trois catégories, dont l'une relèverait de l' « Esprit », une autre du « Seigneur », c'est-à-dire du Christ, et une troisième de Dieu. En effet, au ỹ. 7, l'Apôtre déclare d'une façon générale que « la manifestation de l'Esprit est donnée à chacun pour l'utilité » commune; ce qui équivaut à rattacher tous les charismes à l'Esprit. De fait, dans l'énumération qui suit, tous les charismes dépendent de l'Esprit, même les « opérations de miracles », que l'Apôtre avait rattachées à Dieu dans le ỹ. 6. Bien plus, au ỹ. 28 du même chapitre, l'Apôtre énumère des charismes en les attribuant tous à Dieu, entre autres les charismes de prophétie, de guérison et de langues, qu'il a attribués plus haut (ỹ. 9 et 10) à l'Esprit. Enfin, dans Eph., iv, 7, les charismes sont *le don du Christ;* c'est lui « qui a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, etc... », ỹ. 11.

Il est clair que l'on ne saurait partir de I Cor., xii, 4-5 pour établir une division parmi les charismes. D'ailleurs, les quatre listes que l'Apôtre en a données, I Cor., xii, 8-10; xii, 28-30; Rom., xii, 6-9; Eph., iv, 11, montrent bien qu'il n'a pas voulu faire un classement, ni une énumération complète, mais dégager *les leçons et les avantages de vie chrétienne qui ressortent de ces manifestations.*

La première liste énumérée, I Cor., xii, 8-10, comprend : le discours de sagesse, le discours de connaissance, γνώσεως, la foi (foi des miracles, comme dans I Cor., xiii, 2, cf. Matth., xvii, 20; et non foi, vertu théologale, comme dans I Cor., xiii, 13), les charismes de guérisons, les opérations de miracles, la prophétie, les discernements, διακρίσεις, des esprits, les genres de langues (les variétés de glossolalie), l'interprétation des langues.

Parmi ces charismes, plusieurs, qui sont mentionnés au pluriel, pouvaient être multiples et comporter des subdivisions. Cette liste est donnée moins pour en préciser le nombre que pour montrer *leur rôle dans l'Église.*

En effet, à partir du ỹ. 12 l'Apôtre parle non plus des charismes en eux-mêmes, mais des sujets qui en sont les bénéficiaires. Ceux qui les reçoivent, ayant été « baptisés dans un seul Esprit », forment un seul corps; ils remplissent des fonctions différentes mais concourent tous à la vie de cet organisme qui est le corps du Christ, ỹ. 27, c'est-à-dire l'Église, ỹ. 28. *Les membres de ce corps* sont donc solidaires entre eux, et doivent concevoir une estime mutuelle. En donnant ainsi une leçon de morale, l'Apôtre expose un aspect de sa doctrine sur *l'Église, corps mystique du Christ.* Dieu a établi, ἔθετο, dans l'Église des membres « en premier lieu comme apôtres, en second lieu comme prophètes, en troisième lieu comme docteurs, puis d'autres qui ont le don d'opérer des miracles, d'autres celui de guérir, d'assister (faire des œuvres de miséricorde ou de charité, cf. Rom., xii, 8; Eph., iv, 28), de gouverner, de parler diverses langues ». xii, 28. Cette liste se compose de huit termes, et l'on pourrait y ajouter le don d'interprétation mentionné ỹ. 30. Elle diffère sensiblement de la première en ce que l'Apôtre met en relief non les effets charismatiques en eux-mêmes, mais bien ceux qui possèdent des *offices charismatiques* et qui ont été *établis* à cette fin par Dieu même dans le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Cf. Eph., i, 23; iv, 12; Col., i, 18.

Il y a donc des degrés parmi les « dons »; il faut aspirer aux plus parfaits. Mais, si on les compare à la charité, les « dons » lui sont inférieurs. Ils cesseront, tandis que la charité n'aura pas de fin. I Cor., xiii, 8. « Quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra », xiii, 10; « présentement, nous voyons comme dans un miroir, d'une manière obscure; mais alors nous verrons face à face. Maintenant, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu », c'est-à-dire comme je suis connu par Dieu, d'une façon parfaite et directe, ỹ. 12; cf. Philon, *De cherubim*, p. 114-115, éd. Cohn-Wendland, t. i, p. 197. « Maintenant (en cette vie), ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité; mais la plus grande des trois, c'est la charité », ỹ. 13. La foi en question ici ne peut être que la vertu théologale; ce n'est plus la « foi des miracles », comme dans xii, 9, et xiii, 2; et de plus, Paul parle de cette vie, non de la vie future où seule la charité demeure; cf. xiii, 8; II Cor., v, 7; Heb., xi, 1; Rom., viii, 24.

Dans cette conclusion, il veut enseigner que non seulement la *charité* est bien supérieure aux charismes, mais que *les autres vertus théologales* doivent être aussi grandement estimées, car elles sont le *véritable fondement de la vie chrétienne;* les fidèles ne doivent

donc pas les négliger sous prétexte d'aspirer aux charismes. Les charismes ne sont point de même ordre que les vertus; ils peuvent même exister sans la charité, XIII, 1-3, mais ils ne serviraient de rien; leur exercice doit être dirigé par la charité. XIV, 4 sq. La charité et les autres vertus sont les principes de la vie mystique; elles donnent à la théologie spirituelle de l'Apôtre son véritable caractère, caractère moral qui contraste avec celui des mystiques païennes. Les charismes, étant soumis à la charité et s'exerçant sous la dépendance des vertus, ne modifient nullement cette conception morale de la théologie paulinienne.

Il faut donc d'abord rechercher la charité, puis, parmi les charismes, il faut aspirer surtout à la « prophétie », car elle édifie et console. « Celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète ses propres paroles, afin que l'Église en tire édification ». XIV, 5. Tout doit se passer pour « l'édification » des fidèles; c'est dans ce but qu'il faut rechercher les « esprits » ou *inspirations*. XIV, 12. « Les langues servent de signes non pas aux croyants, mais aux infidèles. » XIV, 22.

En pratique, si l'on parle en langues, deux ou trois suffisent, à tour de rôle, et encore à condition qu'il y ait un interprète. Les prophètes peuvent être également deux ou trois à parler; ou même tous peuvent le faire, mais chacun à son tour. XIV, 26-33.

Nous retrouvons les charismes dans l'épître aux Romains, XII, 6 sq. Ce passage offre beaucoup d'analogies avec I Cor., XII, 28. Il fait partie d'une suite d'exhortations sur la vie chrétienne. Chacun doit avoir de lui-même une juste opinion et ne doit s'estimer que « selon la mesure de la foi que Dieu lui a concédée ». XII, 3. Les fidèles sont les membres d'un seul corps dans le Christ; ils n'ont donc pas tous les mêmes fonctions. Ils possèdent des « dons, χαρίσματα » différents selon la grâce qui leur a été donnée. Ils doivent donc rester dans leur rôle ou leur office et le bien remplir. Ces « dons » sont « la prophétie, en proportion de la foi », c'est-à-dire *se réglant sur l'objet* ou le contenu *de la foi;* le ministère; l'enseignement; l'exhortation; l'aumône; la présidence (d'une œuvre ou peut-être mieux de la communauté, cf. I Thess., V, 12; I Tim., V, 17); la miséricorde (œuvre d'assistance ou de charité distincte de l'aumône). Tous ceux qui possèdent ces dons doivent les exercer dans le champ bien déterminé qui appartient à chacun.

Ces conseils, avec la comparaison du corps et des membres, sont dans la même ligne que I Cor., XII, 13-31. Mais, dans Rom., XII, la liste des charismes est réduite à sept termes, et l'idée *d'office déterminé, lié à un charisme*, est plus accentuée que dans la Ire aux Corinthiens.

Nous trouvons encore un passage sur les charismes dans Eph., IV, 7, 11-13. Ici, l'idée d'*unité dans l'Esprit*, celle de l'*Église formant un seul corps*, est encore plus affirmée que dans I Cor., et Rom., cf. Eph., IV, 3-6. A chacun, « la grâce a été donnée selon la mesure du don, δωρεᾶς, du Christ ». Lui-même, il a fait « les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangélistes, d'autres pasteurs et docteurs; cela en vue de rendre parfaits les saints pour *l'œuvre du ministère*, afin d'édifier le corps du Christ... ». Eph., IV, 11-12.

Cette dernière liste, plus encore que celle de l'épître aux Romains présente les charismes comme *conférés en vue d'offices déterminés*. L'idée de charisme, manifestation surnaturelle de l'Esprit-Saint, reste au second plan. Nous avons là sans doute cette « diversité de ministères » mentionnée I Cor., XII, 5; cf. Eph., IV, 12, εἰς ἔργον διακονίας. Ces charismes *confèrent des aptitudes ou des capacités surnaturelles* en vue d'offices déterminés dans l'Église. Le don d'apostolat qui vient en premier lieu n'est point l'apostolat conféré par le Christ lui-même aux « douze » et à saint Paul. C'est un don accordé en vue d'une mission *analogue* à celle des « douze », mais d'un ordre moins élevé. Il en est autrement dans Eph., II, 20, où il ne peut être question que des « apôtres » au sens strict, quelle que soit la manière d'entendre « les prophètes », qui leur sont associés.

Est-il possible de tenter un classement des charismes d'après les listes données par l'Apôtre? La chose ne paraît guère possible. Saint Paul ne s'y est point appliqué; mais il a voulu montrer que leur variété ne nuisait point à l'unité et à l'organisation de l'Église.

Par contre, en insistant sur cette idée que, dans bien des cas, les charismes sont donnés en vue d'*offices déterminés*, et cela pour la vie même et le développement de l'Église, ne laisse-t-il pas nettement entendre qu'au moins un certain nombre d'entre eux, ayant un caractère social, doivent être nécessaires à l'Église et, par conséquent, permanents? De plus, si le charisme donne une capacité surnaturelle en vue d'un office déterminé à remplir dans l'Église, il confère l'aptitude à l'office hiérarchique comme aux autres ministères. Ou, si l'on veut, l'investiture d'un office comporte, dans la doctrine de l'Apôtre, la communication d'un charisme. Cette communication peut être extra-sacramentelle, c'était le cas pour la plupart des offices secondaires; elle est de nature sacramentelle quand il s'agit d'office hiérarchique, c'est le cas pour l'ordination de Timothée, II Tim., I, 6. Voir plus loin, IX. *L'organisation et le gouvernement de l'Église*, Cf. A. Lemonnyer, art. *Charismes*, dans le *Supplément* du *Dictionnaire de la Bible*, col. 1241-1243; F. Prat, *La théologie de S. Paul*, 2e partie, éd. 1929, p. 373.

4° *Le mariage.* — Les Juifs se faisaient une haute idée du mariage. Ils le regardaient comme une chose sainte et la plupart d'entre eux étaient mariés. Il faut faire exception pour la secte des esséniens qui le regardaient comme une chose impure et dégradante. Toutefois, chez les Juifs, le divorce était très fréquent. Parmi les rabbins, les uns étaient très accommodants sur ce point; d'autres n'admettaient le divorce qu'en cas d'adultère.

Chez les païens, bien que la cérémonie du mariage eût un caractère religieux, le contrat pouvait être rompu à volonté par l'un ou l'autre conjoint. Cf. Juvénal. *Sat.*, VI, 224 sq.

Les chrétiens convertis, juifs ou païens d'origine, étaient tentés de conserver leurs anciennes idées sur le mariage. Spécialement à Corinthe, où la licence des mœurs était devenue proverbiale, les chrétiens étaient particulièrement exposés à subir l'influence des habitudes païennes. D'autre part, certains chrétiens, portés à une ascèse exagérée, pouvaient considérer leur mariage comme rompu par leur conversion. Les époux avaient-ils le droit de se séparer et dans quelles conditions? Fallait-il préférer le mariage ou le célibat? Lorsqu'un seul conjoint se convertissait, sa situation au point de vue moral et religieux devenait difficile; que fallait-il faire dans ce cas? Bien des points exigeaient des éclaircissements. Les Corinthiens avaient posé par écrit à l'Apôtre un certain nombre de questions sur ce sujet, I Cor., VII, 1. Les réponses de saint Paul, contenues dans le c. VII de la Ire aux Corinthiens, sont de la plus haute importance, car elles précisent la doctrine de l'Église chrétienne sur un point qui est le fondement de la famille et de la société.

Saint Paul expose d'abord la dignité respective du mariage et du célibat. Pour le comprendre, il faut se rappeler que Jésus, Matth., XIX, 1-12, avait proclamé la dignité et l'indissolubilité du mariage. Ses disciples, trouvant son enseignement rigoureux, lui

avaient dit : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier. » A quoi Jésus avait répondu que le célibat était un idéal de perfection en vue du « royaume », mais pour ceux-là seulement à qui « il est donné de le comprendre », ℣. 11-12. D'ailleurs, le mariage n'existera plus dans la vie future. Matth., XXII, 30.

D'après saint Paul, *le mariage est la condition ordinaire.* Il est un remède contre la « fornication », I Cor., VII, 2, et contre l'impureté, ℣. 9. Les époux doivent remplir leur devoir mutuel, ℣. 3 : « ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière », ℣. 6. Dans la première à Timothée, l'*Apôtre condamne ceux qui défendent* le mariage comme une chose mauvaise; dans Eph., V, 22-33, il expose les devoirs mutuels des époux; cf. Col., III, 18.

Toutefois, il estime que *le célibat et la virginité sont préférables* au mariage; c'est pour lui un idéal : « Il est bon, καλόν, pour un homme de ne pas toucher de femme », ℣. 1. Ce qu'il vient de dire sur le mariage et son usage, il le dit « par condescendance », κατὰ συγγνώμην, c'est-à-dire en tenant compte des sentiments et de la faiblesse des chrétiens. Il voudrait, au contraire, que « tout le monde » fût comme lui, c'est-à-dire non marié; cf. ℣. 40. Cette affirmation, prise dans toute sa rigueur, peut paraître surprenante si on la compare à Gen., I, 28. Certains critiques indépendants expliquent cette attitude par la croyance à la proximité de la parousie : ce monde allait bientôt finir et avec lui la race humaine. La mariage devenait donc désormais inutile. Mais il n'est point nécessaire de recourir à une telle solution. L'Apôtre indique seulement *ce qu'il estime le meilleur.* D'ailleurs, il précise : « Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un d'une manière, l'autre d'une autre », ℣. 7. Cette parole est analogue à celle de Jésus, Matth., XIX, 11-12. Le choix entre les deux états est donc subordonné à l'action divine. L'Apôtre dit formellement : « ceux qui ne peuvent garder la continence doivent se marier », ℣. 9. Ainsi, il évite la conséquence absurde que l'on pourrait tirer du ℣. 7 en l'entendant d'une façon absolue : *Si omnes homines continerent sicut Apostolus continebat cessaret generatio ; et non fuisset impletus numerus electorum; quod est contra dispositionem divinam*, S. Thomas, *h. l.*, éd. Vivès, t. XX, p. 670.

En résumé, dans cette première section, ℣. 1-9, l'Apôtre recommande le mariage comme l'état ordinaire et normal, mais sans en faire un précepte en soi, ℣. 6. Toutefois, il estime que le célibat vaut mieux que le mariage. Pour chacun de ces deux états, il y a une vocation ou un « don de Dieu ».

Dans la section ℣. 25-38, il revient sur le même sujet en parlant des « vierges », qu'il regarde comme une catégorie spéciale.

Au sujet des « vierges » il n'a pas de « précepte du Seigneur », il donne seulement « un conseil »; c'est-à-dire un avis, mais un avis dont la valeur est garantie par sa qualité d'apôtre, ℣. 25; cf. ℣. 40 : « Je crois avoir, moi aussi, l'Esprit de Dieu. » L' « état » de virginité est bon, à cause de la « difficulté des temps », peut-être l'approche de la parousie que beaucoup de chrétiens regardaient comme imminente, cf. 29-31. D'autres y voient les difficultés et les tribulations inhérentes à la vie conjugale, cf. ℣. 28. Cependant, on peut se marier sans commettre de péché, ℣. 28, cf. 36. Toutefois, l'état de virginité, en libérant des préoccupations du monde, permet à celui ou à celle qui le choisit, de s'attacher davantage au service de Dieu et à sa propre sanctification. Au point de vue religieux, cet état est donc supérieur au mariage : « Ainsi, celui qui marie sa fille, τὴν ἑαυτοῦ παρθένον *virginem suam*, fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux. » ℣. 38.

Le ton de cette section, ℣. 25-35, un peu différent de celui de ℣. 1-9, ainsi que certaines particularités de langage, comme l'emploi du mot παρθένος au singulier, ℣. 36, 38, ainsi que du mot ἀσχημονεῖν exprimant une idée toute nouvelle dans l'exposé de l'Apôtre, ont fait croire à certains commentateurs modernes que les *virgines*, παρθένοι, en question, désignent les *virgines subintroductæ* dont nous trouvons l'existence au IIe siècle. Mais la pensée générale du morceau, qui se rattache étroitement à ℣. 1-9, et surtout l'usage du verbe γαμίζειν au ℣. 38, après le verbe γαμεῖν, ℣. 28, ne permet point cette interprétation. L'hypothèse a été soutenue par H. Achelis, *Virgines subintroductæ*, Leipzig, 1903; cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, VI, 3 (?); Tertullien, *De virg. vel.*, 14. Cf. Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, éd. 1913, *An die Korinther I.*, p. 111; M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, *Die apostolischen Väter*, p. 619; R. Knopft, *Die Lehre der zwölf Apostel*, *ibid.*, p. 32.

Après avoir précisé la dignité respective du mariage et du célibat, saint Paul traite du lien ou de l'indissolubilité du mariage. Là encore, pour bien le comprendre, il faut rappeler l'enseignement de Jésus. Jésus avait enseigné que le mariage était une institution divine : l'homme et la femme avaient été unis par Dieu pour « devenir une seule chair ». Gen., II, 24. Il avait condamné le divorce. Matth., V, 22; XIX, 6, 9-10; Marc., X, 9, 11 sq.; Luc., XVI, 18. Sa doctrine était : « Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le séparer. »

Toutefois, le premier évangile apporte à cette doctrine un certain adoucissement : « Quiconque renvoie sa femme, *hors le cas d'impudicité* (ou d'adultère), παρεκτὸς λόγου πορνείας, la rend adultère. » Matth., V, 32; cf., XIX, 9 : εἰ μὴ λόγου πορνείας.

En cas d'impudicité ou d'adultère, il était donc permis de renvoyer sa femme. La tradition chrétienne l'a entendu dès le commencement, non du divorce proprement dit, permettant de se remarier, mais de la simple séparation, les époux ainsi séparés ne pouvant se remarier sans devenir coupables d'adultère. Cf. Hermas, *Mand.*, IV, I, 6.

Plusieurs critiques indépendants regardent la clause παρεκτὸς λόγου πορνείας comme ne faisant point partie des paroles de Jésus; ce serait une glose, une interprétation ou un adoucissement du principe énoncé par Jésus. Le principal argument en faveur de cette thèse est l'absence de cette clause dans les autres synoptiques et dans l'enseignement de saint Paul. Cependant, la clause se trouve deux fois dans le premier évangile, et dans deux contextes différents; l'auteur la considérait donc réellement comme une parole de Jésus. Elle serait une interpolation si on l'entendait du divorce proprement dit, car, dans ce cas, dans l'un et l'autre passages de Matth., elle ne s'accorderait plus avec la suite du texte.

Saint Paul, se conformant à l'enseignement de Jésus, affirme comme lui l'indissolubilité du mariage : « Que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle en est séparée, qu'elle reste sans se remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Que le mari ne répudie point sa femme », I Cor., VII, 10-11; et ℣. 39 : « La femme est liée aussi longtemps que vit son mari. »

En donnant ce commandement, l'Apôtre se réfère au Seigneur : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur », ℣. 10. Il ne cite point les propres paroles de Jésus, dans la forme où les évangiles les ont conservées. En se référant au Seigneur, il entend avant tout reproduire sa doctrine. Toutefois, il se rapproche de Marc., X, 11-12, mais il parle en premier lieu de la femme.

Les femmes surtout, poussées par une piété mal éclairée, croyaient sans doute pouvoir rompre leur mariage après leur conversion. Mais il devait y avoir d'autres cas de séparation que celui d'une piété mal entendue. puisque l'Apôtre, au ŷ. 11, parle de *réconciliation*. Plusieurs commentateurs anciens et modernes pensent qu'il y avait le cas d'adultère. Voir Cornely, *h. l.*, p. 178. Saint Paul ferait allusion au précepte du Christ, tel qu'il est dans Matth., v, 32, et xix, 9, c'est-à-dire avec l'adoucissement qu'il comporte. Il enseignerait qu'il y a là une cause légitime de *séparation*, mais qui ne rompt point le mariage, ni ne donne la faculté de contracter une nouvelle union. Cette conjecture nous semble assez fragile; l'Apôtre aurait reproduit plus clairement sur ce point l'enseignement de Jésus, s'il avait voulu rapporter la tradition évangélique telle qu'elle est contenue dans saint Matthieu.

Après avoir affirmé le principe de l'indissolubilité du mariage chrétien, l'Apôtre traite un cas spécial, qui devait être assez fréquent à Corinthe. Lorsque, de deux conjoints païens, un seul se convertissait au christianisme, leur mariage contracté dans le paganisme restait-il indissoluble ? Saint Paul n'envisage pas l'hypothèse d'un chrétien épousant une païenne, ni d'une chrétienne épousant un païen : « Si un frère (un chrétien) a une femme infidèle (incroyante, païenne) et qu'elle consente à habiter avec lui, *qu'il ne la renvoie point;* et si une femme a un mari infidèle (incroyant) et qu'il consente à habiter avec elle, *qu'elle ne renvoie point son mari* », ŷ. 12-13. Mais, « si la partie infidèle veut se séparer, qu'elle se sépare : le frère ou la sœur ne sont point liés dans ces conditions », ŷ. 16. Dans ce dernier cas, la séparation est donc permise, mais elle est laissée à la décision de la partie infidèle : si l'infidèle ne veut pas cohabiter, ou cohabiter seulement dans *des conditions impossibles à accepter* par la partie fidèle, le chrétien n'est « plus enchaîné dans ces conditions ». Il faut entendre qu'il est libre de contracter une autre union. Si l'Apôtre avait parlé d'une simple séparation, il n'aurait pas tant insisté sur l'idée de *liberté et de paix*, au ŷ. 15, et puis il n'aurait pas fait de ce cas un cas particulier, il l'aurait traité au ŷ. 10-11. Les termes δέδεται, ἐλευθέρα, dont se sert l'Apôtre au ŷ. 39, confirment cette interprétation; là, comme au ŷ. 15, la femme est *libre* de se remarier.

Sur ce point, Jésus n'avait donné aucun enseignement, l'Apôtre le déclare : « Je leur dis, moi-même, et non pas le Seigneur », ŷ. 12. Mais, en parlant ainsi, il ne veut point opposer une opinion humaine à un précepte divin. Il use de son autorité d'apôtre pour donner une décision sous l'inspiration du Saint-Esprit; cf. ŷ. 40. Ce qu'il règle en qualité d'apôtre, il le présente ailleurs comme des « commandements du Seigneur », xiv, 37. Ce précepte ne vient donc point de l'enseignement de Jésus. Il est propre à saint Paul; d'où le nom de « privilège paulinien » que lui ont donné les théologiens.

Pour saint Paul, comme pour le Christ, cf. Gen., ii, 24; Matth., xix, 5, le mariage a, chez les chrétiens, une *valeur religieuse particulière :* « Le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église, son corps dont il est le Sauveur. » Eph., v, 23. Les maris doivent « aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle afin de la sanctifier, » ŷ. 25; ils doivent les aimer « comme leur propre corps », ŷ. 28, comme fait le Christ pour l'Église qui est « son corps », ŷ. 30. « Ce mystère est grand, je veux dire en ce qui concerne le Christ et l'Église », ŷ. 32.

L'union du Christ et de l'Église est donc le modèle de l'union des époux. Le mariage devient ainsi la figure, *la représentation du mystère* révélé dans l'union du Christ et de l'Église. Mais, devenu ainsi le symbole de l'union mystique du Christ et de l'Église, il acquiert *une efficacité religieuse;* il est pour les époux une source de grâce et de sanctification. En un mot, il se trouve élevé à la dignité de chose sainte, de sacrement : *Gratiam vero quæ naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus apostolus* INNUIT *dicens : Viri diligite uxores vestras*... etc. Concile de Trente, sess. xxiv; cf. Col., iii, 18-19; Tit., ii, 4.

5° *L'eucharistie.* — En se convertissant, les fidèles de Corinthe n'avaient point « quitté le monde », cf. I Cor., v, 10. Ils restaient au milieu des païens, et la vie sociale et familiale les obligeait à avoir avec eux des relations continuelles. On se fait difficilement une idée de l'atmosphère religieuse dans laquelle ils devaient vivre presque constamment. La plupart des actes de la vie civile et privée comportaient, chez les païens, des cérémonies religieuses et étaient suivis de « repas sacrés ». Les mets offerts en sacrifice étaient en partie mangés dans ces repas sacrés. Dans les sacrifices privés, après le prélèvement de la part qui revenait aux prêtres, presque tout le reste pouvait être enlevé par celui qui offrait le sacrifice pour être vendu ou mangé à domicile. Après les sacrifices publics, des parts de viande étaient distribuées officiellement et elles pouvaient être vendues si on ne les consommait pas à la maison. Ainsi il y avait constamment, sur les marchés, des εἰδωλόθυτα ou viandes « offertes aux idoles ».

Les *repas sacrés* faisaient partie du culte rendu aux dieux. Dans ces repas, les adeptes croyaient être en *communion* avec la divinité qui était censée être là par sa présence invisible et partager en quelque sorte la même table. Ils croyaient s'unir avec elle en prenant les aliments qui lui avaient été consacrés.

Les repas sacrés avaient joué un rôle important dans la religion d'Israël. Ils étaient le complément des fêtes de sacrifices. Nous lisons dans l'Exode, xviii, 12 : « Jéthro, beau-père de Moïse, offrit à Dieu un holocauste et des sacrifices. Aaron et tous les anciens d'Israël vinrent prendre part au repas, avec le beau-père de Moïse, *en présence de Dieu.* » Cf. Ex., xxiv, 11; xxvi, 34. On mangeait les viandes sacrifiées à Jahweh, I Reg., i, 4-5; ii, 12-14. On répandait le sang sur l'autel et on « faisait fumer la graisse ». *Ibid.*, ii, 15-16. On ne pouvait manger la chair avec le sang; il fallait d'abord répandre le sang sur l'autel, I Reg., xiv, 33-35, car c'était l'élément *réservé à Jahweh.* Saint Paul s'écrie : « Considérez les Israélites selon la chair. Ceux qui mangent ce qui est sacrifié ne sont-ils pas en communion avec l'autel, κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν ? » L'Apôtre parle de l'ancienne Loi. Alors, ceux qui mangeaient des victimes offertes en sacrifice s'unissaient à Dieu d'une certaine manière; ils étaient comme les convives de Dieu à qui la victime avait été offerte.

Les repas sacrés, chez les païens, portaient parfois le nom du Dieu auquel la victime avait été offerte. On faisait des invitations « au repas du dieu ». Les papyrus d'Oxyrhinque nous ont conservé des invitations « à souper à la table du Seigneur Sérapis, δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ». Grenfell et Hunt, *Oxyrhinchus papyri*, t. i, p. 177; Deissmann, *Licht vom Osten*, 3e éd., 1909, p. 264.

Cela nous aide à comprendre le langage de saint Paul, I Cor., x, 21, 27; xi, 21. Non seulement le mot κύριος était devenu, surtout en Orient, un prédicat divin, mais les repas sacrés étaient ceux de la divinité. Saint Paul, en appelant le repas eucharistique le

« repas du Seigneur », voulait dire, sans doute, que ce repas avait été institué par le Seigneur. Mais il voulait noter aussi, qu'en y prenant part, on était uni à lui; qu'on participait à son corps et à son sang. Ainsi, ce repas était celui du Seigneur, Κυρίου; lui seul méritait ce titre que les païens donnaient à leurs dieux : « Il n'y a qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ. » I Cor., VIII, 6.

Dans de pareilles conditions, on comprend que bien des cas de conscience se soient posés pour les Corinthiens. Pouvaient-ils manger de la viande offerte en sacrifice, et dans quelles conditions? Pouvaient-ils prendre part aux repas où l'on mangeait cette viande? L'Apôtre répond à leurs questions dans de longs développements contenus dans VIII, 1-13, et X, 14-XI, 34; la section IX, 1-X, 13, étant regardée généralement comme une digression, une apologie personnelle à l'adresse des judaïsants. A cette occasion, l'Apôtre expose sa doctrine sur l'eucharistie.

Il affirme d'abord *les principes* qui doivent guider les fidèles.

« Les *idoles ne sont rien* dans le monde », VIII, 4, c'est-à-dire représentent des êtres qui n'ont aucune réalité. « Il n'y a pas de Dieu si ce n'est un seul. S'il y a des êtres appelés dieux [par les païens] soit dans le ciel, soit sur la terre — ainsi il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs — cependant, pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, *de qui* viennent toutes choses et pour qui nous sommes (vers lequel nous tendons); et un seul Seigneur, Jésus-Christ, *par qui* nous sommes (non seulement dans l'ordre de la création, mais dans l'ordre du salut : par lui les fidèles sont une nouvelle créature, II Cor., V, 7). » I Cor., VIII, 4-6.

Ainsi, les êtres représentés par les idoles sont néant : il n'y a qu'un seul Dieu. Toutefois, il y a beaucoup d'êtres appelés dieux dans le ciel et sur la terre, et il y a ainsi beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs. En parlant de la sorte, saint Paul développe-t-il simplement sa pensée première, à savoir : que les dieux représentés par les idoles n'existent pas, bien que les païens leur prêtent une réalité et en peuplent le ciel et la terre? Ou affirme-t-il l'existence d'êtres réels, inférieurs à Dieu, et sur la nature desquels il ne s'explique pas? Bien que la première hypothèse ne manque point de probabilité, la seconde, admise également comme probable par saint Thomas, *h. l.*, éd. Vivès, t. XX, p. 687, est plus en harmonie avec le contexte. Tous les êtres que l'on avait pu appeler improprement du nom de dieux, comme par exemple les *élohim* mentionnés, Deut., X, 17; Ps. CXXXVI, 2, 3, sont des créatures de Dieu et lui restent soumis. Également, tous ceux qui exercent un empire et sont appelés seigneurs, ne sauraient rivaliser à aucun titre avec le Seigneur Jésus-Christ, car lui seul a l'empire sur toutes choses. L'Apôtre affirme ainsi, d'une part « l'unicité » et la transcendance de Dieu, par contraste avec les autres êtres; d'autre part, la suprématie du Christ, à titre de Seigneur, sur toute autre puissance. Cf. Col., I, 16.

En outre, bien qu'il parle du Christ ressuscité et glorifié, il lui attribue, cependant, un rôle dans la création. Il suppose donc clairement la préexistence du Fils. Ce n'est pas forcer le texte que de l'entendre ainsi. L'Apôtre énonce déjà une doctrine que nous retrouverons plus explicite dans Phil., II, 6, et Col., I, 16-17. C'est d'ailleurs le *fondement même de sa qualité de Seigneur;* cf. Rom., I, 4 et Phil., II, 9-10.

Telle est la doctrine qui doit guider les fidèles dans leurs rapports avec les païens. Mais tous n'ont pas cette « science, ἡ γνῶσις », ℣. 7; tous n'ont pas la conscience éclairée par ces principes. En soi, manger de la viande offerte aux idoles est chose indifférente; mais « les faibles » peuvent en être scandalisés. C'est pourquoi il faut éviter ce *qui pourrait « scandaliser ces frères »*. L'Apôtre fait l'hypothèse d'un chrétien ayant « la science » et allant jusqu'à manger dans « un temple d'idole », c'est-à-dire dans l'enceinte où l'on prenait les repas de sacrifices. Ce chrétien ne fera pas un acte d'idolâtrie, puisqu'il sait que « les idoles ne sont rien ». Mais, le faible, en le voyant, sera porté à manger lui aussi de la viande offerte aux idoles; or, précisément parce qu'il est « faible, » et qu'il croit cette viande offerte à l'idole *comme à une réalité*, cf. ℣. 7, il agira contre sa conscience. Les chrétiens doivent donc s'abstenir de prendre part à de tels repas.

Outre la raison de scandale, l'Apôtre en donne une autre fondée sur le caractère du repas eucharistique, le « repas sacré » des chrétiens. X, 14-22.

Il faut fuir l'idolâtrie. A quoi bon assister aux repas sacrés des païens, puisque les chrétiens ont « la coupe de bénédiction, qui est une commune participation au sang du Christ », et qu'ils « rompent le pain, qui est une commune participation au corps du Christ »? X, 16. En participant au « même pain » — le pain eucharistique — les chrétiens ne forment qu'un « seul corps ».

Les Israélites « selon la chair », mangent ce qui est sacrifié à Dieu, et ainsi ils sont en communion avec l'autel, et par là avec Dieu lui-même; telle est l'économie de l'ancienne Alliance. Les païens, eux, « sacrifient aux démons », non à Dieu. Prendre part à leurs repas sacrés, ce serait donc se mettre en « communion avec les démons », ℣. 21. Mais on ne peut être en même temps en communion avec le Seigneur et avec les démons. Une telle pratique ne ferait que provoquer la « colère du Seigneur », ℣. 22.

Saint Paul oppose aux repas sacrés des païens, non un repas proprement dit, mais uniquement « la coupe de bénédiction », et « la fraction du pain », c'est-à-dire la célébration du mystère eucharistique. C'est sans doute une indication qu'en principe, la célébration de l'eucharistie ne se faisait pas au cours d'un repas, mais constituait par elle-même un repas distinct, le « repas du Seigneur ». Voir plus loin l'explication de XI, 17-34.

En participant au repas eucharistique, les fidèles sont *unis au Christ* et ne forment plus « qu'*un seul corps* », le corps mystique du Christ, ℣. 17. Le « corps » ici n'est plus pris au sens propre comme au ℣. 16. Cf. I Cor., VI, 15, où « les membres du Christ » ne doivent point se livrer à l'idolâtrie, ce qui constituerait une profanation et une monstruosité.

La doctrine sur le corps mystique du Christ se trouve ainsi nettement rattachée à l'eucharistie. Comme le baptême, Rom., VI, 4-5, l'eucharistie unit le fidèle au Christ et le rend membre de son corps mystique. Elle lui procure, par suite, tous les avantages spirituels qui résultent de cette union. Toutefois, le *baptême est le rite initiateur* qui produit une nouvelle naissance, donne une vie nouvelle, Rom., VI, 4-6, cf. Joa., III, 5-6. Tandis que l'eucharistie, en faisant participer le fidèle au propre corps du Christ et à son sang, entretient, par cette nourriture divine, la vie communiquée par le baptême. *Elle maintient* le fidèle « dans le Christ ». Cf. Joa., VI, 56 : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui », et XV, 4 : « Demeurez en moi et moi en vous... »; XV, 5 : « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruits. »

Jésus, en instituant l'eucharistie, l'avait rattachée à sa passion et donnée comme un sacrifice d'alliance et de rémission des péchés. Matth., XXIV, 28, et parallèles; cf. Jer., XXXI, 31-34. Son sang était répandu περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Jésus était à la fois *victime d'alliance* et *d'expiation;* cf. Matth., XX, 28, et Marc., X, 45; il avait distribué l'eucharistie à ses disciples

comme *participation* à ce sacrifice, dans son corps et son sang.

Saint Paul explique cette communion en l'opposant à la communion aux idoles et aux démons. Ce n'est point, certes, le milieu païen qui lui suggère cette conception de l'eucharistie, car c'était une donnée traditionnelle. Mais l'Apôtre en montre toute la valeur mystique : cette union des fidèles au Christ fait qu'ils ne forment plus avec lui qu'un seul corps. Cf. Col., I, 18, 24, et surtout, II, 19. Cf. aussi Eph., I, 10; II, 16-22; III, 6; V, 23.

Enfin, l'Apôtre entend la communion au corps et au sang du Christ comme une *participation réelle* à la victime du sacrifice. Cela suppose la réalité du corps et du sang du Christ dans le mystère eucharistique.

Plus loin, en parlant de l'ordre dans les assemblées, saint Paul revient sur le thème de l'eucharistie. D'une façon tout à fait occasionnelle, il nous fournit la plus ancienne relation que nous ayons sur son *institution* et il en expose la *doctrine*. I Cor., XI, 17-34.

Ce passage se divise nettement en deux parties. Dans la première, 17-22, l'Apôtre blâme la conduite des Corinthiens dans la célébration de la cène. Dans la seconde, 23-34, il donne la doctrine de l'eucharistie.

1. *Les fidèles, au lieu de se réunir pour leur bien, le font pour leur préjudice*, ℣. 17. Il y a parmi eux des divisions; la charité n'y règne pas. Ils s'assemblent pour « manger le repas du Seigneur », κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν, ℣. 21, cf. ℣. 33 : « pour manger », sous-entendu : « le repas du Seigneur », car il s'agit des mêmes réunions. Or, ce n'est point ce qu'ils font. Au lieu de manger « le repas du Seigneur, chacun, dans ce repas, ἐν τῷ φαγεῖν, commence par prendre d'avance son propre repas, ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει; de sorte que les uns ont faim et d'autres sont ivres ». N'ont-ils pas leurs « maisons, pour y manger et y boire »? Pourquoi mépriser ainsi « l'Église de Dieu », en faisant « un affront à ceux qui n'ont rien ».

Saint Paul reproche-t-il aux fidèles de transformer le repas eucharistique en un repas ordinaire, ou simplement de manquer à la charité chrétienne et à la tempérance dans ces sortes de réunions? La première interprétation nous paraît de beaucoup la plus probable. Les fidèles *transforment* le repas du Seigneur, κυριακὸν, en leur propre repas, ἴδιον. D'un repas sacré, ils font un repas profane; ils lui enlèvent son véritable caractère, qui consiste strictement dans « la fraction du pain », comme le montre Act., XX, 7-11. Ils y prennent une nourriture ordinaire qu'ils *devraient prendre chez eux*, et non dans ces assemblées : « N'avez-vous pas de maisons pour y manger et y boire? » ℣. 22.

Cependant, on peut objecter le ℣. 33 : « Lorsque vous vous réunissez pour manger, εἰς τὸ φαγεῖν, attendez-vous les uns les autres », ce qui suggérerait que l'Apôtre leur reproche simplement leur manque de charité : τὸ φαγεῖν, sans autre précision, indiquerait un repas ordinaire, au cours duquel on célébrait l'eucharistie. Il faut reconnaître que ce verset modifie un peu la première impression, celle que nous avons dégagée. Mais, ici, le τὸ φαγεῖν peut très bien signifier « manger le repas du Seigneur » comme au ℣. 21, puisqu'il s'agit des mêmes réunions. Si les fidèles doivent s'attendre, ce n'est point pour partager fraternellement leurs provisions — l'Apôtre ne le dit pas — mais, plutôt, ils doivent attendre, sans occuper leur temps à prendre des repas profanes qui sont déplacés en pareille circonstance. Le ℣. 33 semble bien indiquer que telle est la véritable explication : « Si quelqu'un a faim, *qu'il mange chez lui*, afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation. »

Les reproches de l'Apôtre porteraient donc sur le fait et *de prendre un repas* en attendant le repas du Seigneur, *et de manquer de charité* ainsi que de tempérance. On a cependant l'impression que l'Apôtre condamne ces repas préalables uniquement parce qu'ils sont contraires aux vertus chrétiennes. Si tout s'y était passé avec ordre et charité, il n'aurait peut-être pas blâmé cette pratique. En tout cas, il paraît clair que ces sortes de repas ne font point partie du « repas du Seigneur », puisqu'ils peuvent être supprimés. S'il en avait été autrement, l'Apôtre les aurait simplement réglementés. Au lieu d'inviter les fidèles à manger chez eux, il les aurait obligés à mettre en commun leurs provisions. Ce passage, rapproché de Act., XX, 7-11, nous paraîtrait plutôt contraire à la théorie de l' « agape ».

2. *Après la condamnation des abus, l'Apôtre explique ce qu'est le « repas du Seigneur »*. Ce repas a été institué par le Seigneur lui-même. Sur ce point, saint Paul a « transmis » aux Corinthiens ce qu'il a « reçu du Seigneur ». Veut-il parler ici d'une révélation directe? Il avait certainement connu par la tradition la pratique de la « cène » ou « fraction du pain », ainsi que les circonstances de son institution; c'étaient là des éléments essentiels de l'enseignement chrétien. Mais l'apparition du Christ et les révélations qu'il en avait reçues lui garantissaient précisément la valeur de tout l'enseignement chrétien. Tradition et révélation ne s'opposaient point toujours dans son esprit, comme deux modes différents de connaissance; cf. Gal., II, 2, et Act., XV, 2. Il y a plus, ses révélations lui avaient fait connaître toute la *profondeur du mystère eucharistique*, le « mystère chrétien », auprès duquel les autres « mystères » n'avaient aucune efficacité et n'étaient que des formes du culte rendu aux démons.

Dans sa relation de l'institution de l'eucharistie, l'Apôtre diffère très peu du troisième évangile, et a dû lui servir de source principale; cf. I Cor., XI, 23-25, et Luc., XXII, 19-20. Toutefois, dans la formule : « ceci est mon corps pour vous, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν », saint Luc, ajoute « διδόμενον, *livré* pour vous », qui ne se trouve point dans les autres synoptiques. Il accentue ainsi l'idée d'expiation déjà contenue dans le ὑπὲρ ὑμῶν de l'Apôtre. Luc est également seul parmi les synoptiques à mentionner la phrase : « faites ceci en mémoire de moi », après la consécration du vin; il s'accorde avec l'Apôtre.

Dans la consécration du vin, saint Luc et saint Paul diffèrent sensiblement. Paul dit : « Cette coupe est [la coupe de] la nouvelle alliance dans mon sang. Faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » Tandis que Luc ajoute au mot « sang », « répandu pour vous », en se rapprochant des deux autres synoptiques; mais il omet : « Faites cela, etc... »

L'idée de sacrifice de la nouvelle alliance se trouve donc dans les quatre relations, et il n'y a de propre à saint Paul et saint Luc que la recommandation, deux fois répétée chez Paul et une fois seulement chez Luc : « Faites ceci en mémoire de moi. »

Nous avons déjà noté, à propos de I Cor., X, 14-22, comment l'Apôtre regarde la « communion » non seulement comme une union mystique au Christ — ce n'est là que le résultat — mais comme une *participation effective* au « sang » et au « corps » comme à des *réalités*. Ce qui implique qu'il regarde le « corps » et le « sang » du Christ comme réellement contenus dans le mystère eucharistique. Ici, il rappelle les paroles qui opèrent cette transformation merveilleuse; ce sont les paroles du Christ lui-même. Cf. concile de Trente, sess. XIII, *De ss. eucharistiæ sacramento*, c. I.

La formule « faites ceci en mémoire de moi », deux fois répétée, est un ordre de faire ce que le Christ avait fait, c'est-à-dire de renouveler le mystère ou le sacrifice. En effet, l'expression « en mémoire de moi » s'éclaire par le ℣. 26 : en mangeant ce pain et en buvant

cette coupe, on « annonce la mort du Christ », c'est-à-dire *l'on représente ou l'on reproduit sa mort et on perpétue son sacrifice.* Cette situation doit durer « jusqu'à ce qu'il vienne », ce qui doit s'entendre jusqu'à la fin des temps. Cet ordre de perpétuer le sacrifice serait inefficace, si le Christ n'avait donné en même temps aux apôtres la puissance de l'exécuter, c'est-à-dire le pouvoir de faire eux-mêmes ce qu'il avait fait. D'où l'on doit conclure que les *apôtres reçurent le sacerdoce* au moment de l'institution de l'eucharistie; car ni l'Écriture, ni la tradition ne nous enseignent qu'ils l'aient reçu à un autre moment. Cf. concile de Trente, sess. XXII, *Doctrina de sacr. missæ*, can. 2. Enfin, la nécessité de perpétuer le sacrifice *jusqu'à la fin* des temps entraîne la *perpétuité du sacerdoce.*

Cet enseignement de l'Apôtre est précieux pour l'Église, non seulement parce qu'il proclame la perpétuité du sacrifice et du sacerdoce chrétiens, mais parce qu'il enseigne la foi à la « présence réelle » dans l'eucharistie, comme une vérité essentielle du christianisme.

Dans les ŷ. 27-34, où l'Apôtre indique les *conditions pour recevoir l'eucharistie*, nous retrouvons le même sentiment de la réalité du corps et du sang du Christ : « Celui qui mangera le pain ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable envers le corps et le sang du Seigneur. » S'il ne se sent digne, l'homme doit s'examiner pour se purifier et se rendre digne, par les moyens en son pouvoir. « Celui qui mange et boit [indignement], mange et boit son propre jugement, κρῖμα, ne discernant point le corps du [Seigneur] ». ŷ. 29. Celui qui est indigne, qui ne « discerne point le corps du Seigneur », c'est-à-dire le traite comme un aliment profane, s'attire un *châtiment proportionné à la gravité* de ses fautes, soit la peine éternelle, soit des peines temporelles.

En fait, la conduite des Corinthiens, dans leurs assemblées, montre qu'ils n'ont pas assez de discernement; car beaucoup d'entre eux se sont attiré, par leurs irrévérences, des peines temporelles : faiblesse, maladie, mort même (mort prématurée, non « perte » ou mort éternelle). Ces *peines temporelles*, le Seigneur les leur inflige, à titre d'*expiation*, pour ne pas les condamner au jour du jugement. Par suite, les fautes des Corinthiens, punies par ces diverses peines, ne sont donc point de celles qui entraînent la « perdition ». Mais de telles fautes contre l'eucharistie peuvent exister. Si, pour leurs irrévérences, les fidèles sont frappés de peines temporelles, ils doivent redouter les peines éternelles dans le cas où ils commettraient des fautes plus graves.

Les peines temporelles mentionnées ici ne doivent point être regardées comme infligées aux Corinthiens d'une façon matérielle, en ce sens que la nourriture et le breuvage eucharistiques auraient eu pour eux une vertu nocive à cause de leurs mauvaises dispositions. En réalité, le châtiment est infligé par Dieu à titre de peine médicinale ou expiatoire.

Voir la bibliographie de la section précédente et celle des articles CORINTHIENS *(Épîtres aux)* et EUCHARISTIE DANS L'ÉCRITURE. Ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — J. Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, dans *Biblische Studien*, t. IV, 4, Fribourg-en-B., 1899; R. Cornely, *Commentarius in I epist. ad Corinthios*, Paris, 1890; *Commentarius in II epist. ad Corinthios* et *Epist. ad Galatas*, Paris, 1892; A. Schäfer, *Erklärung der beiden Briefe an die Korinther*, dans *Die Bücher des Neuen Testaments*, t. II, Munster-en-W., 1903; F.-S. Gutjahr, *Die 2 Briefe an die Korinther erklärt*, Graz et Vienne, 1907, 1910; W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, dans *Biblische Zeitfragen*, IVe sér., fasc. 10, Munster-en-W., 1911, p. 384-440; H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus*, Munster-en-W., 1914; W. Reinhard, *Das Wirken des heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus*, Frib.-en-B., 1919; J. Sickenberger, *Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther*, dans *Die heilige Schrift des Neuen Testaments*, Bonn, 1921; L. Thomas, article *Agape* dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1926; A. Lemonnyer, article *Charismes*, *ibid.*, Paris, 1928.

2° *Non catholiques.* — H. Weinel, *Die Wirkung des Geistes*, Fribourg-en-B., 1899; T.-M. Lindsay, *The Church and the ministry in the early centuries*, 2e éd., Londres, 1903; H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 3e éd., Gœttingue, 1909; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gœttingue, 1909; Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, dans *Kommentar zum Neuen Testament* de Zahn, 2e éd., Leipzig, 1910; Joh. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.*, 9e éd., Gœttingue, 1910; A. Robertson et A. Plummer, *First epistle of St. Paul to the Corinthians*, dans *The international critical commentary*, Édimbourg, 1911; A. Plummer, *Second epistle of St. Paul to the Corinthians, ibid.*, Édimbourg, 1915, 1925; H. Lietzmann, *Die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther I. und II.*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, Tubingue, 1913, 1923; A. Schlatter, *Die korinthische Theologie*, dans *Beiträge zur Forderung christlicher Theologie*, t. XVIII, 2, Gütersloh, 1914; H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, Briefe Pauli*, t. III, p. 320-535, Munich, 1926.

VII. L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS. LA JUSTIFICATION ET LE SALUT PAR JÉSUS-CHRIST. LA VIE CHRÉTIENNE. — 1° Nécessité de la justification. 2° La justice de Dieu. 3° L'œuvre du Christ : la rédemption. 4° La justification. 5° La foi : sa nature et son rôle. 6° Les fruits de la justification et la vie chrétienne; le rôle du baptême.

L'Église de Rome n'était point d'origine paulinienne. Bien que l'élément pagano-chrétien y fût probablement prédominant vers l'an 58, elle se rattachait plutôt, par ses origines, au type judéo-chrétien. Aussi l'Apôtre ne veut point prendre Rome comme champ d'action; il ne fera qu'y toucher en allant en Espagne. Rom., XV, 24, 29. Toutefois, en qualité d'apôtre des gentils, il se réjouit de prendre contact avec cette Église située au centre de l'empire et capable de rayonner dans le monde entier; cf. Rom., I, 14. Convaincu qu'elle était appelée à jouer un rôle capital dans l'expansion du christianisme, et voyant en elle un gage d'universalité et d'unité pour la foi nouvelle, il saisit l'occasion qui s'offrait d'affermir la foi des chrétiens, Rom., I, 11, et de compléter leur instruction en leur exposant l'évangile qu'il prêche, c'est-à-dire *le salut de l'humanité par le Christ.* Cf. Rom., I, 6, 13.

En fait, *l'épître aux Romains* est un exposé général du plan providentiel relatif au salut de l'humanité. L'importance de ses doctrines la place au premier rang parmi les livres du Nouveau Testament. L'Apôtre y réunit, dans une synthèse magistrale, le fruit de ses révélations sur la miséricorde divine et le salut. La grâce de Dieu lui apparaît comme l'unique force capable de relever l'homme accablé sous le poids de sa culpabilité.

D'un côté, les doctrines et les religions du monde païen avaient montré leur vanité et leur impuissance : elles ne communiquaient ni l'énergie de faire le bien, ni la vie; elles ne garantissaient point une existence heureuse dans un monde futur. Le titre de « sauveur », dans l'ordre politique, n'était qu'une appellation officielle, commandée par l'orgueil ou dictée par la flatterie, afin de plaire aux empereurs. Dans les religions païennes, les « sauveurs », fussent-ils Zeus, Apollon, Esculape ou Osiris, n'étaient censés exercer qu'une vague influence protectrice dans les circonstances difficiles de la vie et au moment de la mort : leur action n'avait aucune efficacité morale pour relever l'homme déchu. D'un autre côté, la loi de Moïse, apanage du judaïsme, était un code rigide et stérile plutôt qu'une source de vie spirituelle et religieuse.

Ce que ni les doctrines et les rites païens, ni la Loi n'avaient apporté au monde, l'Évangile le lui donne : « C'est une puissance de Dieu pour réaliser le salut de tout croyant, du Juif d'abord, puis du Grec. En lui (l'Évangile) se révèle la justice de Dieu qui vient de la foi ». Rom., I, 16-17. Le véritable sauveur, c'est Jésus-Christ. Par sa vie, sa mort et sa résurrection, il a arraché l'homme au péché et à ses suites. Il lui a communiqué une vie religieuse nouvelle qui le fait fils adoptif de Dieu, l'unit à Dieu et lui donne droit à l'héritage divin dans le monde futur. Justifié dans le temps présent par le sang du Christ, l'homme sera sauvé par lui « de la colère » au temps du jugement. Rom., V, 9.

La foi chrétienne apporte ainsi « une grâce » que l'on s'approprie par le baptême. Cette grâce consiste dans l'union au Christ et dans une communication de vie divine qui doit régir la vie morale de l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint. Elle est la garantie d'une espérance qui relève et soutient; elle est créatrice d'énergie morale dans le sens le plus élevé et le plus fécond. Telles sont les idées fondamentales que l'Apôtre développe en exposant sa doctrine sur la justification et la vie chrétienne.

1° *Nécessité de la justification.* — Les hommes se divisent en deux grandes classes : les Juifs, les Grecs, cf. Rom., I, 16. Or ni les uns, ni les autres ne possèdent la justice, c'est-à-dire ne se trouvent dans une situation normale à l'égard de Dieu et de leur destinée : « Tous ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu », cette qualité divine, qui est le principe de la glorification. Rom., III, 23.

1. *D'abord les païens.* — Par « leur injustice », ou l'état coupable dans lequel ils se trouvent, ils ont empêché la vérité de se manifester *efficacement* en eux. C'est pourquoi la colère de Dieu les a frappés : leur notion de la divinité s'est altérée et ils sont tombés dans la déchéance morale. Rom., I, 22-24 : « Ce qui est connu de Dieu, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ », c'est-à-dire ce qui est connaissable de lui, ce qui est accessible à la seule raison, leur était « clairement manifesté, φανερὸν ἐν αὐτοῖς ». Cela, non point précisément par une lumière intérieure qui brillait dans leur esprit, mais par les choses extérieures, par la création. « En effet, depuis la création du monde, l'être invisible de Dieu, τὰ ἀόρατα αὐτοῦ (noter le pluriel : ses attributs) avec sa puissance éternelle et sa divinité, θειότης (sa nature divine), se découvrent, au moyen de ses œuvres, par le travail de l'intelligence, νοούμενα καθορᾶται. » Rom., I, 20.

Les païens avaient donc les moyens de connaître Dieu et sa nature. Ils n'avaient qu'à regarder et à réfléchir. En fait, ils l'ont connu, γνόντες, ℣. 21; mais, au lieu de reconnaître sa nature, ses attributs, sa puissance créatrice et modératrice de toutes choses, au lieu de lui rendre le culte qui lui revient comme Dieu, ils n'ont point su dégager de cette première notion les conclusions qu'elle exigeait; et cela par leur faute, puisqu'ils sont inexcusables, ἀναπολογήτους, de ne pas l'avoir fait. Leur conception de la divinité est restée déficiente : « Ils se sont amusés à de vaines spéculations, et leur cœur inintelligent (c'est-à-dire leur intelligence qui n'a pas voulu comprendre, le mot « cœur » étant employé au sens hébreu; cf. Rom., X, 8-10) s'est empli de ténèbres. A force de se dire sages, φάσκοντες εἶναι σοφοί, ils sont devenus insensés et ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible contre l'image de l'homme mortel, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles », ℣. 21-23.

Leur faute n'est pas simplement d'avoir voulu représenter Dieu, mais de l'avoir fait d'une façon grossière et indigne de la divinité. Cf. Act., VII, 48; XVII, 24. Au lieu de le symboliser dans sa « gloire », c'est-à-dire dans le rayonnement de son être spirituel et immortel, ils l'ont représenté comme un homme ou comme des animaux, et ils ont rendu à ces images un culte comme à la divinité même.

L'Apôtre avait vu ces idoles au cours de ses missions. On sent chez lui l'âme juive qui se révolte en se rappelant les prescriptions du Deutéronome, IV, 17, et les termes du psaume CVI, 20 : « Ils ont échangé leur gloire (celle du Dieu d'Israël) contre l'image d'un bœuf qui mange du foin. » Les païens, eux, ont échangé « la vérité de Dieu (la vraie notion de lui-même que Dieu leur avait donnée, cf. ℣. 19) contre le mensonge, et ils ont adoré et servi la créature à la place du Créateur », ℣. 25.

Cette méconnaissance de la vérité religieuse leur a attiré le châtiment de Dieu, ℣. 24. Dieu les a châtiés en les abandonnant aux « désirs de leurs cœurs », à leurs passions mauvaises. Ce châtiment revêt un triple aspect : pour n'avoir pas voulu *honorer* Dieu, ils ont « deshonoré leurs corps », ℣. 24; ils ont commis des actes contraires à la nature même de l'homme, ℣. 27; ils ont enfin perdu le « sens moral, εἰς ἀδόκιμον νοῦν », de sorte que leur raison n'a plus été à même de distinguer le bien du mal.

De tout ce réquisitoire contre le paganisme, il se dégage en premier lieu une vérité fondamentale sur la connaissance de Dieu. Dieu se manifeste aux hommes par ses créatures. Sa puissance, ses attributs et sa nature peuvent être suffisamment connus par la raison humaine. L'homme, par l'observation des choses, l'expérience et la réflexion, peut donc arriver à la connaissance de Dieu, créateur et fin de tous les êtres. Cf. concile du Vatican, sess. III, c. II. Cf. Sap., XIII, 1 : « Insensés par nature, μάταιοι φύσει, tous les hommes qui ont ignoré Dieu et qui n'ont pas su, par les biens visibles, connaître, εἰδέναι, celui qui est, τὸν ὄντα, ni par la considération de ses œuvres, ἔργοις, reconnaître l'ouvrier, τὸν τεχνίτην », et ℣. 5 : « Par la grandeur et la beauté des créatures, κτισμάτων, on voit, θεωρεῖται, par analogie, ἀναλόγως, leur Créateur, ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν. » Voir Philon, *Vita Mosis*, II [III], 238-239; Pseudo-Aristote, *De mundo* (écrit stoïcien du Ier siècle de notre ère), cité dans Lietzmann, *An die Römer*, p. 30 : « Dieu, étant invisible à toute nature mortelle, est contemplé dans ses œuvres, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. »

Saint Paul ne cite point, même implicitement, le livre de la Sagesse, mais il fait valoir un argument courant dans le judaïsme hellénistique, et que l'on retrouve chez les stoïciens. Les doctrines de la Sagesse devaient sans doute lui être familières, mais il y a des différences assez marquées entre Sap., XIII et Rom., I, 19-20. Dans la Sagesse, la forme est plus philosophique; remarquons surtout le mot ἀναλόγως. Dans XIII, 1, μάταιοι φύσει n'indique point une impuissance native, mais plutôt un défaut d'ordre moral; autrement l'on ne voit pas comment l'auteur aurait pu écrire sans contradiction, au ℣. 9 : « Car, s'ils ont acquis assez de science pour chercher à connaître les lois du monde, comment n'en ont-ils pas connu plus facilement leur Maître? » Cf. S. Augustin, *Serm.*, LXVIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 438. Ils pouvaient donc connaître Dieu; s'ils ne l'ont pas fait, c'est par leur faute. La Sagesse, comme saint Paul, affirme que l'homme peut connaître Dieu par la raison; mais l'Apôtre ajoute qu'en fait il l'a connu au moins dans une certaine mesure.

La seconde idée essentielle qui ressort de Rom., I, 18-32, c'est le rapport qui existe entre la vérité religieuse et la moralité. L'Apôtre donne comme fondement de la vie morale la connaissance religieuse. Mais, au lieu d'aborder le problème du point de vue psychologique, il ne l'envisage que du point de vue providen-

tiel. A ne considérer que l'individu, il est vrai de dire que la vérité religieuse s'altère parfois sous l'influence des passions. Mais saint Paul retrace plutôt l'histoire de l'humanité : Dieu s'est manifesté aux hommes par ses œuvres, mais les hommes, par leur faute, ont rejeté cette « vérité de Dieu », ℣. 25. Pour les punir, Dieu les a abandonnés à leurs passions. La faute initiale est donc une faute d'ordre intellectuel. Sans doute, saint Paul ne dit point qu'ils auraient été à l'abri des passions et qu'ils n'auraient pu pécher s'ils avaient accepté la vérité religieuse; il n'adopte point la théorie de Socrate que tout péché vient d'une erreur de l'intelligence. Mais il laisse entendre que Dieu aurait ménagé aux hommes son concours en leur donnant sa grâce. La méconnaissance des vérités religieuses est donc le principe de la dépravation morale. La sollicitation au mal n'est plus maîtrisée par la croyance religieuse et l'homme n'est plus soutenu par Dieu.

Telle est bien la pensée de l'Apôtre. Mais l'historien se demandera si ce réquisitoire n'est pas injuste à l'égard du paganisme. Les païens ne confondaient point les idoles avec la divinité. Et puis les religions païennes étaient-elles une cause d'immoralité? N'enseignaient-elles pas, au contraire, une morale parfois très élevée?

En fait, les philosophes distinguaient bien la divinité de ses représentations. Mais ces images des dieux, en multipliant ou en divisant, pour ainsi dire, la divinité, lui enlevaient son véritable caractère et la rabaissaient au niveau de l'homme. Bien plus, elles la représentaient dans des formes ou des attitudes qui n'étaient nullement faites pour en donner une idée élevée. Ainsi, le peuple en était arrivé à regarder le dieu comme habitant dans sa statue ou son temple, et s'identifiant presque avec sa représentation. Par ailleurs, il n'y avait rien dans le culte qui pût retenir sur la pente du mal; rien qui communiquât de l'énergie pour résister aux passions. Au contraire, les récits mythologiques, les représentations et les discours obscènes favorisaient la dépravation des mœurs. De plus, les rites des mystères n'exigeaient aucune disposition morale. Ils étaient censés agir d'une façon mécanique ou magique. La philosophie prêchait bien une morale et mettait la divinité au-dessus de ses symboles grossiers. En pénétrant dans les religions au Ier siècle, elle devait les relever un peu. Mais, au temps de saint Paul, elle avait peu d'influence sur les religions positives, car celles-ci n'étaient point liées à une conception morale. D'ailleurs, le tableau des mœurs païennes tracé par les moralistes n'est guère moins sombre que celui de saint Paul.

Toutefois, il importe de le remarquer, l'Apôtre parle *non à la façon d'un historien* qui aurait analysé et comparé les diverses formes religieuses de l'antiquité; mais il agit en *prédicateur et en apôtre*. Il connaît bien la société païenne de son temps. Il a observé, au cours de ses voyages, la faiblesse et la déchéance de l'homme qui n'a pas la notion du vrai Dieu. Il porte sur le polythéisme un *jugement d'ensemble*, qui est à la fois celui du juif éclairé par la révélation d'Israël et celui du chrétien instruit des desseins de Dieu sur le salut de l'humanité.

2. *Après le procès des païens, celui des Juifs.* — La condition des Juifs à l'égard du salut n'est guère meilleure que celle des « gentils ». Le Juif se donne le rôle de juge. N'a-t-il pas la Loi dont la pratique lui garantit le salut? A ses yeux, les païens sont des pécheurs, puisque, n'observant pas la Loi, ils ne font pas la volonté de Dieu. Voir plus haut, col. 2368 sq. Ils sont donc voués à la condamnation. Or, le Juif lui-même est sous le coup de la condamnation. En jugeant les autres, il se condamne lui-même, car il commet les mêmes fautes qu'eux; Rom., II, 1. Il n'échappera pas au jugement de Dieu, ℣. 3; car Dieu, dans sa bonté, l'invite au repentir, mais lui, « par son endurcissement et son cœur impénitent, amasse un trésor de colère pour le jour de la colère et du juste jugement », ℣. 5. A ce jugement, chacun recevra selon ses œuvres, soit la « vie éternelle », soit la « colère et l'indignation », ℣. 7, 8 : « Tribulation et angoisse à toute âme d'homme qui commet le mal, au juif d'abord et au païen. Mais gloire, honneur et paix, à tout homme qui accomplit le bien, au juif d'abord et au païen, car Dieu ne fait pas acception de personnes », ℣. 9-11.

Une telle déclaration était de nature à froisser profondément l'amour-propre des Juifs. Comment les païens pouvaient-ils faire le bien, eux qui n'avaient pas la Loi? Saint Paul a prévu l'objection. Les païens ont, eux aussi, une loi : leur conscience. Ils seront jugés d'après cette loi, ℣. 12-16. Il ne suffit pas d'entendre lire ou expliquer une loi pour être justifié, comme le pensent beaucoup de Juifs; il faut l'observer. « En effet, lorsque des païens qui n'ont pas de loi [positive] observent naturellement, φύσει, les préceptes [essentiels] de la Loi, τὰ τοῦ νόμου, ceux-là, sans avoir de loi, sont à eux-mêmes une loi, car ils montrent que les prescriptions de la Loi sont écrites dans leurs cœurs : leur conscience en témoigne, ainsi que les pensées, τῶν λογισμῶν (les pensées de chacun, ou celles des autres hommes?), qui tantôt les accusent et tantôt les défendent : [cela apparaîtra] le jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes, d'après mon évangile, par Jésus-Christ », ℣. 14-17.

Il y a donc *des* païens — l'Apôtre ne dit pas : *les* païens — qui observent parfois, ὅταν, *naturellement* les préceptes de la Loi. Il ne s'agit point de tous les préceptes de la Loi, mais des préceptes essentiels dictés par la nature indépendamment de la connaissance ds la loi écrite; cf. ℣. 15. Le mot φύσει, *naturaliter*, ne signifie point « par les seules forces de la nature, saen la grâce ». Il marque simplement que les païens n'ont point eu, de ces préceptes, une révélation spéciale comme celle de la loi mosaïque; φύσει porte sur la *connaissance*, non sur l'observance : τοῖς ἐκ φύσεως λογισμοῖς, *secundum naturalia ratiocinia*, dit saint Jean Chrysostome, *h. l.*, *P. G.*, t. LX, col. 428; cf. saint Thomas, *h. l.: Per legem naturalem ostendentem eis quid sit agendum*, édit. Vivès, t. XX, p. 417.

Les pélagiens abusèrent de ce texte de l'Apôtre pour établir que l'homme pouvait, par les seules forces de la nature, observer les préceptes. Saint Augustin leur répondit qu'il s'agissait de l'action de la nature sous l'influence de la grâce. Cf. *Cont. Jul.*, IV, III, 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 750.

En réalité, saint Paul ne fait nullement la psychologie des rapports entre la volonté et la grâce; il indique seulement le principe de la connaissance qui est le point de départ de l'action. Cette lumière de la raison servira de fondement au jugement que Dieu doit porter, par le Christ Jésus, au dernier jour. Tout cela ressort clairement du ℣. 15. D'ailleurs, ni la Loi, ni la nature ne donnaient la force d'observer leurs prescriptions; cf. Gal., III, 21-22; II Cor., III, 5 sq.; Rom., VII, 25; Gal., II, 16.

Les païens dont parle l'Apôtre ne sont ni des païens convertis au christianisme, ni des idolâtres; car, dans ce dernier cas, ils retomberaient dans la catégorie de ceux qu'il condamne, I, 25, pour avoir « échangé la vérité de Dieu contre le mensonge ». Il faut donc supposer qu'il s'agit de « gentils » monothéistes, croyant au vrai Dieu et observant les préceptes de la loi naturelle. L'Apôtre avait dû en rencontrer plus d'un au cours de ses missions.

En suivant la loi naturelle, les païens montrent que

cette loi est « écrite dans leurs cœurs ». La preuve en est fournie par leur conscience, qui porte un jugement sur la valeur morale de leurs actes. Elle est fournie aussi par « les pensées qui tantôt les accusent et tantôt les défendent ». Cela peut s'entendre de la psychologie de la conscience : l'homme discute avec ses propres pensées; en lui s'engage comme un débat intérieur pour décider si tel acte est bon ou mauvais. On peut l'entendre également du verdict que les hommes portent sur les actes des autres : l'accord général des hommes sur la moralité d'un acte prouve l'existence de la loi naturelle. La première explication est plus conforme au sens du mot λογισμός.

Loin de posséder la justice à cause de la Loi, les Juifs n'en sont que plus coupables. En effet, tout en se donnant le rôle de docteur ou de rabbin, ils ne conforment pas leur vie à leur doctrine. Ils commettent ce qu'ils condamnent chez les autres, eux qui possèdent « la règle, μόρφωσιν, de la science et de la vérité ». Cf. Matth., xxiii, 3 : « Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent; mais n'imitez pas leurs œuvres, car ils disent et ne font pas. »

Or, la vraie circoncision, celle qui fait le véritable Israélite, c'est celle du cœur. C'est pourquoi le païen observant les prescriptions de la loi naturelle jugera le Juif qui, avec sa lettre et sa circoncision, transgresse la Loi. Rom., ii, 17-29.

Ainsi, l'Apôtre énonce déjà sa doctrine de la justification du païen sans la loi mosaïque. L'important, c'est « la circoncision du cœur, dans l'esprit, non dans la lettre ». ii, 29. Les privilèges d'Israël se trouvent ainsi transférés à la descendance spirituelle d'Abraham : la foi et la valeur morale des actes rendent tous les hommes, sans distinction, membres du véritable Israël.

Les Juifs avaient bien reçu des privilèges et, en premier lieu, celui de posséder les « oracles de Dieu », c'est-à-dire l'Écriture. Malgré cela, ils tombent sous le coup de la justice divine, iii, 1-8 : l'Écriture même prouve leur culpabilité comme celle des autres hommes. Elle montre que « le monde entier est sous le coup de la justice de Dieu; que personne ne sera justifié par les œuvres de la Loi, car la Loi a seulement donné la connaissance du péché ». Rom., iii, 9-20; cf. Gal., iii, 8-10, 17-18, et surtout iii, 25-29. Sur le rôle de la Loi, voir plus haut, col. 2380 sq.

2° *La justice de Dieu.* — L'Apôtre avait énoncé son « thème » en disant que l'Évangile « est une *force de Dieu pour sauver* tout croyant »; qu'en lui se révèle « la *justice de Dieu* en raison de la foi ». Après avoir montré d'abord l'humanité entière hors du salut, il aborde ce thème essentiel : Dieu, *en vue du salut*, a donné *la justice* à ceux qui croient en Jésus-Christ.

« Or, maintenant, νυνί (actuellement, dans le nouvel ordre de choses), la justice de Dieu a été manifestée, indépendamment de la Loi, justice à laquelle rendent témoignage la Loi et les prophètes, justice de Dieu par la foi, διὰ πίστεως, de Jésus-Christ, pour tous ceux [et à tous ceux] qui croient; car il n'y a pas de distinction. Tous, en effet, ont péché et sont dépourvus de la gloire de Dieu [mais sont désormais] justifiés gratuitement par sa grâce, δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. » Rom., iii, 21-24.

« Dieu l'a disposé (le Christ), προέθετο (ou l'a destiné par une résolution éternelle, cf. Eph., i, 4 sq., i, 9) comme moyen de propitiation, ἱλαστήριον, par la foi, dans son sang (cf. II Cor., v, 18-21), afin de montrer sa justice — car au temps de la patience de Dieu (dans l'ancienne économie), il avait supporté es péchés passés sans les punir — pour montrer [dis-je] sa justice dans le temps présent, afin qu'il soit lui-même juste (qu'il soit reconnu comme juste) en justifiant celui qui a la foi en Jésus-Christ. » *Ibid.*, 25-27.

Ce qui frappe d'abord à la lecture de ce passage, c'est l'importance donnée par l'Apôtre à l'action de Dieu et à la manifestation de sa justice. La *notion de justice de Dieu* chez saint Paul est une idée essentielle, mais dont il est parfois difficile de saisir toutes les nuances. Elle a donné lieu, autrefois, à des controverses passionnées qui ne trouvent point leur place dans cet exposé. Nous nous bornerons à dégager, par l'analyse des textes, ce que nous croyons être la pensée de l'Apôtre.

Dieu, en mettant l'humanité dans *la voie du salut, révèle sa justice.* Rom., i, 17; iii, 21, 25. Par suite, l'idée de justice et celle d'action salvifique sont étroitement liées : *Dieu sauve par sa justice.* Ici la justice de Dieu est la contre-partie de sa colère; cf. Rom., i, 18; iii, 19-20. La colère agit pour condamner; la justice, pour sauver, pour donner la vie. Il ne s'agit donc point de la justice vindicative qui s'exerce au jour de la colère; on ne trouve ce sens que dans Rom., iii, 5. Ce n'est pas non plus la justice qui acquitte les non coupables au jour du jugement, puisque c'est une justice qui donne la vie en raison de la foi, cf. i, 17, *qui fait que les hommes soient justes* et qu'ils soient reconnus comme tels au dernier jour. Deux passages sont particulièrement significatifs : Rom., iii, 21, et Phil., iii, 9.

Dans Rom., iii, 21, ce n'est plus le thème de la justice qui punit, comme dans iii, 5-20, mais de celle qui justifie et sauve. « La justice de Dieu » est indépendante de la Loi; χωρὶς νόμου ne se rattache point à l'idée de manifestation, mais à la notion de justice, car, en fait, cette justice a été annoncée dans l'Ancien Testament, Rom., iii, 21, cf. les preuves d'Écriture dans Gal., iii, 5 sq.; Rom., iv; ix, 25-33; x, 16-21; xi, 1-10; 26-29; xv, 8-12. De plus, cette justice de Dieu atteint tous les croyants et se répand sur eux, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας πιστεύοντας. Rom., iii, 22. Ici on a déjà bien l'impression que cette justice de Dieu n'est pas la justice de Dieu considérée précisément comme attribut de son être. C'est plutôt le résultat de son action salutaire, le fruit de sa justice active : par le moyen de la foi *on participe à cette justice.* C'est la justice *de Dieu*, car il en est l'auteur, mais elle atteint l'homme et lui est communiquée. Toutefois, elle n'appartient pas à l'homme en propre, comme si elle était le résultat de son activité, de son mérite ou de ses œuvres; elle lui appartient uniquement parce que Dieu la lui donne. Elle produit en lui la qualité de juste, elle le *constitue* juste, Rom., v, 19, comme le péché du premier homme avait *constitué* tous les hommes pécheurs. Mais elle n'en reste pas moins pour cela « justice de Dieu ».

On a quelque peine à saisir pourquoi saint Paul appelle « justice de Dieu » un don gratuit accordé à l'homme. Pour le comprendre, il faut se rappeler l'attitude de l'Apôtre à l'égard du système juif de justification. Le Juif ne demandait qu'à se présenter au tribunal de Dieu avec une ample provision de bonnes œuvres; il acquérait ainsi la justice, et son salut était assuré. Saint Paul, à cette justice humaine, appartenant à l'homme, oppose la justice manifestée dans l'Évangile. Celle-ci, par contraste avec celle des Juifs, est « justice de Dieu », non de l'homme. Néanmoins, elle a ceci de commun avec la justice juive, qu'elle est dans l'homme, autrement elle serait purement fictive et illusoire; elle donne à l'homme la qualité de juste que les Juifs cherchaient dans la pratique de la Loi. Elle est donc une réalité acquise à l'homme par la foi.

Le passage iii, 9, de l'épître aux Philippiens ne laisse aucun doute sur ce point. L'Apôtre veut être « trouvé dans le Christ », non avec sa *propre* justice, ἐμήν, celle qui vient de la Loi, τὴν ἐκ νόμου, mais

avec celle que l'on obtient par la foi du Christ, τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, justice qui vient de Dieu, τὴν ἐκ Θεοῦ, et qui est accordée à la foi, ἐπὶ τῇ πίστει, c'est-à-dire fondée sur la foi.

Le passage, Rom., x, 3-4, n'est point contraire à cette interprétation : « Ne connaissant pas la justice de Dieu et cherchant à établir leur propre justice, ils (les Juifs) ne se sont pas soumis à la *justice de Dieu.* » On croirait, de prime abord, que l'Apôtre parle de la justice, attribut par lequel Dieu punira les Juifs. Mais aux ℣. 5 et 6 il oppose la justice qui vient de la Loi, ἐκ νόμου, à celle qui vient de la foi ἐκ πίστεως. Cf. ix, 30 sq.

En résistant à la justice de Dieu, les Juifs ont refusé d'accepter le Christ qui est source de justice pour tout croyant, εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, ℣. 4. L'accent est donc mis sur la justice communiquée, qui n'est point celle de l'homme, par contraste avec la justice légale. Mais cette justice est le fruit de l'activité salvifique de Dieu, non de sa volonté d'exercer sa justice par des châtiments. Cf. v, 21; xiv, 17.

Ainsi, de Rom., iii, 21, rapproché de Phil., iii, 9-10, et des autres passages de l'épître aux Romains, il ressort que la justice de Dieu « révélée dans l'Évangile en vue du salut » ne saurait être une justice vindicative, infligeant des châtiments. Le thème n'est plus celui de la colère comme dans i, 18-iii, 20, c'est *celui de la grâce*, qui contraste avec le premier, à partir de iii, 21.

De plus, cette justice n'est pas uniquement la justice, de Dieu, attribut, en lui-même, mais aussi une qualité qui vient de Dieu, est donnée à l'homme et le rend juste.

Or, cette qualité est accordée à titre de don, δωρεάν. iii, 24. C'est là un principe général dominant toute l'économie du salut. Rom., v, 15, 17. Toutefois, l'expression τῇ αὐτοῦ χάριτι, jointe à δωρεάν, au ℣. 24, exprime-t-elle simplement, avec emphase, la gratuité du don, ou représente-t-elle une réalité qui est précisément le don de Dieu, sa « grâce » entendue au sens objectif?

Dans saint Paul, le mot χάρις s'oppose à ὀφείλημα « ce qui est dû », Rom., iv, 5; à ἔργα, « œuvres », Rom., xi, 6; il traduit la gratuité, la faveur. Il signifie en outre l'état du chrétien qui a reçu le don de Dieu; cf. Rom., v, 2 : « La grâce dans laquelle vous êtes établis »; c'est un état ou une réalité permanente accordée gratuitement par Dieu. Dans le texte, Rom., iii, 24, le mot « grâce » signifie-t-il la justice communiquée, cause formelle de la justification, ou simplement la faveur de Dieu, Dieu justifiant *gratuitement, par bonté?* Cette seconde manière est admise par beaucoup de commentateurs modernes. Cornely admet la première, contre Estius : *Sunt quidem, qui verbis* PER GRATIAM IPSIUS *solam efficientem causam designari dicant, quum nomine* GRATIÆ *hic « gratuitam Dei bonitatem » significare velint* (Estius, etc.); *licet autem non negemus, hanc significationem vocabulo aliquoties competere, nulla tamen hic est ratio, qua a frequentiore recedere coacti* GRATUITUM DONUM DIVINUM, *quo formaliter justificamur, intelligere prohibeamur* (cf. Lyr., Salm., Tol., etc.). Cornely, *In Rom.*, p. 187. Cf. concile de Trente, sess. vi, c. 7; et Rom., v, 1, 19, 21.

Dans le même passage, Rom., iii, 21-27, aux ℣. 25-26, l'Apôtre revient sur la manifestation de la justice de Dieu : Dieu a disposé le Christ comme victime de propitiation dans son sang, afin de *manifester sa justice*, et de manière à être (reconnu) juste en justifiant celui qui a la foi en Jésus-Christ.

N'avons-nous point ici la conception d'une justice de Dieu, attribut divin poursuivant le péché et exigeant l'expiation? Dans ce cas, comment admettre à deux versets d'intervalle un changement aussi brusque dans la pensée de l'Apôtre? Ne faudrait-il pas en conclure qu'au ℣. 21 il s'agit également de la justice attribut divin?

On ne peut nier que dans les ℣. 25-26 il s'agisse de l'exercice d'un attribut divin; mais, si l'on s'attache bien au sens du ℣. 26, on verra que cet attribut s'exerce *pour justifier*, qu'il aboutit à la justification, *non au châtiment*. Il est donc question de la justice salvifique de Dieu, qui a comme principe l'attribut divin et comme terme la justification ou communication de justice. Il n'y a pas là un brusque changement; seulement l'Apôtre veut montrer comment cette justice de Dieu *est source de justice pour l'homme tout en atteignant le péché.* Cf. Rom., v, 2 et 5.

En effet, comment Dieu peut-il accorder la qualité de juste à ceux qui ne le sont pas et ne peuvent le devenir par leurs propres moyens? Peut-il le faire sans manquer aux exigences de sa propre nature et de ses perfections? Saint Paul, comme les Juifs, savait que la justice de Dieu exige une satisfaction pour le péché. Dieu ne pouvait faire autrement que de revendiquer ses droits. Juge intègre, ne se devait-il pas à lui-même de traiter les hommes selon leurs mérites? L'Apôtre devait donc montrer que la justice de Dieu n'avait subi aucune atteinte du fait de la justification de l'homme. Satisfaction ayant été donnée par le Christ, dans son sang, Dieu accepte ses mérites comme étant ceux des hommes devenus, en lui, solidaires avec lui. « Dieu a fait le Christ péché pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, afin que nous devenions en lui justice de Dieu », II Cor., v, 21, c'est-à-dire justes de la justice de Dieu. C'est là tout le mystère du Christ sauveur, la clef de la doctrine paulinienne sur la justification.

3° *L'œuvre du Christ : la rédemption.* — Les hommes sont justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, « par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ ». Rom., iii, 24.

Par le Christ, Dieu a réalisé le salut de l'humanité : « Grâces soient rendues à Dieu qui nous donne la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ. » I Cor., xv, 57. Il s'agit explicitement de la victoire sur la mort et indirectement sur la Loi et le péché, causes de la mort.

Le Christ a accompli cette œuvre *par sa mort :* « Le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures. » I Cor., xv, 3. C'est là une doctrine connue de tous, élément essentiel de la prédication de l'Apôtre, παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις. Il l'a reçue du Seigneur, au moins indirectement. Elle fait partie du premier enseignement apostolique et remonte à la prédication de Jésus lui-même. Cf. Marc., x, 45 (Matth., xx, 28); Matth., i, 21; Luc., xix, 10; Matth., xx, 18-19, 29; xxvi, 28 et parallèles. En invoquant les Écritures, saint Paul pense probablement à Is., liii, 4 sq.; Ps., xxii, 1-5; Zac., xiii, 7; cf. Matth., xxvi, 31.

Le Christ est mort pour *donner la vie*, c'est-à-dire arracher les hommes à la mort : « Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes. » II Cor., v, 14 : « Si tous n'avaient été morts, le Christ ne serait pas mort pour tous », dit saint Jean Chrysostome, *h. l.;* de même saint Thomas, Théophylacte.

Tous étaient morts à cause du péché; saint Augustin prouve par là l'existence du péché originel même chez les enfants : eux aussi étaient morts et le Christ est mort pour eux. *Cont. Jul.*, VI, iv, *P. L.*, t. xliv, col. 825; *De pecc. mer. et rem.*, 1, xxvii, 43, *P. L.*, t. xliv, col. 133.

Une autre interprétation l'entend dans le sens mystique : grâce à la mort du Christ, tous les hommes sont morts au péché et à l'ancien état de vie, au vieil homme. Par le rite du baptême, le chrétien participe

à la mort du Christ et à sa résurrection; cf. Rom., vi, 2 sq.; Col., iii, 3; Gal., ii, 19. Mais cette interprétation ne rend pas toute la pensée de l'Apôtre, si l'on n'y ajoute que la mort du Christ a expié le péché et délivré ainsi l'homme de la mort et du châtiment qui pesait sur lui. Cela ressort des textes qui vont suivre.

En effet, l'Apôtre déclare : « Dieu a fait le Christ péché pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » II Cor., v, 21. Pour faire comprendre aux Corinthiens la bonté et la miséricorde de Dieu, Paul rappelle comment il a traité le Christ en leur faveur. Dieu « l'a fait péché », c'est-à-dire, l'a traité *velut summum peccatorem*, dit Cornely, *h. l.* « Il l'a fait péché », dit saint Jean Chrysostome, « c'est-à-dire il l'a laissé condamner comme un pécheur, ὡς ἁμαρτωλὸν κατακριθῆναι ἀφῆκεν, mourir comme un maudit. ὡς ἐπικατάρατον ἀποθανεῖν », *P. G.*, t. lxi, col. 478; *Peccati nescium tractavit ut peccatorem*, Grimm, *Lexikon*.

Il est de toute évidence que ἁμαρτία est mis ici pour ἁμαρτωλός; c'est l'abstrait pour le concret, comme dans Rom., vii, 7, ὁ νόμος ἁμαρτία, qui s'explique par son opposé ὁ νόμος ἅγιος, ℣. 12. Il faut expliquer de même l'expression « justice de Dieu » : Dieu a traité le Christ en pécheur pour que nous devenions en lui *justes* de la justice de Dieu, non de notre justice propre. Cf. I Thess., v, 10.

Un passage de l'épître aux Galates expose, d'une façon plus complète, le rôle du Christ dans notre salut : « Il s'est donné lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher à ce siècle présent qui est mauvais, selon la volonté de Dieu notre Père. » Gal., i, 3-4. Au début de l'épître aux Galates, l'Apôtre indique ainsi la véritable cause de notre justification : le Christ « s'est donné », cf. ii, 20, « s'est livré ». A qui s'est-il donné, ou livré? A Dieu, à l'humanité ou aux bourreaux? Aux trois, sans doute. Mais l'idée prédominante est qu'il s'est donné à Dieu spontanément, par amour pour les hommes, ἠγάπησεν ὑμᾶς, Eph., v, 2, cf. Gal., ii, 20; il s'est livré « comme offrande et victime agréable à Dieu, παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας », Eph., v, 2; pour être la « rançon » de notre salut ou de notre délivrance, ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. I Tim., ii, 6.

A titre, à la fois de *victime propitiatoire et expiatoire* — la première n'allant pas sans la seconde lorsqu'il s'agit de péchés à pardonner — et de *rançon pour la délivrance*, il s'est offert à Dieu et s'est laissé mettre à mort. Ce don de lui-même à Dieu s'étend-il à toute sa vie ou seulement à sa mort? Aux deux sans doute, cf. Phil., ii, 8; mais surtout à sa mort, comme l'indiquent les mots « pour nos péchés », I Cor., xv, 3; cf. Gal., ii, 20-21; Eph., i, 7: « la rédemption *par son sang*, la rémission des péchés ».

Le Christ *s'est donc offert lui-même*, et il a eu ainsi sa part de volonté dans la détermination de racheter l'homme. Cependant, dans Rom., viii, 32, nous lisons : « (Dieu) n'a pas épargné son Fils, mais *l'a livré* [à la mort], παρέδωκεν αὐτόν, pour nous tous »; et dans Joa., iii, 16 : « Dieu a donné au monde son Fils unique », tandis que dans Marc., x, 45, Matth., xx, 28, c'est le « Fils de l'homme qui donne lui-même sa vie », comme dans Eph., v, 25; Tit., ii. 14; Gal., ii, 20; I Tim., ii, 6. D'autre part, le Christ, en se livrant lui-même, *fait la volonté du Père*. Gal., i, 4 (fin du ℣.).

Nous sommes là en présence du mystère de cette double volonté, celle de Dieu et celle du Christ. D'un côté, le Christ se livre, se donne lui-même; d'un autre côté, c'est Dieu qui le donne au monde, le livre et ne l'épargne pas. Saint Jérôme dit à ce sujet : *Neque Filius se dedit pro peccatis nostris absque voluntate Patris, neque Pater tradidit Filium sine Filii voluntate. In Gal.*, i, 4, *P. L.*, t. xxvi, col. 314.

L'œuvre salutaire du Christ est non seulement un sacrifice ou une offrande agréable à Dieu, elle est une *délivrance*, un *rachat*. Cette idée est exprimée par le mot ἀπολύτρωσις, qui est le nom d'action du verbe ἀπολυτρόω, comme λύτρωσις de λυτρόω. Dans les LXX, λυτροῦσθαι est surtout employé à propos de la délivrance d'Égypte, Ex., vi, 6; xv, 13; Deut., vii, 8; ix, 26; xiii, 5; mais il exprime aussi le rachat des esclaves par leur maître en payant une rançon ou une amende, Ex., xxi, 8. Dans Polybe, XVII, xvi, 1, on trouve λυτροῦσθαι dans le sens de racheter en payant un prix. En grec classique, λύτρον, généralement au pluriel, désigne la rançon des prisonniers, cf. Thucydide, vi, 5. Il a également le sens d'amende payée pour avoir la vie sauve, il est alors synonyme de τιμή. Dans les LXX, nous le trouvons dans le sens de rançon ou compensation pécuniaire, Ex., xxi, 30; xxx, 12; Num., xxxv, 31; Lev., xxv, 24. Il en est de même dans Fl. Josèphe, *Antiq.*, XIV, vii, 1 : λύτρον ἀντὶ πάντων ἔδωκεν. Enfin, en grec classique, on trouve ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος dans le même sens que ἀποθνήσκειν ἀντί τινος; cf. Sophocle, *Trach.*, 708; Euripide, *Héc.*, 310; Platon, *Conviv.*, 179 *b*.

En outre, chez les Juifs, l'idée de la mort expiatrice du juste est déjà indiquée dans Is., liii; on la retrouve dans II Mac., vii, 37 sq. (noter ἀντίψυχον, ἱλαστηρίου θανάτου), ainsi que dans IV Mac., xvii, 22; cf. Rom., v, 7-8.

D'autre part, on voit clairement, d'après les évangiles, que le péché constitue comme une *dette* envers Dieu, en même temps qu'un état de déchéance et d'esclavage dont l'homme n'a pas lui-même les moyens de se libérer. Dans le grec de l'époque impériale, on disait ὀφείλω ἁμαρτίαν, « devoir un péché », c'est-à-dire être coupable d'une faute entraînant un châtiment, comme on disait ὀφείλω χρέος, avoir une dette. Cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 52. Dans le *Pater*, la recension de Matth. donne : « Remettez-nous nos dettes, ὀφειλήματα ἡμῶν », tandis que celle de Luc dit : « Nos péchés, ἁμαρτίας ἡμῶν. »

Quant au terme ἀπολύτρωσις, il n'est pas d'un emploi fréquent chez les auteurs grecs, et il n'est employé dans l'Ancien Testament que dans Daniel, iv, 30*c*, pour exprimer la délivrance de Nabuchodonosor, c'est-à-dire la guérison de sa folie. Par contre, il est employé dix fois dans le Nouveau Testament, dont sept fois par saint Paul : Luc., xxi, 28; Rom., iii, 24; viii, 23; I Cor., i, 30; Eph., i, 7; i, 14; iv, 30; Col., i, 14; Heb., ix, 15; xi, 35.

Comme il ne s'agit point d'un terme courant en dehors de saint Paul, il faudra l'expliquer en tenant compte de sa valeur étymologique et de la pensée générale de l'Apôtre. Dans tous les passages des épîtres, le sens général est celui de *délivrance :* délivrance du péché, des puissances mauvaises, de la Loi, de la mort. Dans la plupart des cas, il n'est pas fait mention d'une rançon ou d'un *moyen* de délivrance. Néanmoins, dans Eph., i, 7, la délivrance est accomplie « *par le sang* du Christ, διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ». Ce texte est déjà significatif par lui-même; mais, si nous rapprochons les passages où est employé le mot ἀπολύτρωσις, des autres passages — et ils sont nombreux — où il est question de rançon payée, on voit que cette délivrance est accomplie moyennant la *rançon*, λύτρον, ἀντίλυτρον, τιμή, qui consiste dans *le sang ou le sacrifice* du Christ. Cf. Marc., x, 45 (Matth., xx, 28); I Tim., ii, 6; I Cor., vi, 20; vii, 22 (cf. xv, 3); Gal., iii, 13; II Petr., ii, 1; Apoc., v, 9; Act., xx, 28; II Petr., i, 18-19.

Le passage Rom., iii, 26, synthétise la pensée de l'Apôtre sur ce point : « Dieu a disposé le Christ comme moyen de propitiation et d'expiation *dans son sang*, par le moyen de la foi, ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ

αἵματι ». Ἱλαστήριον ne doit point être pris pour un masculin, mais pour un neutre. C'était l'usage, à l'époque impériale, d'élever aux dieux des monuments appelés ἱλαστήρια, dons propitiatoires destinés à rendre la divinité favorable. Ce mot était donc tout indiqué pour désigner un moyen de propitiation. Dans les LXX, il désigne le *kapporeth*, ou partie de l'arche d'alliance que l'on aspergeait de sang au jour de « l'expiation ». C'était un instrument d'expiation grâce au sang de la victime. C'est là que l'Apôtre a pris le terme et la figure pour traduire l'œuvre expiatrice du Christ. Le Christ a été établi comme un *moyen permanent* de propitiation et d'expiation pour les péchés. Cf. Heb., IX, 11-12; 15-17, 18 sq. Dieu l'a disposé comme une manifestation, une preuve de sa justice salvifique à l'égard des hommes. *Son sacrifice a été accompli une fois* au Calvaire, mais son œuvre expiatoire *se perpétue*, et l'homme y participe par la foi.

La doctrine de l'Apôtre est ainsi d'accord avec l'Ancien Testament, où le péché exigeait une réparation, peine à subir ou amende à payer. Elle l'est aussi avec l'enseignement évangélique où le péché est une dette, et la mort du Christ une rançon. Les exégètes modernes indépendants ne veulent point voir dans la mort du Christ « une expiation objective faite devant Dieu pour le péché, mais le moyen historique d'une expiation subjective qui se fait dans la conscience humaine par la foi, par la mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau »; cf. A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation*, p. 79. Mais peut-on, sans faire violence aux textes, plier la pensée de l'Apôtre aux catégories de la philosophie moderne?

4° *La justification*. — D'après Rom., III, 21-27, l'homme est donc justifié gratuitement par Dieu, en conséquence de l'œuvre du Christ, par la justice de Dieu communiquée à l'homme; justice que l'homme s'approprie par la foi et qui est pour lui la source d'une vie nouvelle. Il nous sera plus facile maintenant de saisir la portée des termes *justifier, justification*, δικαιοῦν, δικαίωσις, dans saint Paul.

Les verbes en ... - όω ont le sens de donner la qualité exprimée par l'adjectif qui leur correspond; par exemple, λευκόω veut dire « rendre blanc ». Δικαιόω devrait donc signifier « rendre juste ». Mais quand il s'agit d'une qualité morale que l'homme n'a point le pouvoir de donner, la règle ne peut s'appliquer. C'est pourquoi, dans la langue profane, le verbe δικαιόω ne signifie pas « rendre juste », mais « trouver juste; regarder, reconnaître comme juste ». Par suite, il prend le sens juridique de « faire justice », acquitter ou condamner par un jugement. Toutefois, ce dernier sens — il importe de le noter — est le moins courant, tandis que les autres se rencontrent avec une grande variété de nuances.

Dans l'Ancien Testament, le mot δικαιόω signifie parfois reconnaître le droit, déclarer juste par un jugement, Ex., XXIII 7; Deut., XXV, 1; III Reg., VIII, 32 (cf. II Par., VI, 23); Ps. LXXII, 3; Is., V, 23; L, 8; LIII, 11; ou encore : donner raison, sans idée de jugement, comme dans Job, XXXIII, 32.

Le passif signifie très souvent « être juste »; le P. Lagrange l'a bien montré dans son *Commentaire* sur l'épître aux Romains, p. 124 sq. (édit. 1916); citons spécialement Ps. XVIII (XIX), 10; L (LI), 4 : « pour que tu aies raison, que tu sois juste et reconnu comme tel » (cf. Rom., III, 4); Ps. CXLII (CXLIII), 2; Is., XLIII, 26; XLV, 25 (26); Mich., VI, 11; Ps. LXXII (LXXIII), 13; Eccli., IX, 12 (17); XXXIV (XXXI), 5. Il en est de même dans l'*Apocalypse de Baruch*, XXI, 9, 11, 12; XXIV, 1; LI, 3, et IV Esdr., XII, 7.

Ainsi, le mot δικαιόω n'était nullement limité à deux sens très tranchés : déclarer juste, ou rendre juste. La « déclaration » de justice, impliquait sans doute un acte solennel, un jugement. Mais le Juif qui espérait parvenir au « salut », s'efforçait, par la pratique de la Loi, d' « être juste » *déjà en cette vie*, d'être reconnu, trouvé juste aux yeux de Dieu déjà *en ce monde*, avant le jugement; cf. Luc., I, 6 : Dieu reconnaissait comme justes Zacharie et Élisabeth, et ils « étaient justes à ses yeux ».

Si l'on veut préciser le sens des mots « justifier », « être justifié », il faut donc avant tout distinguer entre la perspective eschatologique et la perspective terrestre. S'il est vrai que le sens est celui de « déclaration de justice » au dernier jour, quand il s'agit du jugement final, comme dans Rom., II, 12-13, par contre, on ne voit pas ce que signifierait une déclaration au *sens forensique*, lorsque la pensée se tient en dehors de cette perspective; ce qui est précisément le cas pour la plupart des textes de saint Paul.

Si Dieu justifie l'homme, c'est qu'il le *reconnaît* juste, qu'il le *trouve juste* à ses yeux d'une *justice réelle*. Cette manière d'entendre la pensée de l'Apôtre s'accorde avec la doctrine de l'Ancien Testament et du judaïsme. Mais, pour l'Apôtre, l'homme trouvé juste devant Dieu, reconnu juste par lui *dès ici-bas* n'est point juste de la justice de la Loi, justice propre; il est juste de la « justice de Dieu ». Cette justice de Dieu est donnée à l'homme, autrement Dieu reconnaîtrait juste à ses yeux celui qui ne l'est pas, ce qui serait une absurdité. Dieu ne saurait donc justifier l'homme sans le rendre juste de sa propre justice. C'est en s'appuyant sur ces principes qu'il faut comprendre les textes des épîtres où se rencontrent les mots δικαιόω, δικαίωσις.

Voyons d'abord les cas où la justification a le sens eschatologique. Les textes sont peu nombreux et pas tous concluants. D'abord Rom., II, 13, le plus caractéristique. Ici, la justification est l'antithèse de la condamnation, ℣. 12; la perspective est celle du jugement.

Peut-être en est-il de même dans Rom., III, 20, et Gal., II, 16; mais ici il n'est pas clairement question d'une déclaration de justice au dernier jour; c'est plutôt l'affirmation du principe général que l'homme ne saurait ni être juste, ni reconnu comme tel « devant Dieu », c'est-à-dire être effectivement juste.

Dans Rom., III, 30, le verbe étant au futur pourrait s'entendre au sens eschatologique, mais il peut signifier aussi la règle, le principe d'après lequel Dieu *justifiera désormais* l'homme, par opposition à l'ancienne économie, celle de la Loi : les Juifs comme les Gentils *seront* justifiés en raison de la foi.

Dans Gal., V, 5, « l'espérance de la justice » est-elle une notion eschatologique? Si l'on fait de la « justice » l'objet de l'espérance, on a un concept eschatologique. Mais il n'est point dans la ligne de la pensée de l'Apôtre; car ici la justice est une *garantie* de l'espérance, c'est-à-dire des biens que l'on espère pour le monde futur; c'est donc une *justice actuelle*. Si le texte avait une portée eschatologique, il ne pourrait viser qu'une constatation de justice, non une possession de la justice.

On invoque souvent I Cor., IV, 4, comme ayant un sens eschatologique : « Quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié : mon juge, c'est le Seigneur. » La mention du Seigneur comme juge, et celle de son retour suggère un sens eschatologique. On ne peut méconnaître que ce sens soit dans la pensée de l'Apôtre au ℣. 5. Mais en est-il nécessairement de même au ℣. 4? Ce n'est point évident. L'Apôtre a conscience d'avoir bien rempli sa charge, mais cela ne prouve pas qu'il doive « se *tenir pour juste* » à cause de cela. Il laisse au Seigneur le soin d'apprécier sa conduite. Il n'y a point là une doctrine sur la justification.

On peut citer encore Rom., VIII, 30 et 33. Dans le ℣. 30, la justification suit l'appel à la foi, elle est au passé; il est tout naturel de l'entendre de la justification première. Mais la glorification aussi est au passé et vient immédiatement après la justification. Ce texte n'est donc pas décisif sur le sens à donner au mot « justifier ». On peut l'entendre : que la possession de la justice est, en principe, un gage certain de glorification, en ce qui concerne l'action de Dieu. Ainsi, l'aoriste exprime la certitude du futur. Selon plusieurs commentateurs, le terme « justification » désigne ici, non seulement la justification première, mais encore la persévérance dans la justice et le développement de la vie chrétienne jusqu'à la fin, sous l'influence de la grâce. Cf. Rom., VI, 22-23; Cornely, *In Romanos*, p. 454; Lemonnyer, *Les épîtres de saint Paul*, t. I, p. 302.

Il est difficile de ne pas reconnaître la perspective eschatologique à l'arrière-plan des ℣. VIII, 31-33. L'espérance du salut éternel repose sur le fondement inébranlable de l'amour de Dieu et de Jésus-Christ. Rien ne saurait arracher le chrétien à l'amour de Dieu dans le Christ-Jésus. La Loi est vaincue avec la chair et la mort; les fidèles sont « dans le Christ », ils vivent selon l'Esprit, cf. Rom., VIII, 8. Dans cet état, aucune « condamnation » ne saurait les atteindre. Sans doute il en sera ainsi au dernier jour, mais l'Apôtre parle de l'état présent : si Dieu a fait tout cela pour les chrétiens qui sont dans le Christ, s'il leur a donné la justice, *désormais* il n'y a plus pour eux *aucun titre* à la condamnation. Lorsque l'Apôtre dit au ℣. 33 : « Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui les justifie », il n'est donc pas nécessairement question d'une accusation au jour du jugement. Le sens est plutôt : « Qui donc, désormais, les accuserait? » D'ailleurs on ne peut faire l'hypothèse d'une accusation au dernier jugement après que Dieu aurait déclaré juste au *sens forensique*. Cf. Lagrange, *h. l.*

Ainsi, les textes où le mot « justifier » a une portée eschatologique sont très peu nombreux. Le P. Lagrange, *op. cit.*, p. 129, n'en a retenu qu'un seul, Rom., II, 13. S'il y en a d'autres, la perspective eschatologique n'y est pas au premier plan.

Les autres passages où l'idée de justification n'a aucune portée eschatologique — et c'est la majorité — offrent des nuances diverses. Il importe de relever surtout ceux qui marquent le *passage de l'état de péché à celui de justice*, l'acquisition de la part de l'homme d'une qualité positive, celle de juste.

En premier lieu I Cor., VI, 11. Ce verset décrit l'état actuel des Corinthiens, par contraste avec leur état ancien, celui de pécheur : « Mais vous avez été *lavés*, vous avez été *sanctifiés*, vous avez été *justifiés* au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » Ici, la justification est dans la même ligne que la purification et la sanctification. Elle a été accomplie par le baptême (par le nom du Seigneur Jésus-Christ) et le don de l'Esprit-Saint. Les fidèles sont donc *devenus justes* de la même manière qu'ils sont devenus saints.

Le passage Rom., V, 9, n'est pas moins significatif : « Maintenant que nous *avons été justifiés* dans son sang... » Ici, toute idée de déclaration de justice doit être écartée : les fidèles sont comme plongés dans le Christ et transformés, ils acquièrent une qualité, principe de vie nouvelle; cf. II Cor., V, 21; I Cor., I, 30. En demeurant dans cet état — ce que l'Apôtre suppose comme normal — ils *seront* sauvés de la colère, au dernier jour, lors de la consommation du salut.

Le passage Rom., III, 24, est analogue au précédent. Dans l'épître à Tite, III, 7, l'état de justice, *la qualité de juste* est donnée comme le fondement de l'espérance de la vie éternelle. A ce groupe de passages peuvent se rattacher encore, Rom., III, 28; IV, 5; V, 1; IX, 30.

Enfin, dans les deux passages, Rom., IV, 25 et X, 18, le mot δικαίωσις marque un *principe de vie* remplaçant un principe de mort, grâce à la résurrection du Christ. Il ne signifie point une simple déclaration de justice.

Ainsi, la justification apparaît nettement d'abord comme une action de Dieu opérant une transformation dans l'homme en lui conférant la justice ou la qualité de juste : c'est la justification première. En cette vie, cette justice n'est point inamissible, ni consacrée par une sentence, comme le montrent les c. VI-VIII de l'épître aux Romains. Elle est le point de départ et le principe de la vie chrétienne, de la vie de l'esprit; elle est la garantie du salut. La reconnaissance de cette justice au dernier jour, lors de la consommation du salut, est la justification seconde.

5° *La foi ; sa nature ; son rôle.* — 1. Dieu a voulu justifier l'homme; mais il ne pouvait le faire sans que l'homme se tournât vers lui par un acte de son esprit et de sa volonté. Cet acte initial est fourni par la foi.

Saint Paul emploie le mot « foi », πίστις, plus de cent-trente-sept fois, mais nulle part il n'en donne la définition. (Nous ne parlons pas ici de l'épître aux Hébreux dont la doctrine sera exposée à part.) Éliminons d'abord les acceptions du mot « foi » dans le sens de « certitude pratique » ou bonne foi, Rom., XIV, 23; de fidélité de Dieu ou de l'homme, Rom., III, 5; Tit., II, 10; I Tim., V, 12; de « foi des miracles », I Cor., XIII, 2, acceptions qui n'ont point un rapport direct avec la justification.

En dehors de ces passages, la foi, d'une manière générale, désigne tantôt *l'acte, ou la vertu* de foi; tantôt *l'économie ou régime* de la foi, par antithèse avec celui de la Loi.

Saint Paul n'a point analysé le concept de foi. Dans la plupart des cas, il envisage la foi *in concreto*, c'est-à-dire comme comprenant un ensemble d'actes ou de dispositions. C'est pourquoi on éprouve parfois une assez grande difficulté à dire ce qu'il entend exactement par cette notion et quel rôle il lui attribue dans la justification.

Efforçons-nous d'abord de dégager les éléments contenus dans la *notion de foi*.

La foi est une *conviction de l'esprit*, I Thess., IV, 14 : « Si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité [croyons] aussi [que] Dieu amènera avec Jésus ceux qui se sont endormis en lui. »

La foi d'Abraham, type de celle des croyants, est une conviction *fondée sur la véracité* et la *fidélité* de Dieu promettant des biens à venir. Mais, comme il s'agit de choses à obtenir, à la conviction s'ajoute naturellement *la confiance*, Gal., III, 6 : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice »; cf. Rom., IV, 4, 17, 18, 24.

L'adhésion de l'esprit aux enseignements de la prédication est le prélude de l'acceptation de l'Évangile : « Il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la *prédication*. » I Cor., I, 21; cf. I Thess., I, 3-10. « Qu'est-ce donc qu'Apollos et qu'est-ce que Paul? Des ministres par le moyen desquels vous avez cru. » I Cor., III, 4-5; cf. I Cor., XIV, 22; XV, 15.

Recevoir l'Évangile, c'est accepter *comme vrai* l'objet de la prédication : « Si tu confesses de ta bouche Jésus comme Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. » Rom., X, 9-10; cf. Rom., I, 14-17; III, 3, 22; VI, 8.

De plus, la foi, appuyée sur la force du témoignage, est l'antithèse de la vision ou connaissance immédiate : « Nous marchons par la foi et non par la vue (la vision). » II Cor., V, 7. L'acte intellectuel de la foi est donc une *connaissance par intermédiaire*. L'adhésion aux vérités chrétiennes n'est pas imposée par

l'évidence de l'objet; elle résulte de la valeur du témoignage. Par suite, elle comporte un acte de volonté; il y a une « obéissance » à la foi, Rom., I, 5; x, 16; xvi, 26; cf. Rom., xv, 18; II Cor., x, 5; Rom., x, 3, 30, 31. La foi suppose donc le désir ou la volonté d'adhérer au christianisme et, par conséquent, l'espérance du pardon avec un commencement d'amour de Dieu.

L'objet de la foi c'est le contenu de la prédication en général. II Thess., II, 12-13; I Cor., xv, 1-2; Rom., I, 16-17; x, 18; Phil., I, 27. Spécialement, cet objet est *Dieu et le Christ :* Dieu est fidèle, tout-puissant, il tient ses promesses. I Thess., I, 8-20; Gal., III, 6; II Cor., I, 9; Rom., III, 25; IV, 3, 5, 17-25; VI, 28; IX, 33; x, 8, 9; Col., II, 12; II Cor., v, 19. Jésus est le Messie, il est le Fils de Dieu, il a été crucifié, il est ressuscité, il est le Christ glorifié, il est la cause de notre salut. I Thess., IV, 14; Gal., II, 20; I Cor., xv, 1-11, 14, 17; Rom., x, 8, 9.

Lorsque l'objet de la foi est une chose à obtenir, la foi concrète comporte la confiance, I Tim., I, 16; Rom., IV, 5, 24; cf. II Tim., I, 1-2; mais elle suppose toujours que Dieu est véracc et fidèle; le contraire serait une impossibilité psychologique.

En somme, la foi chez saint Paul est décrite d'une façon concrète : elle désigne l'adhésion au christianisme dans le but d'obtenir les biens offerts par Dieu dans le Christ. Elle se distingue ainsi de la foi chez saint Jacques, simple assentiment de l'intelligence, et qui reste théorique et stérile s'il n'est accompagné de la charité. Cf. Jac., II, 17, 19.

Enfin, la foi chez saint Paul est non seulement un acte ou ensemble d'actes, elle est un état ou *habitus;* c'est un principe de vie : « Ce que je vis maintenant dans la chair (c'est-à-dire en cette vie) je le vis dans la foi au Fils de Dieu, qui m'a aimé et qui s'est livré lui-même pour moi. » Gal., II, 20; cf. II Cor., XIII, 5. Il y a donc une « vie de la foi ». Ainsi la foi demeure comme une *condition primordiale* du salut : il faut demeurer ferme, persévérer dans la foi. I Cor., XVI, 13; II Cor., I, 24; Rom., x, 20, cf. 14-17; Col., I, 23; II, 7; I Tim., II, 15.

La foi est principe d'espérance par l'Esprit : « C'est de la foi, par l'Esprit, que nous attendons l'espérance de la justice (l'objet de l'espérance, assuré par la justice). » Gal., v, 5. Elle est « agissante par la charité », *ibid.*, 6. La foi n'est point la charité, ni même le principe de la charité; mais elle est le fondement de la vie chrétienne dans l'homme justifié. Sans la charité, son action serait nulle dans l'ordre du salut; cf. Jac., II, 14-26; de même que la charité ne saurait exister sans elle, puisqu'elle est le fruit de la justification qui dépend elle-même de la foi. Cf. Rom., v, 5; I Thess., I, 3; Col., I, 4, 5. D'ailleurs, la charité est supérieure à la foi ainsi qu'aux autres vertus; cf. I Cor., XIII. La foi demeure en cette vie, I Cor., XIII, 13, mais doit faire place à la vision ou connaissance directe, dans l'autre vie. I Cor., XIII, 12; II Cor., v, 7.

2. Quel est exactement le *rôle de la foi* dans l'acquisition de la justice? La foi, tout en étant le résultat de la prédication, Rom., x, 14-21, est un don de Dieu, un effet de la prédestination et de la vocation. Les fidèles sont des « appelés » et même, en un sens, des « élus », cf. I Thess., IV, 4-5; II Thess., II, 13; III, 2; Rom., VIII, 28-30; I Cor., II, 1-5. De plus, l'action divine est nécessaire non seulement à l'acquisition de la foi, mais encore à sa conservation et à son développement. Eph., I, 17-19.

La foi n'est donc pas uniquement le fruit de l'activité personnelle de l'homme; néanmoins, c'est *la part de l'homme dans l'acquisition de la justice.*

Or, les Juifs regardaient la justice d'Abraham — qui, d'après eux, avait commencé à servir Dieu à l'âge de trois ans — comme ayant été parfaite grâce à la circoncision et à l'observation anticipée de la Loi. En outre, ils regardaient sa foi comme constituant un mérite. Saint Paul leur montre que la justice du patriarche lui vient de sa foi sans la circoncision ni l'accomplissement des œuvres de la Loi. Sur ce point, son explication de la Genèse revêt presque le caractère d'une controverse avec les Juifs.

De plus, il existait une sorte de contrat entre Dieu et les Juifs. Ceux-ci étaient comme des ouvriers gagnant leur salaire. S'ils observaient bien la Loi, ils acquéraient la justice : Dieu leur devait la justification et l' « héritage » promis. Rom., IV, 4.

Or, pour saint Paul, la Loi donnait lieu à des « transgressions » et provoquait la colère; la justification et le jugement de justification ne pouvaient donc être le salaire des œuvres de la Loi. Ils sont des dons gratuits que Dieu a voulu donner à la foi. Ainsi, *la foi s'oppose à la Loi comme le régime de la gratuité à celui du salaire.* La foi tient lieu des œuvres; mais elle n'est pas une « œuvre ». Elle en diffère en ce qu'elle ne donne pas un titre à la justice. Par les œuvres, la justice eût été acquise; par la foi, elle est *donnée, accordée.*

Cependant, la justice vient *de la foi*, ἐκ πίστεως, mais non comme d'une œuvre qui la mérite. Rom., III, 26. Pourtant, la foi est plus qu'une simple condition; elle est une *disposition de l'âme;* elle est cause en quelque manière et source de la justice.

De plus, la justice est accordée *par le moyen de la foi*, διὰ πίστεως. Rom., III, 22, 30; IX, 20. L'homme reçoit la justice *par la foi*, πίστει, Rom., III, 28. Bien que l'on ne puisse pas toujours distinguer une nuance de sens entre ἐκ πίστεως, διὰ πίστεως et πίστει, le simple datif semble marquer une causalité véritable : l'homme, *par* la foi, je ne dis pas *mérite*, mais *obtient* la justice. Cf. Rom., IV, 20; v, 2; XI, 20; Phil., I, 27; II Tim., II, 10.

Le concile de Trente, session VI, c. 7, 8, 9, en disant que l'on n'est pas justifié par la *foi seule*, entend la croyance, l'acte purement ou formellement intellectuel, cf. Jac., II, 17, ou encore la pure conviction d'être en grâce avec Dieu, au sens luthérien; il ne veut point parler des dispositions et de la préparation que comporte *la foi concrète* et agissante. Au contraire, il est d'accord avec saint Paul pour regarder ces dispositions et cette préparation comme des facteurs de la justification première. Sa notion de la foi qui justifie ne s'oppose donc point à celle de saint Paul.

Le rôle de la foi dans la justification n'est point indépendant de celui du baptême; car l'homme qui adhère à l'Évangile se soumet aux conditions et aux moyens de salut contenus dans la prédication chrétienne. Il a donc, au moins implicitement, le désir de se soumettre au baptême comme rite purificateur. Ainsi, le baptême est appelé par la foi. Comme rite initiateur il incorpore le fidèle au Christ et consomme la justification; cf. Gal., III, 26-27; I Cor., VI, 11; Rom., v, 1 sq.

Après la justification, la foi demeure à l'état d'*habitus* et joue le rôle de *fondement de la vie chrétienne*, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

6° *Les fruits de la justification et la vie chrétienne, le rôle du baptême* (Rom., v, 1; VII, 39). — 1. *La réconciliation, la certitude du salut.* — Par la justification, l'homme est réconcilié avec Dieu. Il avait encouru sa colère, Eph., II, 3; Col., I, 21; il lui était insoumis, il était son ennemi et marchait hors de la voie du salut. Il est maintenant dans une situation normale à l'égard de Dieu; et cela est le résultat de la mort du Christ. Il a la paix, la joie de se sentir en grâce avec Dieu et d'être dans la voie sûre. Sa vie prend désormais un sens plein et profond par l'espérance d'arriver au salut : il sera sauvé; il échappera « à la colère », ℣. 9; il atteindra la « gloire de Dieu », ℣. 2, gloire que Dieu

réserve aux justes et qui est une participation à sa gloire propre.

Le support des épreuves, dans cette condition nouvelle, est un *motif d'espérance*, car il permet à l'homme de montrer sa fermeté dans la « grâce dans laquelle il a été établi », ℣. 2. « Or, l'espérance ne trompe pas », ℣. 5. Ce n'est point une illusion que l'on risque de voir s'évanouir, Elle repose sur une certitude qui doit soutenir constamment l'homme dans le développement de la vie chrétienne. C'est là un point sur lequel l'Apôtre insiste d'une façon remarquable, non seulement dans Rom., v, 1-11, mais encore dans viii, 18-27; 35-39. Une fois justifié, l'homme doit diriger ses désirs et son activité uniquement vers le *but à atteindre* c'est-à-dire le salut.

Mais l'homme, avec sa faiblesse, est-il assuré de soutenir son effort de vie spirituelle jusqu'au bout? L'Apôtre sent toute cette faiblesse, viii, 20. Pour lui, le salut ne se réalise point d'une façon mécanique, en dehors de l'activité et de l'énergie humaine; mais cette énergie est soutenue et dirigée *par la grâce de Dieu*, et c'est précisément ce qui constitue la garantie de l'espérance chrétienne : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné », ℣. 5. Ainsi, le don de la justice est accompagné de celui de l'Esprit-Saint qui habite dans l'âme (cf. viii, 9, 11) et dont l'Apôtre exposera plus loin le rôle. Cet Esprit a répandu l'amour de Dieu en nous : il s'agit sans doute de l'amour dont Dieu nous aime, comme le montrent les ℣. 5 et 8, et non de l'amour de l'homme pour Dieu. Mais cet « amour de Dieu » est un *amour communiqué*, une réalité divine donnée par l'Esprit; l'Apôtre expliquera plus loin cette communication de vie divine. Or, l'amour de Dieu ne saurait être dans l'homme sans qu'il y ait de la part de l'homme un amour réciproque. Cf. Joa., xiv, 21-23, et I Joa., iv, 16.

Cet amour de Dieu s'est manifesté « en ce que, alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous », ℣. 8. Si Dieu, en effet, nous a témoigné une telle bonté alors que nous étions ses ennemis, à plus forte raison, maintenant que nous sommes justifiés et réconciliés par la mort de son Fils, nous donnera-t-il le salut « en sa vie », ℣. 10, c'est-à-dire en nous faisant participer à la vie du Christ, en nous faisant vivre de la vie chrétienne par l'action de l'Esprit-Saint. Cette vie sera décrite, Rom., vi-viii. Cf. Joa., iii, 16; xv, 1 sq.; xiv, 21, 23; xvii, 26; I Joa., iv, 16.

2. *L'humanité pécheresse en Adam, mais justifiée et sauvée dans le Christ : le péché originel.* — Après avoir présenté le résultat de la justification sous son aspect intérieur et personnel, afin de donner au chrétien l'assurance du pardon et la joie de se sentir dans le vrai chemin, l'Apôtre expose ce résultat en considérant l'histoire de l'humanité.

La justice est due à un seul homme, Jésus-Christ, *en qui* tous sont devenus justes. Mais, si l'on remonte à l'origine de l'humanité, le péché, lui aussi, est venu d'un seul homme et a atteint tous les hommes. Pour comprendre l'œuvre du second Adam, c'est-à-dire du Christ, il faut donc la comparer à celle du premier, puisqu'elle en est la contre-partie. Solidaires avec Adam pour la faute en vertu de leur descendance, les hommes sont devenus *solidaires avec le Christ pour la justice.* Rom., v, 12-21. Ainsi, d'un côté, l'histoire nous montre une humanité pécheresse à cause de son premier ancêtre qui était en même temps son représentant; d'un autre côté, elle nous offre le Christ comme une source de justice pour une humanité régénérée, solidaire avec son nouveau chef et unie à lui comme à un principe de vie.

L'Apôtre est frappé de l'universalité de la mort. Or, la mort est le châtiment du péché, cf. Rom., vi, 23; I Cor., xv, 56; elle a été introduite dans le monde avec le péché, par « un seul homme », Adam, ℣. 12 : « tous sont morts *parce que* tous ont péché, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Vulgate : *in quo omnes peccaverunt* ». Le fait de l'universalité de la mort prouve donc l'universalité du délit et de la culpabilité.

Comment faut-il entendre cette culpabilité universelle cause de la mort? Résulte-t-elle des péchés personnels à chacun? Non, car dans le temps qui a précédé la Loi, il y avait sans doute dans le monde des péchés contre la loi naturelle, mais il n'y avait pas de loi punissant de mort de tels péchés. Or, malgré cela, la mort a régné, même sur ceux qui n'avaient point imité la transgression, παράβασις, d'Adam, c'est-à-dire violé une loi « positive » portant une peine; par conséquent, elle a régné même sur les enfants qui n'avaient point commis de péchés actuels. La mort sera donc le châtiment de la première faute, celle d'Adam. En effet, Dieu avait imposé à Adam un commandement *sous peine de mort.* Gen., ii, 17; Sap., ii, 23. C'est la violation de ce commandement par Adam qui est cause de la mort *universelle* à titre de châtiment. On doit donc en conclure que tous les hommes ont été coupables en Adam; que « tous ont péché », ℣. 12, de quelque manière *en lui;* que tous sont solidaires avec lui dans l'acte de péché. Il s'agit bien, en effet, d'un acte; outre le ℣. 12, les textes suivants sont formels : « Par la faute d'un seul, tous sont morts », ℣. 15; « la sentence portée contre un seul homme (ou : à raison d'une seule faute) a été une condamnation (pour l'humanité) », ℣. 16; « par la faute d'un seul la mort a régné du fait d'un seul », ℣. 17; « par la faute d'un seul la condamnation a atteint tous les hommes », ℣. 18; « par la désobéissance d'un seul tous ont été constitués pécheurs », ℣. 19.

Ainsi tous les hommes ont participé d'une certaine manière à l'acte d'Adam représentant l'humanité; ils ont été constitués dans *l'état de péché* en vertu de sa désobéissance.

La formule « tous ont péché en Adam, *in quo omnes peccaverunt* (Vulgate) » rend exactement la pensée de l'Apôtre, mais elle n'est point la traduction littérale de ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον du ℣. 12. Toutefois, le mot ἥμαρτον ne désignant point des péchés personnels (puisque de tels péchés ne méritaient point la mort avant la Loi), ne peut signifier que la solidarité de tous les hommes avec l'acte d'Adam : tous ont péché en lui et avec lui.

L'Apôtre ne s'explique pas davantage ici sur le péché d'origine. Il en parle uniquement pour montrer comment l'acte d'un *seul*, Jésus-Christ, a pu justifier *tous* les hommes. L'antithèse entre le passé et le présent n'intervient que pour montrer toute la portée de l'œuvre du Christ. L'humanité est justifiée par l'œuvre du Christ, parce qu'elle est solidaire avec lui; comme elle avait été pécheresse à cause de sa solidarité avec Adam.

« Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute », ℣. 15; car, par le don d'un « seul homme », Jésus-Christ, la bonté de Dieu l'emporte sur la faute, le Christ ayant procuré plus de bien que le premier homme n'avait causé de mal, ℣. 15. En effet, le « don de Dieu » est supérieur au délit : il n'a pas eu seulement pour résultat de *faire disparaître la culpabilité d'origine;* il s'étend aux autres péchés, il entraîne *l'absolution des fautes personnelles*, ℣. 16, et, de plus, il *donne la justice* intérieure avec la vie de l'Esprit, ℣. 17.

En un mot, par l'acte coupable d'un seul, la condamnation pèse sur tous; par l'acte de justice, δικαιώματος, d'un seul, tous obtiennent la justification de vie (qui donne la vie). Par la désobéissance d'un seul

tous sont « constitués » pécheurs; par l'obéissance d'un seul (cf. Phil., II, 8 : obéissant jusqu'à la mort de la croix), tous seront désormais constitués justes. Le péché a régné *pour la mort;* la grâce régnera maintenant «par la justice, *pour la vie éternelle*, par Jésus-Christ Notre-Seigneur », ỷ. 21.

Tout ce passage éclaire vivement l'œuvre rédemptrice et salvifique du Christ. Le principe de la solidarité apparaît comme la raison profonde qui a rendu sa mort efficace pour le salut de tous les hommes : l'obéissance du Christ et son mérite est devenu comme le bien de tous.

Il faut rattacher ici les autres passages où saint Paul compare l'œuvre d'Adam à celle du Christ, et d'abord I Cor., XV, 21, 45 : « Puisque c'est par un homme qu'il y a mort, c'est par un homme aussi qu'il y a résurrection des morts. De même, en effet, qu'en Adam tous meurent, de même aussi dans le Christ tous revivront »... « Le premier homme, Adam, devint âme vivante (être vivant, *psychique*), le second Adam, lui, devint esprit vivifiant. »

Quelle est la pensée de l'Apôtre au ỷ. 21 : la mort vient « par un homme », tous meurent « en Adam »? Faut-il entendre : par la faute d'un homme, par la prévarication d'Adam, tous les hommes sont devenus sujets à la mort? Ou bien : le corps de l'homme, tel qu'il est par le fait de la descendance d'Adam, est actuellement sujet à la mort, abstraction faite de ce qui a pu se passer auparavant? A ne considérer que ce seul texte, il est difficile de répondre; δι' ἀνθρώπου pouvant signifier « par l'intermédiaire d'un homme » aussi bien que, « à cause d'un homme ».

D'autre part, au ỷ. 45, l'Apôtre, en présentant Adam comme un « être psychique », par contraste avec le Christ principe de résurrection et de vie spirituelle, parle du corps qu'Adam reçut de Dieu au moment de la création. La mort serait donc toute naturelle à l'homme et, pour l'expliquer, il n'y aurait pas besoin de faire intervenir la faute d'Adam, puisque l'homme aurait été créé ainsi dès l'origine.

Mais, ailleurs, saint Paul affirme très clairement que c'est le péché qui a introduit la mort dans le monde, cf. Rom., V, 12 sq., et il savait que la peine de mort avait été portée contre Adam à cause de sa désobéissance. Cf. II Cor., XI, 3; Sap., II, 23; Apoc., XII, 9; XX, 2. Or, s'il dit que le corps d'Adam, en vertu de sa nature, était mortel, et que par nécessité de nature, nous avons hérité ce corps psychique, il ne veut point se contredire, mais il y a, dans sa pensée, un sous-entendu : le péché d'Adam a ramené l'homme à sa *seule nature*, tandis qu'auparavant il jouissait de *privilèges surnaturels* qui lui conféraient l'immortalité. Cf. Gen., II, 17; Sap., II, 23.

Citons également le passage de l'épître aux Éphésiens : « Par nature φύσει, nous étions enfants de colère, comme les autres ». Eph., II, 3. Ici, l'Apôtre ne paraît point faire allusion directement à la culpabilité d'origine : les Juifs, comme les gentils, sont enfants de colère, car la nature les porte au mal; le texte ne parle pas de l'origine de cette mauvaise nature. Saint Jean Chrysostome l'entend des péchés actuels qui ont mérité la colère. Voir aussi saint Jérôme, *h. l.*

3. *La vie chrétienne : rôle du baptême.* — La justification a opéré la destruction du « vieil homme » et *l'affranchissement du péché*. Rom., VI, 1-23. Mort au péché, le chrétien *ne doit plus* vivre en lui. Il a été « baptisé dans le Christ », baptisé « dans sa mort », « enseveli avec lui » pour ressusciter comme lui. Il a été uni à lui comme une greffe l'est au tronc », ỷ. 5; il participe à sa vie spirituelle et c'est là un gage de résurrection, puisqu'une fois ressuscité le Christ ne meurt plus ỷ. 9. Tel est l'effet merveilleux du baptême. Ce rite est la *représentation de la mort et de la sépulture du Christ;* et c'est le chrétien lui-même, qui, en se soumettant au rite, vit en quelque sorte ce drame de salut. Rom., VI, 2-6; cf. Gal., III, 27, cf. 19; Phil., III, 10; Col., II, 12-20; III, 1-4; Rom., VII, 5; VIII, 9. Il lie sa propre destinée à celle du Christ. En effet, le baptême unit le chrétien au Christ glorieux, Rom., VI, 5, 11, comme « une greffe à l'arbre » pour *vivre de sa vie*. Cf. Gal., II, 18-20; I Cor., XII, 13, 27; VI, 15; Eph., IV, 3-6; 15-16; Rom., XI, 15, 17; Joa., XV, 1 sq.; I Joa., V, 11, 12. Le baptême est le sceau, σφραγίς, ou la *marque de la justice* dans l'économie de la foi, comme la circoncision l'était dans celle de la Loi, Rom., IV, 11; cf. *Shemoth Rabba*, 19; J.-J. Wetstein, *Novum Testamentum græcum, in h. l.;* le baptisé est marqué d'un caractère, σφραγισάμενος, qui le fait appartenir au Christ; cf. II Cor., I, 21-22; Eph., I, 13; IV, 30.

Ainsi, le baptême n'est pas un pur symbole de la justification ou de la purification. Il a un rôle, une efficacité dans l'acquisition de la justice. Cependant, il n'opère point à la façon d'un rite magique, d'une manière nécessaire et absolue; car c'est l'Esprit-Saint qui agit par le rite, et le rite vient du Christ lui-même. A la différence des actions magiques, c'est un rite efficace produisant un effet surnaturel *d'ordre moral*, et exigeant *la foi à titre de disposition.* D'ailleurs, le fidèle n'arrive au salut qu'en exerçant lui-même sa propre activité sous l'influence de l'Esprit-Saint. Les exhortations qui commencent au c. VI, ỷ. 12, et se poursuivent, mêlées à l'exposé de la doctrine, jusqu'à la fin du c. VIII, le montrent suffisamment.

Sans doute, la signification première du baptême est celle d'un bain purificateur. I Cor., VI, 11; Eph., V, 26; Tit., III, 5. Mais son symbolisme mystique, qui consiste à traduire en acte, dans la personne de l'initié, la mort et la résurrection du Christ, n'est point une création de l'Apôtre. Ce symbolisme était connu des fidèles, le texte Rom., VI, 3, ne laisse aucun doute : « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ-Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés »? Les fidèles de Rome savaient donc déjà que le baptême était un rite d'initiation et ils ne l'avaient point appris par saint Paul. Ils savaient également que l'Esprit opère dans le baptême. L'union au Christ et l'action de l'Esprit par le sacrement étaient donc deux données traditionnelles que l'Apôtre ne fait que développer en les harmonisant avec sa doctrine sur la foi.

Affranchi du péché, le fidèle l'est aussi *de la Loi*. La Loi en elle-même était bonne; si elle a fait commettre des fautes, c'est parce que l'homme était « chair et sang, vendu à l'esclavage du péché », VII, 14. Le « péché », comme un tyran, habitait en lui. D'un côté, la chair est l'esclave du péché, d'un autre côté « l'homme intérieur », ou la raison, ỷ. 22, 23, 25, aspire au bien, mais d'une volonté qui n'a pas la force de le réaliser. L'Apôtre traduit cette détresse de l'humanité en s'écriant : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » ỷ. 24; mais aussitôt il indique le remède : Pour ceux qui sont « dans le Christ-Jésus », il n'y a aucune condamnation. « La loi de l'Esprit de vie, dans le Christ-Jésus, m'a délivré de la loi du péché et de la mort. » Rom., VIII, 1-2. Pour délivrer l'homme de la Loi et de la chair, Dieu a envoyé son «propre Fils, dans la ressemblance de la chair du péché et à cause du péché; il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice demandée par la Loi soit accomplie en nous qui ne vivons pas selon la chair, mais selon l'esprit », ỷ. 3-4. En d'autres termes, par l'incarnation, le Fils de Dieu a pris une chair *sans péché*, mais semblable pour le reste à la chair de péché; il est venu *à cause* du péché, pour le condamner, pour supprimer

son empire. Dès son incarnation, il a affirmé sa victoire en prenant cette « chair sans péché »; mais il a triomphé du péché *en faveur des hommes* par son œuvre rédemptrice. Il a substitué, pour le chrétien, la « loi de l'Esprit de vie » à « la loi du péché et de la mort ».

Ainsi, le chrétien n'est *plus dans la chair, mais dans l'Esprit;* il ne vit plus de la vie de la chair, mais de la vie de l'Esprit. Son esprit, ainsi renouvelé par l'action divine, est le siège d'une nouvelle vie qui rejaillit sur tout son être. Mais tout cela se réalise à une condition, c'est que l'Esprit de Dieu « habite » dans le fidèle, ℣. 9; que celui-ci possède l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit de Dieu, l'Esprit-Saint, qui vient dans l'âme par l'union au Christ.

Le chrétien justifié risquerait encore de suivre la voie de la chair, décrite ℣. 5-8; cf. Gal., v, 18-21; mais, dans ce cas, il ne pourrait plaire à Dieu; l'Esprit-Saint n'habiterait plus en lui; il n'appartiendrait pas au Christ, ℣. 9. Sa seule voie est celle de l'Esprit avec ses merveilleux aboutissants; cf. Gal., v, 22-26.

C'est d'abord la *garantie de la résurrection :* « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus des morts habite en nous, celui qui a ressuscité Jésus des morts vivifiera également nos corps mortels par son Esprit qui habite en nous. » VIII, 11. Puis c'est la qualité de *fils de Dieu*, d'*héritiers de Dieu* et de *cohéritiers* du *Christ*, dans sa gloire; à condition, toutefois, de participer à ses souffrances. VIII, 14-17.

Telle est l'espérance qui doit soutenir constamment le chrétien, car « les souffrances du temps présent ne sont point en proportion avec la gloire qui doit être manifestée en nous »; rien ne doit être jugé trop pénible de ce qui nous permet d'arriver à la gloire; cf. II Cor., IV, 17.

Cette gloire, la création y aspire; nous l'attendons en gémissant; l'Esprit en est le gage, car il prie en nous et pour nous. D'ailleurs, ceux que Dieu a *connus d'avance*, il les a aussi prédestinés « à être conformes à l'image de son Fils; or, ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés », ℣. 29-30. Le plan divin revêt ainsi un *caractère de certitude* qui est bien fait pour soutenir l'espérance. D'ailleurs, l'espérance est ferme car elle est fondée sur la rédemption : rien ne pourra arracher le chrétien à l'amour de Dieu, dans le Christ-Jésus. VIII, 31-39.

Dans les c. VI-VIII de l'épître aux Romains, on remarque une alternance constante d'exposé doctrinal et d'exhortation. Ce procédé, habituel dans saint Paul, est peut-être encore plus frappant ici. En effet, le but de l'Apôtre est avant tout de promouvoir la vie chrétienne. Cette vie que l'homme ne pouvait réaliser en dehors du Christ, il la vit maintenant par l'Esprit, s'il est justifié, s'il est « dans le Christ ».

Ce que l'on appelle à juste titre la *mystique* de saint Paul, bien que le mot μυστικός et l'expression τὰ μυστικά ne se rencontrent jamais dans les épîtres (on trouve seulement une fois le verbe μυεῖσθαι, Phil., IV, 12, et 21 fois le mot μυστήριον, mais non dans le sens de rite d'initiation), n'est pas l'exposé abstrait d'une doctrine. C'est *un programme de vie religieuse et morale sous l'influence de l'action surnaturelle de Dieu;* mais dont l'exécution dépend aussi de la volonté de l'homme. Là rien de magique ni de mécanique; l'élément moral est au premier plan. La « chair » est vaincue, mais non entièrement supprimée. Elle peut donc s'opposer encore à l'esprit; mais, après la justification, l'homme est dans d'excellentes conditions pour soutenir la lutte : il n'a qu'à *suivre l'impulsion* de l'Esprit-Saint et se laisser conduire par lui.

Être uni au Christ; suivre l'Esprit de Dieu éclairant et transformant l'esprit de l'homme; vivre d'une vie spirituelle et divine; éviter les « tendances de la chair, hostiles à Dieu », cf. Gal., v, 20-21; se soumettre à sa volonté pour lui plaire et s'assurer ainsi une vie future surnaturelle, analogue à celle du Christ ressuscité : l'on n'a rien pensé dans toute l'antiquité ayant une si haute portée morale. On chercherait vainement dans les « mystères » du paganisme, une pareille force capable de transformer l'homme, de l'élever au-dessus de lui-même, de l'établir dans une sphère de paix et de satisfaction morale, de lui communiquer enfin une énergie capable de diriger toute sa vie vers une fin supérieure à sa nature.

A la bibliographie de l'article JUSTIFICATION *(La doctrine de saint Paul)*, t. VIII, col. 2076, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — J. Wieser, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874; Al. Schäfer, *Erklärung des Briefes an die Römer*, Munster-en-W., 1891; R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli apost. epistolam ad Romanos*, Paris, 1896; B. Bartmann, *St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung*, dans *Biblische Studien*, t. II, fasc. 1, Fribourg-en-B., 1897; A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und der johanneischen Theologie*, Fribourg-en-B., 1903; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, abondante bibliographie; article *Romains (Épître aux)*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 1162-1176, Paris, 1912; M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris, 1916, 1922; J. Sickenberger, *An die Römer*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1921; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus*, dans *Neutl. Abhandlungen*, t. XIII, fasc. 1-2, Munster-en-W., 1920; A.-W. Wickenhauser, *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Munster-en-W., 1928; A. d'Alès et J. Coppens, article *Baptême*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1928, abondante bibliographie.

2° *Non catholiques.* — B. Weiss, *Der Brief an die Römer*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T.*, 9e éd., Gœttingue, 1899; Lipsius, *An die Römer*, dans *Hand-Kommentar zum N. T.* de H.-J. Holtzmann, Fribourg-en-Brisgau, 1892; A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel « in Christo Jesu »*, Marbourg, 1892; H.-F. Nösgen, *Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre*, Halle, 1901; E. von Dobschütz, *Sakrament und Symbol im Urchristentum*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. LXXVIII, 1905, p. 1 sq.; H. Lietzmann, *An die Römer*, dans *Handbuch zum N. T.*, Tubingue, 1906, 1928; W. Sanday et A.-C. Headlam, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans*, dans *International critical commentary*, 5e éd., Édimbourg, 1908; A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, dans *Schriften des N. T.* de J. Weiss, Gœttingue, 1908; Th. Zahn, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1910, 1923; Heitmüller, *Taufe und Abendmahl im Urchristentum*, Tubingue, 1911; E. Kuhl, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Leipzig, 1913.

VIII. LES ÉPITRES DE LA CAPTIVITÉ : LA PERSONNE ET LA DIGNITÉ DU CHRIST. SON RÔLE DANS LA CRÉATION ET DANS L'ÉGLISE. — 1° Le Christ Jésus « en la forme de Dieu ». 2° Le Christ « image de Dieu », « premier-né de toute créature », agent de création, lien des êtres. 3° La « connaissance » de Dieu et la conception du salut. 4° Le Christ « tête de l'Église »; le « plérôme ». 5° Le « mystère » du Christ.

Les épîtres de la captivité n'ont point le même caractère que les grandes épîtres. Elles s'adressent à des milieux différents et répondent à des besoins nouveaux. Avec elles, la révélation chrétienne reçoit sur plus d'un point des précisions, ou s'enrichit de notions nouvelles principalement sur la christologie et la notion de l'Église, corps mystique du Christ.

Dans l'épître aux Philippiens, saint Paul présente le Christ avec les prérogatives de la nature divine. Appartenant à cette nature divine, il a fait un abandon momentané de sa dignité, par son incarnation et sa mort. Mais, en retour, il a été élevé au plus haut des cieux; il domine les « êtres supraterrestres, terrestres et infernaux » et il a reçu un nom incommunicable

celui de Seigneur. D'ailleurs, tout cela est dit, non pour exposer une spéculation théologique ou philosophique, mais pour donner aux fidèles le plus grand exemple d'abnégation et d'abaissement que l'on puisse concevoir.

D'un autre côté, à Colosses, les tendances judéo-phrygiennes avaient pénétré dans l'Église et menaçaient d'affaiblir le sens chrétien en rabaissant la dignité du Christ, seul médiateur et seul auteur du salut. A ces tendances, l'Apôtre oppose, dans l'épître aux Colossiens, la véritable notion de la vie chrétienne, fondée sur une idée exacte des rapports du Christ avec Dieu, avec l'univers et avec l'Église. Les philosophes cherchaient à pénétrer le plus possible les mystères de la divinité invisible : saint Paul leur propose Jésus-Christ, personnage historique et visible, comme l'image qui représente et fait connaître le Dieu invisible. Ils spéculaient sur les « puissances », regardées comme des agents de la création. Saint Paul montre que ce rôle appartient à Jésus-Christ. Ils se figuraient des êtres célestes, des intermédiaires mettant l'homme en communication avec le Dieu invisible et inaccessible; saint Paul réserve à Jésus-Christ seul ce rôle de « médiateur » entre Dieu et les hommes. Les Colossiens étaient portés à se soumettre aux « puissances célestes », à faire dépendre d'elles leur perfection religieuse et leur salut; l'Apôtre montre que le Christ a tout racheté : il a arraché le monde à l'esclavage du péché et des puissances même. Il les domine et siège au plus haut des cieux. Sa mort et sa résurrection ont seules l'efficacité que l'on cherche ailleurs. En lui seul se trouve donc le vrai principe de sanctification et de vie chrétienne. Dans « le mystère du Christ sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ». Col., II, 2-3.

Ainsi toute la pensée de l'Apôtre se concentre en quelque sorte sur la personne du Christ, sa nature et sa dignité. L'épître aux Philippiens et l'épître aux Colossiens, parcourant une nouvelle étape de la révélation, nous conduisent tout près de l'épître aux Hébreux et du prologue du quatrième évangile.

De son côté, l'épître aux Éphésiens offre des analogies avec l'épître aux Romains, en ce qu'elle donne, elle aussi, un exposé d'ensemble du plan divin; mais cet exposé est conçu principalement du point de vue christologique. Arrivé au terme de son apostolat, l'Apôtre considère la tâche accomplie : l'empire est évangélisé; les Églises sont établies et affermies; Jésus-Christ, ressuscité et glorieux est leur principe de vie et leur lien, après avoir été leur sauveur. Il maintient l'unité de l'Église et en assure la durée. Eph., III, 20-21. Auteur du salut, il est le chef de l'Église, comme de toutes choses. Eph., I, 10.

1° *Le Christ Jésus, « en la forme de Dieu », a « pris la forme de serviteur ».* C'est pourquoi il est devenu « Seigneur » glorieux et tout-puissant, par sa mort et sa résurrection. Phil., II, 5-11.

Il y avait, dans l'Église de Philippes, des rivalités de personnes. C'est pourquoi l'Apôtre exhorte les fidèles à l'oubli de soi-même : chacun doit regarder les autres comme au-dessus de soi et avoir égard à leurs intérêts non aux siens propres. II, 1-4. Comme modèle d'abnégation, il propose le Christ, qu'il montre successivement dans *sa préexistence*, dans *sa vie mortelle* et dans *sa vie glorieuse*. II, 5-11. Ce texte a une portée christologique considérable et, de plus, il suppose que les fidèles connaissaient déjà cette doctrine; sinon l'exhortation n'aurait eu aucune efficacité.

Le Christ Jésus « existait dans la forme de Dieu, ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων », ℣. 5, c'est-à-dire en nature ou en essence divine; comme plus loin « en forme de serviteur » signifiera la nature humaine. C'est ainsi que l'ont entendu les Pères grecs et la plupart des anciens commentateurs : Θεὸς γὰρ ὢν καὶ φύσει Θεός, Théodoret, *h. l.*

Ce passage de l'épître a été invoqué contre les ariens. Plusieurs commentateurs modernes entendent par « forme », la manière d'être ou d'exister, la condition. Même ainsi entendu, le texte est encore l'expression de la dignité et, par suite, de la nature divine.

Or, dans cet état, au moment de l'incarnation, le Christ « n'a pas regardé l'égalité à Dieu comme un avantage auquel on s'attache jalousement, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ », ℣. 6, « mais il s'est anéanti en prenant la forme de serviteur, en devenant semblable aux hommes, reconnu comme homme par son extérieur ». Théodoret explique : τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότητα ἔχων, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε.

Étant égal à Dieu, il n'a *pas regardé sa divinité comme incompatible avec l'incarnation.* Il s'est anéanti, ἐκένωσεν, non au sens métaphysique ou gnostique, mais par l'incarnation. C'est uniquement en s'incarnant que le Verbe fait chair a quitté, par sa vie terrestre, *in natura assumpta*, la condition de la vie divine. Tout cela, il l'a fait en faveur de l'homme et a donné ainsi le plus grand exemple d'abnégation. Il est donc le modèle des chrétiens et il leur enseigne les sentiments dont ils doivent être animés.

« Devenant *semblable* aux hommes » marque la *similitude de nature*, cf. Rom., VIII, 3. Cependant, Jésus n'était pas seulement homme, mais il agissait extérieurement comme un homme, ne s'en distinguant en rien par la nature ou la condition de « serviteur », *in exteriore conversatione, quia esuriit ut homo, fatigatus fuit et hujusmodi.* S. Thomas, *h. l.* Cf. Rom., I, 3; Heb., IV, 14-15.

Le fait de l'incarnation est déjà une grande leçon : se faire serviteur alors qu'on est le maître. Mais, après avoir accepté volontairement cette condition de serviteur, obéir et se soumettre à la volonté du maître est un autre aspect de l'abnégation. Or, le « Christ s'est abaissé lui-même en se faisant *obéissant jusqu'à la mort*, et la mort de la croix », ℣. 8. La mort sur la croix a donc été un acte suprême d'obéissance; elle entrait dans le rôle du « serviteur ». Saint Paul ne dit rien ici sur la valeur expiatrice de cette mort, si ce n'est qu'elle fut acceptée par obéissance.

Or, cette obéissance poussée jusqu'à ses dernières limites a été pour le Christ le principe de son exaltation. En retour, Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné « un nom au-dessus de tout nom », c'est-à-dire auquel est attachée *une autorité qui domine* tous les êtres, « supraterrestres, terrestres et infernaux ». Ce nom incommunicable est celui de Jésus, ℣. 10, mais à titre de Seigneur, ℣. 11. C'est pourquoi toute langue doit confesser, à la gloire de Dieu le Père, que *Jésus-Christ est Seigneur.* Sur les souffrances du Christ, principe de son exaltation, cf. Luc., XXIV, 26; Heb., II, 9; cf. Is., LIII, 11-12; Apoc., V, 12; Eph., I, 21.

Certains exégètes ont cru que cette doctrine sur la préexistence du Christ était en opposition avec celle des épîtres antérieures, notamment avec le passage I Cor., XV, 47-49, où saint Paul enseignerait la préexistence du Christ à titre «d'homme céleste, ἄνθρωπος ἐπουράνιος », homme idéal, antérieur à la mission terrestre de Jésus.

Mais il est clair qu'il y a là une équivoque sur le mot ἐπουράνιος. Ce terme ne signifie nullement le Christ préexistant, mais bien le Christ ressuscité, élevé au ciel avec son humanité glorifiée. Cf. I Cor., XV, 47-49; Eph., IV, 8; Phil., II, 9; III, 20-21. Il se rapprocherait plutôt, sans lui être strictement parallèle, du passage de Philon, *De spec. legibus*, I, 116.

D'autres, à la suite de Baur ont pensé que la mention du Christ préexistant supposait chez les lecteurs la connaissance des spéculations gnostiques. La *Sophia*,

le dernier des éons, pour avoir cherché à atteindre la connaissance de l'*unité absolue*, était tombée du *plérôme* (la plénitude) dans le *kénôme* (la vacuité). A ce trait d'ambition, l'auteur de l'épître aurait voulu opposer l'abnégation du Christ, qui s'est abaissé lui-même. Ainsi, le passage ne pourrait guère dater que du IIe siècle.

Un tel rapprochement est assez fragile. Le verbe ἐκένωσεν n'a point dans saint Paul une portée métaphysique ; il ne fait allusion à aucune spéculation sur le Christ préexistant. Il exprime simplement un exemple d'abnégation; cet exemple, le Christ l'a donné, *non dans son existence antérieure, mais dans son incarnation :* se dépouillant des prérogatives que lui conférait son égalité divine, il a pris la forme de serviteur et est devenu semblable aux hommes. C'est en prenant la nature humaine qu'il a donné un tel exemple, et non en gardant une attitude soumise — comme celle d'un inférieur — à l'égard de Dieu, au temps de sa préexistence.

Toutefois, certains critiques, s'écartant de la tradition des anciens commentateurs grecs, cf. Lightfoot, *Epistle to the Philippians, h. l.*, l'expliquent ainsi : « Le Christ n'a pas regardé l'égalité à Dieu comme une chose à s'approprier; au contraire, il s'est dépouillé lui-même... » Ainsi, d'un côté, il n'aurait point voulu s'élever jusqu'à l'égalité divine; d'un autre côté, il se serait abaissé au-dessous de sa propre dignité. Cette explication subordinatienne se rencontre déjà dans Novatien, *De Trinitate liber*, XXII (*al.* XVII) : *Quamvis enim se ex Deo Patre Deum esse meminisset, numquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit... Inde denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis post ipsam præterea resurrectionem, omnem Patri in omnibus rebus obedientiam præstitit. P. L.*, t. III, col. 930.

Contre cette interprétation on doit faire observer : l'expression « *étant* dans la forme de Dieu », c'est-à-dire dans la nature ou la condition divine, s'oppose à ce que l'on regarde le Christ comme inférieur à Dieu. On ne peut donc dire qu'il a donné un exemple en n'ayant pas l'ambition de s'égaler à Dieu. Son exemple consiste *uniquement dans son abaissement* par l'incarnation : d'un côté, la condition divine, l'égalité à Dieu; d'un autre côté, la condition de serviteur; les deux états s'opposent rigoureusement; ἑαυτὸν ἐκένωσεν est l'explication de οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.

L'idée du Christ préexistant, si nettement affirmée ici, n'est point une doctrine nouvelle. On la trouve déjà plus ou moins énoncée dans les épîtres antérieures; cf. I Cor., X, 4; Gal., IV, 4; Rom., I, 3-4; VIII, 3; II Cor., VIII, 9 : alors qu'il était riche il est devenu pauvre; I Cor., VIII, 6 : il a joué un rôle dans la création, cf. Col., I, 16.

De même, les deux natures apparaissent dans Gal., IV, 4; Rom., I, 3-4 (sa nature humaine, ṽ. 3, et sa nature divine, spirituelle, ṽ. 4); Rom., VIII, 3, et Rom., IX, 5. Cf. II Cor., XIII, 11-13 (formule trinitaire). Enfin, dès le commencement, l'Apôtre connaît le Christ dans sa vie glorieuse et immortelle. I Cor., XV, 4; II Thess., I, 7; Rom., I, 4; Gal., II, 20. Ce point conditionne toute la doctrine de la vie spirituelle et du salut.

2° *Le Christ est « l'image du Dieu invisible »; le « premier-né de toute créature »; l'agent de la création; le lien des êtres* (Col., I, 15-17). — Pour comprendre la christologie de l'épître aux Colossiens, il faut se rappeler que l'Apôtre oppose aux spéculations judéo-phrygiennes la véritable notion de la personne du Christ et de son œuvre.

Les docteurs ou les philosophes cherchaient, dans leurs spéculations, à pénétrer les secrets de la divinité invisible. Saint Paul leur montre que Jésus-Christ, personnage historique et visible, est l'image du Dieu invisible. Ils spéculaient sur les « puissances » agents de création, saint Paul leur enseigne que ce rôle revient au Christ.

« Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature (génit. de comparaison : né ou engendré avant toute créature); car, en lui, tout fut créé, dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les choses invisibles : trônes, dominations, principautés, puissances; tout a été créé par lui et pour lui. Lui, il est avant toutes choses (cf. Joa., VIII, 58) et tout subsiste en lui. » Col., I, 15-17.

Dans ces trois versets, est-il question du Christ ou du Verbe avant l'incarnation, du Λόγος ἄσαρκος (l'expression n'est pas dans saint Paul), et dans les ṽ. 18-20 s'agit-il du Verbe incarné, Λόγος ἔνσαρκος ? Il est difficile de répondre. Saint Paul parle du Christ dans son état actuel, ἐστίν; donc du Verbe incarné et du Christ glorieux. Mais ce qui était vrai du Verbe avant l'incarnation, l'est encore après : si, dans sa préexistence, il était l'image de Dieu, il n'a pas cessé de l'être; seulement, en s'incarnant, *il a manifesté Dieu par son enseignement et ses miracles.* Cela nous met sur la voie pour entendre correctement le mot « image ».

L'image, εἰκών (cf. Matth., XXII, 20) est plus que la simple ressemblance, ὁμοίωμα, ou représentation. L'image est une réalité qui reproduit un modèle ou un archétype. Dans Heb., X, 1, εἰκών s'oppose à σκία : « La Loi, en effet, n'ayant qu'une ombre des biens à venir, et non l'image même des choses... » L'image n'est donc pas seulement d'ordre représentatif; elle est une réalité en soi.

Ici, dans Col., I, 15, il s'agit d'une *image parfaite*, comme le montre le ṽ. 19 : « En lui habite toute la plénitude de la divinité » : il s'agit de l'image vivante d'un être vivant, image reproduisant les caractères essentiels de son modèle. Cf. S. Grégoire de Nazianze, sermon Περὶ Υἱοῦ, *P. G.*, t. XXXVI, col. 129.

Ailleurs, saint Paul emploie le mot « image » en des sens divers : I Cor., XV, 49 : « De même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, nous porterons aussi l'image de l'homme céleste »; c'est-à-dire..., à la résurrection, nous serons transformés *à* la ressemblance du Christ glorieux. Rom., VIII, 29 : « Il les a aussi prédestinés à être conformes *à* l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. » Il s'agit, là encore, de la vie glorieuse du Christ qui doit être communiquée aux élus. Col., III, 10 : « L'homme nouveau se renouvelle sans cesse selon la science parfaite, *à* l'image de celui qui l'a créé. » Cf. Gen., I, 26, 28. La perfection de l'homme nouveau consiste à réaliser la ressemblance avec Dieu.

Or, dans aucun de ces passages, l'homme n'est dit « l'image (réalité) » du Christ ou de Dieu. Autre chose en effet est d'être « *à* l'image », selon l'image, et d'être « l'image même ». Le mot « image » est donc appliqué au Christ d'une façon toute spéciale : celui-ci reproduit les caractères mêmes de la divinité. Cf. Heb., I, 3, où le Christ est le « rayonnement de la gloire » et « l'empreinte de la substance ». Toutefois, en disant que le Christ est l'image du Dieu *invisible*, l'Apôtre suppose que cette image doit être de quelque façon visible pour les hommes, sinon elle ne le représenterait pas effectivement pour nous; elle ne le rendrait pas visible ou intelligible. D'après Rom., I, 20, « l'être invisible de Dieu est saisi par l'intelligence, au moyen des créatures »; ici le Christ est la manifestation *visible* du Dieu invisible. C'est pourquoi nous devons conclure qu'il s'agit du Verbe incarné, non seulement reproduisant en lui-même le caractère essentiel de la divinité, mais le manifestant, le *faisant connaître* aux hommes, par sa vie et son enseignement. Tout cela n'est pas exprimé ici *vi verborum*, tandis que dans le

quatrième évangile, c'est une idée courante : le Fils manifeste le Père; en voyant le Fils on voit le Père.

On peut objecter à cette explication, avec saint Jean Chrysostome, que, si l'archétype est de nature invisible, l'image doit être de même nature, par conséquent également invisible, sinon elle ne reproduirait pas exactement son archétype : Οὐκοῦν εἰ ἐκεῖνος ἀόρατος, καὶ αὕτη ὁμοίως ἀόρατος, ἐπεὶ οὐδ' ἂν εἰκὼν εἴη, *Hom. III in epist. ad Col.*, *P. G.*, t. LXII, col. 318.

A cette objection, on doit répondre par une distinction. Être invisible est vrai du Verbe avant l'incarnation, mais ne l'est plus après l'incarnation. La personne du Verbe incarné est réellement visible, quoique sa nature demeure invisible. Or, saint Paul parle du Verbe incarné, de Jésus-Christ. C'est le mystère de l'union des deux natures en une seule personne. Cf. Joa., I, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu, mais le Fils unique, qui est dans le sein du Père, celui-là l'a fait connaître (l'a manifesté). » Cf. Joa., XIV, 5 sq., et surtout 9.

On peut rapprocher la doctrine de saint Paul de celle de Philon. La philosophie alexandrine enseignait que l'on connaît Dieu par le Λόγος; qui lui-même est *invisible d'une manière directe*. Philon, *De mundi opificio*, 24-25, appelle image, εἰκόνα, de Dieu, l'invisible et intelligible Logos divin; pour lui le κόσμος νοητός est synonyme de Λόγος. *Ibid.*

Saint Paul ne parle ni de Λόγος, ni d'image *invisible*. Il laisse entendre, au contraire, que le *Christ glorieux* est, lui, la véritable image de Dieu. La philosophie ne lui fournit pas sa doctrine, car cette doctrine est déjà acquise; mais elle lui offre des termes dont il précise le sens en les appliquant au Christ.

Les autres passages de Philon offrant des analogies avec la doctrine de saint Paul appellent les mêmes observations : « Le Logos, par lequel, δι' οὗ, le monde entier, σύμπας ὁ κόσμος, a été fait, ἐδημιουργεῖτο (*conditus est, fabricatus est*), est l'*image* de Dieu. » *De spec. legibus*, I, 81. « De même que ceux qui, ne pouvant voir le soleil lui-même, voient l'éclat qui émane de lui, τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν; ainsi ils atteignent par l'intellect, κατανοοῦσι, l'image de Dieu, son ange le Λόγος, comme Dieu même. » *De somniis*, I, 239.

Image de Dieu, le Christ est aussi « *premier-né* de toute créature ».

Le mot « premier-né » se retrouve dans Heb., I, 6 : «Il a introduit le premier-né sur terre, τὸν πρωτότοκον.» Dans l'Ancien Testament, le terme « premier-né » est appliqué à Israël. Nous lisons dans le Ps. LXXXIX, 28 :

> Il m'invoquera (en disant) : Tu es mon Père,
> mon Dieu, et le rocher de mon salut.
> Et moi je ferai de lui le *premier-né*,
> le plus élevé des rois de la terre.

Il s'agit du peuple d'Israël (cf. ℣. 16), mais personnifié dans son roi, son Christ, ℣. 39, 31, de la dynastie de David, ℣. 4-5. Le passage est regardé comme messianique par les Juifs. Cf. rabbi Nathan, dans *Shemoth Rabba*, 19, fol. 118, 4.

Dans Ex., IV, 22, Israël est appelé « le fils », « le premier-né » de Dieu, c'est-à-dire peuple consacré à Dieu, choisi par lui, objet de sa sollicitude et de ses faveurs.

Dans Jérémie, XXXI, 9, Dieu dit :

> J'ai été un père pour Israël,
> et Éphraïm est mon premier-né.

Le terme « premier-né » pouvait donc convenir au Messie, comme au représentant le plus élevé, le plus qualifié du peuple de Dieu. Mais ce n'est pas proprement un terme messianique.

Dans le passage de saint Paul, ce terme signifierait, selon les uns, la souveraineté, la dignité éminente du Christ ayant la nature humaine; le sens serait analogue à I, 18, et Rom., VIII, 29 : « Le premier-né d'un grand nombre de frères »; le Christ, *si on le compare aux créatures, occupe le premier rang*, il en est le chef. Ainsi, le mot premier-né conviendrait au Christ *comme homme* et n'indiquerait nullement la génération du Verbe. Voir Knabenbauer, p. 297.

Selon d'autres, le terme signifie la priorité dans l'ordre du temps : né, ou *engendré avant* toute créature. Le génitif indiquerait la priorité, comme dans Joa., I, 15 : πρῶτος μου ἦν; XV, 18 : « Il m'a haï avant vous, ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν »; cf. Apoc., III, 14 : « ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, le *principe* de la création de Dieu »; cf. Prov., VIII, 22; Col., I, 16 : « *tout* a été créé en lui et par lui », et ℣. 17 : « il *est* avant toutes choses ». Telle est l'explication de Théodoret : οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς, *P. G.*, t. LXXXII, col. 597, et de saint Jean Chrysostome : οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστιν σημαντικόν. *P. G.*, t. LXII, col. 319. Voir Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, *h. l.*

Isidore de Péluse interprète le πρωτότοκος dans le sens actif de *premier auteur*, *Epist.*, III, 31, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 749. Saint Basile lui donne un sens analogue : le Christ est la cause qui a fait passer la créature du non-être à l'être. *Contr. Eunomium*, l. IV, *P. G.*, t. XXIX, col. 701.

Il n'est guère possible de justifier ces deux dernières interprétations; πρωτότοκος ne peut avoir un sens actif, car cela impliquerait l'idée d'un δευτερότοκος dans le même sens. Cf. Abbott, *Ephesians and Colossians*, p. 212.

Quant aux deux premières interprétations, il n'est pas facile de décider quelle est celle qui représente la pensée de l'Apôtre. Aux IIe et IIIe siècles, le πρωτότοκος fut entendu du Verbe éternel par Justin, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène. Mais les ariens ayant apporté ce texte pour prouver que le Fils était une créature, leurs adversaires l'entendirent du Verbe incarné et ils expliquèrent κτίσις et κτίζεσθαι au sens spirituel de nouvelle création, καινὴ κτίσις : saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Mopsueste.

Mais il ne faut pas transporter saint Paul à l'époque des controverses christologiques. Son but est tout autre; il ne veut point exposer une christologie pour elle-même, en marquant le rôle précis des deux natures dans la personne du Christ. Il veut mettre au point des doctrines concernant la cosmogonie et l'angélologie. Ces doctrines ne s'appuyaient point seulement sur une fausse idée du salut et du rôle du Christ dans l'ordre religieux, mais sur une philosophie ou une cosmogonie où le Christ n'avait point la place qui lui est due. L'Apôtre montre que le Christ était *avant* la créature, *engendré* lui-même par Dieu, mais n'appartenant pas au *genus creationis*, puisque *tout a été créé par lui* et qu'il *est avant toutes choses*, ℣. 16-17.

En marquant ainsi la priorité du Christ dans le temps, l'Apôtre marque également sa distinction d'avec les créatures. Cependant, pour l'Apôtre, tout cela est vrai de la personne du Christ ressuscité, qui lui est apparu, de qui il tient l'Évangile et qui est Seigneur glorieux. C'est pourquoi il ne serait pas rigoureusement exact de dire qu'aux ℣. 15-17 l'Apôtre parle du Verbe avant l'incarnation et aux ℣. 18-20 du Verbe incarné.

En outre, le Christ est l'*agent de la création* : « en lui tout fut créé, ἐκτίσθη », ℣. 16; « tout a été créé, ἔκτισται (idée de permanence), par lui et pour lui. Il est avant (ou au-dessus de) toutes choses, et tout subsiste en lui », ℣. 17.

Il est ainsi, *principe et fin* de tout être; cf. Apoc., XXII, 13; Heb., II, 10; Rom., XI, 36; I Cor., VIII, 6; Joa., I, 3; Heb., XIII, 8. Origène et saint Athanase

ont entendu ἐν αὐτῷ du ℣. 16 dans le sens de cause exemplaire : « Dans le Christ tout était à l'état d'idée. » Il était l'archétype de l'univers, l'esprit éternel contenant la représentation de toutes choses, ou « les choses dans leur idée », le κόσμος νοητός. Lors de la création, les choses ont reçu une existence indépendante du Christ.

Mais peut-on expliquer saint Paul en lui appliquant si rigoureusement les catégories de la philosophie alexandrine? Il ne semble pas. L'expression « en lui », au ℣. 16, traduit plutôt une idée bien paulinienne : le Verbe incarné est, relativement à l'univers, πάντα, ce qu'il est par rapport à l'Église dont il est le chef. Dans l'ordre spirituel, tout est « dans le Christ, ἐν Χριστῷ »; il en est de même dans l'ordre de la création. L'univers aussi est « dans le Christ », ayant été créé par lui et pour lui, et subsistant en lui. Le Christ est ainsi le chef et le roi du monde, comme il est la tête de l'Église. Cf. Eph., I, 10.

En effet, « tout a été créé *par lui* » comme cause instrumentale, lorsque l'univers a reçu l'existence. De plus, « tout a été créé *pour lui* »; c'est-à-dire tout a été ordonné au Christ comme fin, parce qu'il est la source de la perfection des êtres, qui doivent tendre à lui. Cf. Hebr., δι' ὅν, II, 10; Apoc., XXII, 13; I Cor., XV, 24, 28, et surtout I Cor., VIII, 6, et Rom., XI, 36. Le Christ remplit ainsi le rôle de *toute cause*, dans l'ordre d'origine, d'existence, de finalité; il « existe » avant tout, ἔστιν πρὸ πάντων; cf. Joa., VIII, 58 : « Avant Abraham... *je suis*. » Enfin « tout subsiste, συνέστηκεν, en lui ». Cela résulte du fait que tout a été créé en lui et *par* lui. Il est comme *le lien* qui unit, et maintient dans l'existence et la cohésion, tous les êtres.

On comprendra mieux saint Paul en comparant sa doctrine aux spéculations philosophiques sur le Λόγος et son rôle dans la création. Voici comment Philon entend ce rôle : « Le monde des idées, τῶν ἰδεῶν κόσμος, n'a point d'autre lieu, si ce n'est le Logos divin qui les a ordonnées, ταῦτα διακοσμήσαντα. » *De mundi opif.*, 20; cf. *ibid.*, 21, où le Λόγος est le κόσμος νοητός. Et ailleurs : « Toutes les pensées qu'il (Dieu) conçoit, τέκῃ, il les dispose avec ordre *dans le Logos*, comme dans une demeure, ἐν οἴκῳ. » *De migrat. Abraham*, 4. Et encore : « Car ce monde est le fils de Dieu le plus jeune, νεώτερος υἱὸς θεοῦ, étant sensible; quant à l'aîné, πρεσβύτερον, le monde intelligible, Dieu l'ayant jugé digne d'honneur, il a résolu de le faire rester auprès de lui. » *Quod Deus sit immutabilis*, 31.

Saint Hippolyte explique ainsi ce rôle du Λόγος dans la création : « Celui-ci donc, Dieu unique et absolu, κατὰ πάντων, engendre d'abord un Verbe, l'ayant conçu dans son esprit, ἐννοηθείς, non un Verbe comme une voix, φωνήν, mais une pensée ordonnatrice de tout, ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Il l'a engendré le seul des êtres, τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα. Car le Père lui-même était l'être, lui de qui provenait ce qui était engendré, et le Logos était la cause des choses devenues (créées), portant en lui le vouloir de celui qui l'avait engendré, et n'ignorant point la pensée du Père. Car, tout en procédant, προελθεῖν, de celui qui l'engendrait, *étant son premier-né*, πρωτότοκος, il avait en lui-même, comme une parole, les idées préconçues dans le Père. D'où, lorsque le Père ordonna que le monde fût, le Logos exécuta une à une les choses qui étaient le bon plaisir divin. » *Elenchos (Philosophoumena)*, X, 33, éd. Wendland, p. 289. Cf. Gen., I, 3-31.

Sur la causalité du Christ, on peut encore rapprocher saint Paul des passages suivants : « ἐκ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν », pseudo-Aristote, *De mundo*, VI, 471; « ξυνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ », Platon, *Republ.*, 530 *a*; « la masse sanguine, d'elle-même corruptible et morte, subsiste, συνέστηκεν (se tient ensemble) et est vivifiée par la providence, προνοίᾳ, de Dieu », Philon, *Rer. div. hæres*, 58. Marc-Aurèle dit en parlant de la Nature : ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. *Pensées*, IV, 23.

De tous ces passages, ceux qui offrent le plus d'analogie avec saint Paul sont ceux de Philon, car celui de saint Hippolyte suppose un développement de la théologie du Λόγος. Mais l'Apôtre n'emprunte point ses idées à Philon. Pour marquer le rôle universel du Christ, il parle le langage philosophique en usage chez les Colossiens. Pour lui, *le Christ est au-dessus de tous les êtres ou puissances;* il est cause, dans le monde, de telle sorte que *rien n'échappe à son action ou à son autorité.* Étant Fils de Dieu — l'Apôtre le sait indépendamment de la philosophie du Λόγος, cf. § II, 2°, col. 2352 et § III, 3°, col. 2363 — il est engendré. Mais il n'est pas une créature; il est Dieu; en lui habite la plénitude de la divinité. Col., II, 9. Son rôle divin est universel, dans le fait de la création comme dans la subsistance des êtres; il est donc le maître de tout, y compris les puissances célestes, quelles qu'elles soient. Mais il est en même temps un *personnage historique*, qui a vécu, qui est mort et ressuscité, qui a été glorifié, et qui réside auprès de Dieu le Père. Le Christ, pour saint Paul, n'est ni la personnification d'une abstraction philosophique, ni un intermédiaire inférieur à Dieu, comme on se figurait le Logos dans la philosophie alexandrine.

Saint Paul, en parlant de la création, emploie bien le mot κτίζω qui, en grec classique, ne signifie pas la création proprement dite; car les Grecs croyaient à l'éternité de la matière, et la création ne pouvait être à leurs yeux qu'une organisation. Mais, dans le Nouveau Testament, κτίζω, κτίσις, κτίσμα indiquent toujours la création proprement dite; cf. Marc., XIII, 19; Rom., I, 25; I Cor., XI, 9; I Tim., IV, 3; Apoc., IV, 11; X, 6; et aussi Eph., II, 10, 15; IV 24, en parlant de la nouvelle créature. C'est pourquoi l'Apôtre n'emploie pas le mot ἐδημιουργεῖτο, comme Philon, *De spec. leg.*, I, 81 (cité plus haut). D'ailleurs, là encore les termes philosophiques n'entrent chez lui que pour servir d'expression à la *révélation déjà acquise.* Mais on peut dire que la révélation aussi bien que la philosophie y trouvent leur avantage. D'un côté, la révélation s'exprime dans un langage plus élevé et plus adéquat que la langue populaire; de son côté, la philosophie y trouve une direction, une mise au point de notions incomplètes ou chargées d'idées fausses.

3° *La connaissance*, ἐπίγνωσις, *de Dieu et la conception du salut*, Col., I, 9-12. *Le rôle et la place du Christ dans l'ordre du salut, celui de la nouvelle création : le royaume du Fils* (Col., I, 18-23; Eph., I, 22; V, 5, cf. I Cor., XV, 24-29). — Après avoir montré le rôle et la place du Christ dans la création, la nature physique, l'Apôtre marque son rôle dans l'ordre du salut, celui de la nouvelle créature. Col., I, 18-23.

C'est le but principal de son exposé. Il veut, en effet, que les fidèles arrivent à « la *pleine connaissance* de la volonté de Dieu, en toute sagesse et intelligence spirituelle », afin « d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière ». I, 9-12. Il écrit à des chrétiens préoccupés d'atteindre à une connaissance, γνῶσις, profonde de la divinité. Pour lui l'objet de cette connaissance est avant tout la « volonté » de Dieu. Par la « sagesse » et « l'intelligence », il faut viser à une conduite morale digne du Seigneur, non à une spéculation stérile; c'est ce qu'il entend par « progresser dans la connaissance de Dieu ». I, 10.

L'Apôtre adopte visiblement son exposé aux besoins des chrétiens. Il reprend les termes qui leur étaient chers, ἐπίγνωσις, σοφία, σύνεσις, en leur donnant

une portée chrétienne. En possession de ses idées sur le salut par le Christ, il les exprime dans un langage philosophique teinté de gnosticisme, non pour s'inspirer de la gnose naissante, mais pour lui infuser un sens chrétien, conforme à l'Évangile. Ainsi, il donne à sa pensée des nuances nouvelles, tout en sauvegardant la vérité de l'Évangile. Ce fait, loin de fournir un argument contre l'authenticité de l'épître, en est plutôt une preuve. L'Apôtre n'accepte point une philosophie humaine, il la remplace par la *sagesse chrétienne*, comme il l'avait fait dans I Cor., II, 6-16. Pour lui, le principe de perfection c'est non une connaissance spéculative de Dieu, mais celle de sa volonté considérée comme ligne de conduite. L'idée est celle de l'Ancien Testament. La vie religieuse et morale est fondée sur la dépendance de l'homme envers Dieu. Mais, pour saint Paul, la volonté de Dieu n'est plus représentée par la Loi, mais par l'Évangile. La vie chrétienne, nous l'avons vu plus haut, découle de l'union au Christ sous l'action de l'Esprit-Saint, cf. Col., I, 9.

Or, le Christ occupe la première place *dans l'ordre du salut*, comme dans l'ordre de la création. En effet, Dieu nous a délivrés de la puissance des ténèbres, pour nous transporter dans le *royaume de son Fils bien-aimé*, dans lequel (var. : dans le sang duquel), nous avons la rédemption, la rémission des péchés », Col., I, 13-14.

Là encore il ne faut point perdre de vue que saint Paul combat des idées répandues par les docteurs judéo-phrygiens. Ceux-ci devaient exalter le rôle des anges et rabaisser celui du Christ. L'Apôtre rappelle ce que Dieu a fait par le Christ : il a arraché les hommes à la puissance des ténèbres, c'est-à-dire à l'empire de Satan, opposé à celui de Dieu; cf. I Cor., XII, 24; Eph., IV, 27; VI, 11, 12, 16, et II, 2; cf. Act., XXVI, 18. Il les a transportés dans le « royaume de son Fils bien-aimé ». Ce n'est pas au futur, c'est un fait accompli. Le Christ est donc chef d'un royaume dont les fidèles sont les membres.

En général, le royaume ou règne de Dieu n'est pas identique au royaume messianique : ce dernier n'est qu'une phase, un aspect du premier; cf. Ps. CX. Le Messie, après avoir rempli son rôle en remportant la victoire sur les ennemis de Dieu, a remis le commandement au Père. I Cor., XV, 24 sq. Mais, en détruisant par sa mort le royaume ennemi, celui de Satan, Col., II, 14-15, il a établi un royaume dont il est devenu le chef, Col., I, 13; Eph., I, 20-23; ce royaume, c'est l'Église; cf. Eph., I, 22; Col., I, 18. Ainsi, tout en remettant au Père le « pouvoir », il ne cesse point d'être le chef du royaume qu'il a conquis et organisé. En sa qualité de Fils de Dieu, il est égal au Père pour l'autorité et la puissance. C'est pourquoi son royaume, appelé « royaume du Fils, » dans Col., I, 13, est le « royaume *de Dieu et du Christ* » dans Eph., V, 5.

Les fidèles qui appartiennent à ce royaume possèdent, « dans le Christ », ἐν ᾧ, « la rédemption, la rémission des péchés ». Col., I, 14. Cette expression ἐν ᾧ, signifie non seulement « par lequel » mais « dans lequel » : comme membres du corps dont il est la tête, cf. Col., I, 18; Eph., I, 22-23, les chrétiens ont « la rédemption, la rémission des péchés »; cf. Eph., I, 3-14.

Nous avons exposé plus haut la notion de rédemption. Ici, il faut se demander si la « rédemption » suivie de la « rémission des péchés » vise une fausse doctrine répandue chez les Colossiens. C'est l'opinion de Lightfoot, et la chose est assez vraisemblable. D'après saint Irénée, *Cont. hær.*, I, XXI, 4, *P. G.*, t. VII, col. 664-665, les marcosiens enseignaient que la rédemption parfaite consiste dans la connaissance, ἐπίγνωσιν de la « Majesté ineffable », et ils avaient comme formule de baptême : « Au nom, εἰς ὄνομα, du Père inconnaissable, ἀγνώστου, de toutes choses; à la vérité mère de tout, à celui qui est descendu dans Jésus; en l'unité, εἰς ἕνωσιν, et la rédemption et la communion des puissances, καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων », *ibid.*, I, XXI, 3, col. 661; et ailleurs : « Ils disent qu'elle (la rédemption) est nécessaire à ceux qui ont reçu la connaissance parfaite, pour être régénérés dans la puissance qui est au-dessus de toutes choses, εἰς τὴν ὑπὲρ πάντα δύναμιν. Autrement, il est impossible d'entrer à l'intérieur du Plérôme; car c'est elle qui les fait descendre dans la profondeur (l'abîme). » *Ibid.*, 2, col. 657.

De son côté, saint Hippolyte affirme : « Ils prononcent quelque chose d'une voix mystérieuse (formule secrète) en plaçant la main sur celui qui reçoit *la rédemption* », *Elenchos (Philosophoumena)*, éd. Wendland, p. 172; et un peu plus loin : « Après le baptême, ils font connaître autre chose qu'ils appellent rédemption, ἀπολύτρωσιν, et en cela ils pervertissent ceux qui s'attachent à eux dans l'espoir de la rédemption, comme s'ils pouvaient, après avoir été une fois baptisés, obtenir de nouveau la rémission. » *Ibid.*, p. 173.

Au IIe siècle, les gnostiques avaient sans aucun doute une théorie de la rédemption bien différente de celle de saint Paul. En était-il de même chez les Colossiens au Ier siècle? On ne peut, sans anachronisme, leur prêter un système gnostique, mais on peut parler de tendances gnostiques : par la « connaissance » ils s'efforçaient de se rapprocher de la divinité et ils y voyaient une garantie de salut et d'immortalité. Ils cherchaient, en outre, à se rendre favorables les puissances, regardées comme intermédiaires entre Dieu et l'homme. Saint Paul leur oppose que c'est « dans le Christ » que l'on obtient la rédemption et la rémission. C'est en lui seul qu'il faut chercher le salut; il est la « tête » de l'Église, le principe de la résurrection, la cause de la réconciliation. Col., I, 18-23.

4° *Le Christ, « tête de l'Église » : le « plérôme » ou plénitude.* — « Il est la tête du corps de l'Église », cf. I, 24; Eph., I, 23; I Cor., XII, 12 sq. Dans les premières épîtres, le mot *Église* désigne d'ordinaire les communautés locales; voir les adresses de I et II Thess., Gal., I et II Cor. Cependant, déjà dans Gal., I, 13 (cf. Act., VI, 3; Phil., III, 6), et I Cor., X, 32; XII, 28, « l'Église de Dieu », « l'Église » désignent l'ensemble des fidèles formant un peuple unique, à la manière du peuple d'Israël. Le passage Gal., VI, 16, accentue spécialement cette idée : « Paix et miséricorde sur tous ceux qui suivront cette règle, et sur l'*Israël de Dieu*. » Il s'agit du nouvel Israël, le peuple chrétien, les fidèles formant une société par opposition à l'Israël selon la chair.

Or, cette notion du peuple chrétien formant un tout, un corps, un organisme, prédomine dans les épîtres de la captivité. *L'Église est le corps du Christ*, les chrétiens en sont les membres. Elle s'identifie d'une façon mystique avec le Christ, dont elle est en quelque sorte l'extension. En persécutant « l'Église », Saül persécutait « le Christ ». Act., IX, 4. La doctrine de saint Paul sur l'union des fidèles au Christ l'a naturellement conduit à cette conception de l'Église, conception qui avait par ailleurs son fondement dans l'enseignement évangélique. Cf. Matth., XVI, 16-18; XIII, 24-30; 36-43; 47-50; XXII, 1-14; Joa., XV, 1-18.

Cette doctrine, déjà énoncée dans Phil., III, 6, et Col., I, 18, 24, est spécialement développée dans l'épître aux Éphésiens. Dieu a voulu réunir « en Jésus-Christ toutes choses, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre ». Eph., I, 10. « Il a tout mis sous ses pieds, il l'a fait *chef suprême de l'Église qui est son corps*, la plénitude de celui qui remplit

tout en tous. » Eph., I, 23. L'Église est ainsi la « plénitude » du Christ; tous ses membres font partie du corps du Christ et reçoivent de lui la vie et la force spirituelles pour remplir leur rôle. Cf. Eph., II, 16.

En outre, l'Église est comme *une cité, une famille, un édifice :* « Vous êtes les concitoyens des saints et les membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, dont Jésus-Christ lui-même est la pierre angulaire. C'est *en lui* que tout l'édifice, bien ordonné, s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. » Eph., II, 19-22.

L'Église est *visible*, elle est connue des principautés et des puissances dans les cieux; elle est le *signe de la sagesse infinie* de Dieu. Eph., III, 10, cf. 21. L'Église est « *une* » et elle est principe d'unité dans la foi, Eph., IV, 3-6; mais les fidèles ont diverses fonctions « pour la perfection des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ ». Eph., IV, 7-12. Le Christ est « le chef et le sauveur de l'Église, son corps », Eph., V, 23; « il l'a aimée et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier », « de la rendre *sans tâche et immaculée* ». Eph., V, 23-28.

Il faut être *membre du corps* du Christ, demeurer en lui, pour en recevoir la *vie spirituelle*. Le but de l'apostolat c'est « de rendre *tout homme parfait dans le Christ Jésus* ». Col., I, 28, et Eph., IV, 13. Après avoir reçu le Christ, il faut « marcher en lui », « rester enraciné et édifié en lui, affermi par la foi ». Col., II, 6-7. « Dans le Christ habite la plénitude de la divinité »; « en lui » on *a tout avec plénitude*. Col., II, 9-10. Les chrétiens étant « fortifiés par l'Esprit en vue de l'homme intérieur », « ayant en eux le Christ par la foi », peuvent arriver à « connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance », et ainsi être *remplis de toute la plénitude de Dieu*. Eph., III, 16-19. Cf. Joa., I, 16.

Pour *conserver la vie chrétienne*, il faut « adhérer à la tête, de laquelle tout le corps, par les jointures et les ligaments, tirant sa subsistance et sa cohésion, croît de la croissance de Dieu ». Col., III, 19; cf. Eph., IV, 16. Ainsi *les membres qui ne sont pas unis à la tête ne peuvent vivre*. Il y a donc une complète dépendance de l'Église et de ses membres par rapport au Christ, leur chef et leur principe de vie. Cf. Joa., XV, 1, 5.

Il y a plus, *les souffrances des membres de l'Église*, ou celles de l'Église dans ses membres, deviennent les « souffrances du Christ ». C'est là un des aspects les plus profonds de la doctrine mystique de l'Apôtre sur l'Église. « Je me réjouis maintenant dans mes souffrances pour vous et je complète dans ma chair, pour son corps qui est l'Église, ce qui manque des souffrances du Christ. » Col., I, 24.

L'Apôtre veut parler de ses travaux et des souffrances qu'il a endurées et endure encore pendant sa captivité. Pour comprendre ce passage, qui a donné lieu à bien des explications, il importe d'abord d'écarter une équivoque. Il ne manque rien aux souffrances personnelles du Christ, ni à leur valeur salvifique; cette valeur a été surabondante et infinie. Concile de Trente, sess. VI et XIV. Il n'y avait pas lieu de les compléter. Les « souffrances du Christ » θλίψεις τοῦ Χριστοῦ, ne signifient donc point ses souffrances personnelles. D'après Knabenbauer, p. 310, il s'agirait des travaux et des fatigues du Christ pendant son ministère. Jésus n'ayant prêché que peu de temps et sur un théâtre très restreint, il restait encore aux ouvriers évangéliques une lourde tâche à remplir et bien des souffrances à endurer pour répandre la foi dans le monde. C'est ainsi que saint Paul complète les travaux et les souffrances du Christ en faveur de l'Église.

Cette explication, juste en elle-même, ne semble pas rendre toute la pensée de l'Apôtre. Beaucoup de commentateurs anciens et modernes entendent les « souffrances du Christ » des souffrances que le Christ endure dans ses membres ou impose aux apôtres et aux fidèles. D'après saint Jean Chrysostome, Théophylacte, saint Augustin, les « souffrances du Christ » sont les souffrances de l'Église, son corps : *Qui (Christus) passus est in capite nostro et patimur in membris suis, id est, nobis ipsis*, saint Augustin, *In psalm*, LXI, *P. L.*, t. XXXVI, col. 731; *Passio enim Domini usque ad finem producitur mundi*, saint Léon, *P. L.*, t. LIV, col. 383.

Cajétan, Bellarmin, Salmeron, Suarez ont vu dans ce passage un fondement à la doctrine de la communion des saints enseignée d'ailleurs plus explicitement dans I Cor., XII, 26-28. Cf. *Catechism. roman.*, I, c. IX.

Les commentateurs modernes expliquent le passage en le rattachant à la doctrine mystique de l'Apôtre. Ils ne font d'ailleurs que développer l'explication de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Les chrétiens, par la foi et le baptême, sont « dans le Christ ». Rom., VI, 4; VIII, 10. Unis à lui, ils ne forment avec lui qu'un seul corps; ils en sont les membres, I Cor., XII, 26-27. Or, le corps du Christ, c'est l'Église; voir plus haut. Les fidèles vivent de la vie spirituelle du Christ, Gal., I, 16; II, 19-20; Phil., III, 9; II Cor., V, 14-17.

Or, pour arriver au salut, il faut réaliser le plus complètement possible la ressemblance au Christ, mort et ressuscité. Phil., III, 12, 15; II Cor., III, 18; Rom., VI, 4; Col., II, 12, 20. Il faudra donc souffrir avec lui pour être glorifié avec lui. Gal., VI, 11, 17; Phil., III, 10; Rom., VIII, 17-18. Ainsi, les membres *devront souffrir comme le chef;* II Cor., I, 5 : « Les souffrances du Christ abondent en nous »; IV, 10; Gal., VI, 12; I Thess., III, 3 ; Phil., III, 10; et en vertu de leur union à lui, *leurs souffrances seront celles du Christ.*

Chacun doit donc fournir, dans l'Église, *une part personnelle de souffrance*, pour hâter la perfection du corps, c'est-à-dire de l'Église même. Ce complément aux souffrances du Christ se réalise dans l'Église et pour le bien de l'Église. C'est pourquoi les souffrances de l'Apôtre sont « celles du Christ » et cela en faveur de l'Église. On peut donc dire, avec saint Léon, que les souffrances du Christ (dans ses membres) ne sont point achevées : *Passio Domini usque ad finem producitur mundi.* Tous les fidèles sont appelés *à les compléter;* c'est précisément ce que fait saint Paul, par ses souffrances personnelles, endurées dans son apostolat auprès des païens. Toutefois, il se garde bien de dire qu'*à lui seul* il complète ce qui manque des souffrances du Christ. Tous les fidèles sont appelés à ce rôle. L'Apôtre ne parle que de sa part, à lui; mais il pose en même temps le fondement d'une doctrine sur la souffrance chrétienne. L'idée d'union mystique et de communauté de souffrance dans l'Église entraîne celle de communication de mérites entre les membres du même corps.

La doctrine de l'épître aux Éphésiens sur l'Église a souvent été invoquée pour nier l'authenticité de cette épître. Les textes que nous avons apportés, comparés à ceux des autres épîtres, montrent qu'il y a, dans la théologie de l'Apôtre, développement et non solution de continuité. A mesure que l'Église s'étend, sous l'action de l'apostolat, saint Paul formule la doctrine exigée par cette extension. Vers la fin de sa vie, il insiste sur le rôle du Christ, *chef invisible et lien* de toutes les communautés. Cette Église n'est nullement conçue comme un « royaume de Dieu devant être inauguré par un retour imminent du Christ ». Elle résulte de la réalisation progressive du plan divin de salut. Elle est l'accomplissement du dessein éternel de Dieu. Elle s'étend et s'organise

pour durer. Le salut doit aussi se réaliser progressivement, au fur et à mesure du développement de l'Église et non d'une manière subite et instantanée, comme dans certaines conceptions apocalyptiques. Ainsi l'Apôtre accentue le caractère social et collectif de la vie religieuse : le Christ est uni à l'Église, et les fidèles sont unis à lui parce qu'ils font partie de cette Église. Ce corps mystique se développe jusqu'à la croissance parfaite, et les fidèles participent à la vie de cet organisme. Mais cette doctrine était déjà en germe dans les épîtres antérieures. Cf. I Cor., XII, 12 sq., 28 sq.; Col., I, 18, 24.

Chef de l'Église, le Christ est *le principe de la résurrection, la cause de la réconciliation.* « Il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il tienne la première place. Car Dieu a voulu que toute la plénitude habitât en lui ; et, par lui, réconcilier toutes choses avec lui-même, celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. »

« Vous qui étiez autrefois éloignés [de Dieu] et ennemis (cf. Rom., V, 10) par vos pensées et vos œuvres mauvaises (cf. Eph., IV, 18; Matth., V, 8), il vous a réconciliés dans son corps de chair par le moyen de sa mort. » Col., I, 18-22.

Ici, l'œuvre de salut est exposée de manière à mettre en relief la dignité du Christ. L'Apôtre veut montrer que le Christ occupe en tout la première place. Cette place, les docteurs de Colosses ne la lui donnaient pas plus dans l'ordre de la nouvelle création que dans celui de la création physique et, par suite, ils ne lui rendaient point l'honneur qu'ils lui devaient. On doit supposer également que ces docteurs attribuaient aux puissances ou aux anges un rôle dans la réconciliation et la rédemption. N'ayant pas de « corps de chair », ces êtres étaient sans doute regardés comme plus aptes à servir d'intermédiaires.

Les Colossiens devaient croire, en outre, que les anges, ayant joué un rôle dans la promulgation de la Loi, cf. Gal., III, 19, en restaient comme les dépositaires et les gardiens. Il fallait ainsi passer par eux, les disposer en sa faveur pour être justifié et sauvé; les désarmer en quelque sorte et les réconcilier avec les hommes. A cette fausse conception, l'Apôtre oppose l'œuvre véritable du Christ : tout cela, il l'a fait par sa mort, dans « son corps de chair ». Il a supprimé le droit des puissances, leur *créance* pour ainsi dire; cf. Col., II, 14-15, et Eph., II, 11-18.

En effet, étant le premier ressuscité, il est en même temps principe de résurrection pour les autres; cf. I Cor., XV, 20, 24 : « Le Christ est ressuscité des morts, il est prémices de ceux qui se sont endormis... De même que tous meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ. » Cf. Act., III, 15 : Il est le « chef de la vie », ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, c'est-à dire *l'auteur et le principe* de la vie nouvelle; cf. Act., XXVI, 23. Sa résurrection lui confère ainsi une dignité supérieure à celle de tous les autres êtres; cf. Rom., I, 4 : « Il est constitué Fils de Dieu, en puissance » en vertu de la résurrection. C'est pourquoi il occupe en tout la première place.

Bien plus, en lui « habite la plénitude »; mot difficile à bien entendre. On le comprend généralement dans le sens de « plénitude de la divinité », comme dans Col., II, 9, où le mot τῆς θεότητος est exprimé. Mais pourquoi ce mot n'est-il pas exprimé également ici, ni le mot θεός, que l'on regarde généralement comme le sujet sous-entendu de εὐδόκησεν? En employant τὸ πλήρωμα, avec l'article, et en personnifiant en quelque sorte cette notion, saint Paul doit supposer ici que les Colossiens la comprenaient suffisamment : ce qu'ils appellent le « plérôme » réside dans le Christ; ce n'est point ailleurs qu'ils doivent le chercher. De même, le mot πεπληρωμένος devait avoir à leurs yeux une portée religieuse spéciale. L'Apôtre va préciser le sens de ces deux termes en exposant le mystère du Christ en face du syncrétisme judéo-phrygien.

5° *Le « mystère du Christ »* (Col., I, 25-II, 23). — Le rôle de l'Apôtre consiste à « répandre partout la parole de Dieu. C'est là le *mystère caché* depuis les siècles et les générations. Mais, maintenant, il a été manifesté par Dieu à ses saints »; « ce mystère consiste en ce que le Christ est parmi vous (parmi les païens) l'espérance de la gloire. C'est lui (ce mystère) que nous annonçons, exhortant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse. Afin que nous présentions tout homme parfait dans le Christ. » I, 25-28.

L'Apôtre travaille pour les fidèles, « afin que leurs cœurs soient affermis, qu'ils soient unis dans la charité, en possession de toutes les richesses de la pleine intelligence, τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, ayant la pénétration, ἐπίγνωσιν, du mystère de Dieu (du mystère divin), à savoir : du Christ, μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, Χριστοῦ. En lui (dans le Christ qui est le mystère divin) sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance, τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ». II, 2-3.

Toute cette explication du « mystère » est donnée aux Colossiens pour que personne ne les trompe par des « discours captieux, πιθανολογίᾳ », des sophismes. II, 5. L'Apôtre oppose donc son enseignement à des doctrines répandues parmi eux et, à cette fin, il adopte la terminologie en usage dans ces doctrines équivoques : τὸ μυστήριον, ἀπὸ αἰώνων, τέλειον, πληροφορία, σύνεσις, ἐπίγνωσις, γνῶσις, σοφία.

Certains commentateurs supposent chez l'Apôtre une adaptation positive au gnosticisme naissant. Le mystère, c'est-à-dire le plan divin de salut, aurait été « caché aux éons, ἀπὸ αἰώνων » personnifiés, « ainsi qu'aux générations humaines »; il y aurait là une idée gnostique. Cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 134. Le « mystère du Christ » serait un mystère d'initiation, par lequel l'initié deviendrait τέλειος, parfait, et « dans le Christ » participerait à la γνῶσις, en recevant les « trésors de sagesse et de science ». II, 3.

Mais, pour bien comprendre saint Paul, il ne faut pas oublier qu'il a précisément pour but de combattre les tendances de la gnose judéo-phrygienne; les ℣, 4-5 du c. II sont décisifs sur ce point. S'il reprend la terminologie gnostique, c'est précisément pour lui donner un sens paulinien et chrétien; l'examen du passage et sa comparaison avec les autres épîtres le montrent clairement. D'abord, la traduction de αἰώνων par « éons » (êtres personnifiés) n'est pas soutenable. Saint Paul donne à ce mot un sens temporel; cf. νῦν δὲ, I, 26 : deux périodes s'opposent dans le plan divin; cf. Rom., XVI, 25; I Cor., II, 7; Act., III, 21; XV, 18; le « siècle » ou *éon* (sens temporel) comprenait plusieurs « générations »; cf. Eph., III, 21. Du même coup, le mot « mystère » doit s'entendre d'une *chose cachée* qui est révélée à un moment précis; ce secret, c'est l'Évangile ou plan divin de salut universel : le salut est l'œuvre du Christ et se réalise « dans le Christ »; cf. Eph., I, 3-14. Il ne s'agit point d'un « mystère » d'initiation, cf. I Cor., II, 7. Si les correspondants de l'Apôtre entendaient le mot « mystère » à la manière païenne, saint Paul leur oppose, en l'expliquant, le nouveau mystère, le vrai mystère, celui qui doit exclure tous les autres.

Ce mystère est une philosophie divine, source de la véritable connaissance. C'est de là et non point d'ailleurs que dépend la perfection. Tout homme doit, en effet, devenir « parfait dans le Christ ». I, 29. Saint Paul entend d'ordinaire ce mot dans le sens du « complet développement de la vie spirituelle »; cf. Eph., IV,

13; Phil., III, 15; I Cor., II, 6 sq.; XIV, 20; Col., IV, 12. Cette perfection se réalise par la pratique de la vie chrétienne en union avec le Christ, et non d'une façon instantanée par un rite d'initiation.

Il y a une différence très marquée entre l'enseignement de saint Paul et le gnosticisme des IIe et IIIe siècles. Dans le gnosticisme, l'initié, par le baptême dans le νόος, participait à la γνῶσις et devenait ainsi τέλειος. S'il y avait parmi les correspondants de l'Apôtre des gens qui entendaient ainsi la perfection chrétienne — ce qui est assez douteux — lui-même l'entend d'une tout autre manière. L'analogie avec la gnose est assez lointaine; il y aurait anachronisme à expliquer saint Paul par des textes du IIe ou du IIIe siècle. Cf. Heb., V, 14; Matth., V, 48; XIX, 21; I Cor., II, 6.

Au ℣. II, 2, l'Apôtre dit que le « mystère de Dieu » est « celui du Christ ». Ce passage, dont le texte est assez difficile à établir (voir les variantes dans Abbott, p. 240), ne paraît point avoir une portée christologique spéciale concernant la nature divine du Christ; car l'Apôtre a déjà exposé plus haut cette christologie, I. 15 sq. Ici, il concentre toute sa pensée sur le « mystère », ou la conception du salut par le Christ.

Après avoir dit ce qu'est le mystère du Christ, l'Apôtre exhorte les chrétiens à abandonner les *fausses doctrines*, ou spéculations de la philosophie, ainsi que les rites préjudiciables au salut chrétien : il caractérise, en les opposant, deux conceptions de la vie religieuse, le *syncrétisme judéo-phrygien et le christianisme*, II, 6-23 :

« Prenez garde que personne ne vienne vous rendre captifs par le moyen de la philosophie et d'une vaine tromperie conforme à la tradition des hommes, selon les éléments du monde, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Car en lui, corporellement, σωματικῶς (dans son corps, dans sa réalité corporelle), habite toute la plénitude de la divinité, πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, et c'est en lui que vous participez à la plénitude, πεπληρωμένοι. C'est lui le chef de toute principauté et de toute puissance. »

« En lui aussi vous avez été circoncis d'une circoncision qui n'est pas œuvre humaine, par le dépouillement du corps de la chair, de la circoncision du Christ. Ensevelis avec lui dans le baptême, en lui (ou : dans ce baptême) vous avez été aussi ressuscités avec lui, par la foi en la puissance de Dieu qui l'a ressuscité des morts. »

« Vous étiez morts en raison de vos transgressions et de l'incirconcision de votre chair (probablement sens figuré : en vivant selon la chair). Il (Dieu) vous a vivifiés avec lui (le Christ), après nous (ou var. vous) avoir pardonné toutes nos (ou : vos) transgressions, et avoir détruit l'acte (le billet de la dette) qui nous était contraire, [rédigé contre nous] et consistant en ordonnances, il l'a détruit, dis-je, l'ayant annulé en le clouant à la croix. Ayant dépouillé les principautés et les puissances, il les a livrées en spectacle en les conduisant dans son triomphe de la croix. »

D'abord *les doctrines*. Il est clair, dans ces passages, que les Colossiens faisaient dépendre leur vie religieuse d'une doctrine ésotérique réservée aux initiés. Cette doctrine était « selon les éléments du monde et non selon le Christ ». On entend généralement ces « éléments du monde », des rudiments ou éléments de doctrines, principes d'un enseignement différent de celui de l'Évangile. Cette explication convient bien ici. Mais peut-être l'expression désignait-elle, dans l'enseignement judéo-phrygien, des êtres ou puissances, personnifiés dans les éléments qui constituaient l'univers? Cf. *Testam. Levi*, IV, 1; *Psaumes de Salomon*, XVIII, 12-14; cf. Abbott, *Ephesians and Colossians*, p. 247-248.

A cette doctrine l'Apôtre oppose celle du Christ : en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. Il s'agit du Christ glorifié, cf. Phil., III, 21, élevé au-dessus des puissances. Par son corps il appartient à l'humanité, mais la divinité qui habite en lui lui confère une dignité au-dessus de tout être. C'est donc par lui, et non par les puissances, que l'on participe à la plénitude et que l'on devient parfait. Cf. Joa., I, 16; Eph., III, 9; IV, 13; et I, 23.

Tous les pouvoirs angéliques ou esprits, auxquels les Colossiens prêtent le rôle de médiateurs entre Dieu et l'homme, au détriment du Christ, lui sont inférieurs et lui demeurent soumis. Lui seul est principe de résurrection par le baptême et la foi. Bien plus, par sa mort sur la croix il a détruit la « créance » qui nous était contraire, c'est-à-dire la loi mosaïque avec ses ordonnances. Il a triomphé des puissances et les a dépouillées de leurs droits. Ces puissances n'ont donc aucun rôle dans la vie religieuse. Il n'y a plus lieu de s'y soumettre par les pratiques de la Loi, dont elles étaient considérées comme les gardiennes. *Le Christ est le seul médiateur et le seul principe de vie religieuse.*

Après les doctrines, *les observances*. Col., II, 16-23. Les ascètes phrygiens s'abstenaient de certains aliments et de certaines boissons. Il ne s'agit donc point, à proprement parler, des observances mosaïques, car seuls les esséniens s'abstenaient de vin et de viande; cf. Rom., XIV, 17. Mais ils observaient « les fêtes, les néoménies et les sabbats ». Nous sommes donc en présence d'un mélange du judaïsme et d'un ascétisme provenant d'ailleurs. Aux yeux de saint Paul, « tout cela est l'*ombre* des choses à venir, tandis que la réalité (σῶμα, par opposition à σκία) est au Christ (par le Christ) ». Col., II, 17; cf. Heb., X, 1; VIII, 5.

La mystique équivoque des docteurs phrygiens poussait les chrétiens à exagérer le culte des anges, à s'enorgueillir « de leurs visions », visions angéliques ou contemplation des astres, II, 18, ou, en traduisant avec la négation (voir var.), de leurs « prétendues visions ». Tout cela n'est que *de l'orgueil*, de « l'intelligence de la chair », ℣. 18. De tels chrétiens n'adhèrent point « à la tête », c'est-à-dire au Christ, dont « tout le corps » reçoit la « subsistance » et la vie.

Ainsi, l'Apôtre a toujours le regard fixé sur le Christ, mais il expose sa christologie en donnant la vraie notion de la vie religieuse, et non en spéculant sur la théologie de l'incarnation. S'il présente le Christ comme possédant la « plénitude de la divinité », c'est pour dire aussitôt que les chrétiens participent à cette plénitude comme à l'unique source de vie; cf. II, 9-10.

Le terme πλήρωμα est un de ceux qui invitent le plus à comparer l'exposé de saint Paul aux doctrines gnostiques.

Notons d'abord dans saint Paul les passages où le mot *plérôme* ne s'applique point spécialement à la divinité : Rom., XIII, 10; XI, 12, 25; Eph., I, 10; Gal., IV, 4; cf. Marc., II, 21; Matth., IX, 16. Arrêtons-nous ensuite au passage Rom., XV, 29 : saint Paul ira chez les Romains « dans la *plénitude* de la bénédiction du Christ ». Il faut entendre, sans doute, que son passage sera, pour les Romains, l'occasion de retirer des avantages spirituels provenant de « la plénitude du Christ ». Cf. Rom., I, 11. La pensée se rapproche de Joa., I, 16 : le Christ est pour les fidèles la source surabondante et intarissable de tous les dons spirituels.

Mais d'autres passages ont une portée théologique spéciale. D'abord, Col., II, 9 : Dans le Christ « habite la plénitude de la divinité corporellement ». La somme des attributs ou des perfections de la divinité réside dans le Christ, unie à son corps réel, son « corps de chair »; cf. Col., I, 22. Cela est dit pour combattre la théorie des puissances considérées comme intermédiaires ou médiatrices entre Dieu et l'homme. Le Christ a un corps réel; mais cela ne le met point au-

dessous des puissances. Au contraire, en lui réside la plénitude des attributs divins : il est donc le chef des puissances. Puis le texte Col., I, 19, qui ne mentionne pas « la divinité », mettant seulement en relief la prééminence du Christ : car « en lui habite la plénitude ». Théodoret l'entend de l'Église, en se référant à Eph., I, 23 : ce plérôme serait le *trésor de grâces divines* que l'Église possède précisément parce qu'elle a le Christ pour chef. Le Christ a ainsi une plénitude de biens spirituels ou de grâces qu'il donne à son Église. Cette plénitude se communique aux fidèles, pourvu qu'ils soient dans le Christ; cf. Col., II, 10 : « En lui vous participez à la plénitude. » Ainsi, le chrétien tire sa perfection du « plérôme » entendu dans le sens chrétien, non dans le sens gnostique.

Toutefois, saint Jean Chrysostome, Théophylacte entendent le πλήρωμα de I, 19, en suppléant τῆς θεότητος qui est exprimé dans II, 9 : « la plénitude de la divinité ». Il faut avouer que l'expression πᾶν τὸ πλήρωμα, identique dans les deux passages, appuie fortement cette explication. C'est pourquoi plusieurs commentateurs voient dans le πλήρωμα de I, 19, à la fois la plénitude de la divinité et celle des grâces. Cf. Knabenbauer, p. 301. En tout cas, cela est dit d'une façon moins explicite que dans le passage II, 9-10 : le Christ possède la plénitude de la divinité, et en lui on participe à cette plénitude.

Dans Eph., I, 23, le Christ étend sa « plénitude » à tous, et forme ainsi l'Église qui est son corps. Dans Eph., IV, 13, par l'union au Christ, en recevant « sa plénitude », on arrive au plein développement spirituel. Enfin, dans Eph., III, 16 sq., l'Apôtre prie pour que les fidèles possèdent « la plénitude de Dieu », c'est-à-dire dont Dieu est la source et qu'il communique « aux saints ».

Dans ces trois derniers passages, il est nettement question de la « plénitude » donnée à l'Église ou aux fidèles, dans l'ordre de la grâce et de la vie spirituelle; il n'y a pas de doctrine proprement christologique. Il n'en est pas de même dans Col., I, 19, et II, 9, où la nature divine du Christ est définie pour écarter de fausses conceptions concernant sa personne.

Or, les gnostiques emploient le mot πλήρωμα en un sens plus précis ou plus technique. Ils font appel au Nouveau Testament dont ils modifient profondément la doctrine; cf. Irénée, *Cont. hær.*, I, III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 473. Ils l'entendent d'abord dans le sens de « totalité », par opposition à la « déficience, ὑστέρημα »; cf. Irénée, I, XVI, 2, col. 632; Hippolyte, *Philos.*, VI, XXXI, 1, et ils en font une spéculation philosophique. Ou encore ils l'entendent par opposition à « l'irréalité, au vide, κένωμα », qui caractérise les phénomènes passagers.

D'après Cérinthe, c'était la plénitude de la vie divine, d'où « le Christ divin était descendu dans l'homme Jésus au baptême », et où il était retourné avant la passion. Le terme couvrait ainsi une fausse doctrine de l'incarnation. Cf. saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XI, 1; XVI, 1, col. 560, 629.

Pour d'autres gnostiques, le Dieu suprême était le principe d'où procédaient un certain nombre d'êtres classés d'après une hiérarchie et groupés par couples. La totalité de ces êtres composent le plérôme. Tout cela n'est que la transformation de l'ancien panthéon ou famille des dieux : les attributs de la divinité étaient présentés avec des existences distinctes. Chez les valentiniens, les membres du plérôme s'appelaient *éons*, et procédaient de la divinité par émanation. Ainsi, l'être premier était conçu comme se répandant en une série d'existences venant combler l'abîme qui séparait Dieu du monde dans la philosophie grecque.

En adaptant le christianisme à une telle philosophie, on était porté à faire du Christ, non une personne historique, mais une émanation temporaire et immatérielle de la divinité.

Enfin, on regardait la « connaissance » comme supérieure à la foi et comme l'apanage des « spirituels ». La foi restait le fait de la masse populaire incapable de s'élever à un niveau supérieur. Le salut était le résultat de la « connaissance », non de la foi. (Contraste avec saint Paul.) La volonté était subordonnée à l'intelligence, et tous les efforts tendaient à acquérir cette « connaissance » ésotérique, privilège d'une aristocratie intellectuelle.

On voit que le gnosticisme du IIe siècle est loin de saint Paul, et combien il serait risqué d'attacher à certaines expressions, isolées dans le Nouveau Testament, des idées gnostiques bien définies. Tout ce que l'on peut faire, c'est de parler de tendances gnostiques. L'Apôtre réagit contre ces tendances; il n'est point en face d'un système.

Voir la bibliographie des articles COLOSSIENS *(Épître aux)* et ÉPHÉSIENS *(Épître aux)*; ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — V. Rose, *Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu*, dans *Revue biblique*, 1903, p. 337-361; H. Couget, *La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1906; A. Royet, *Étude sur la christologie des épîtres de saint Paul*, Lyon, 1907; Belser, *Der Epheserbrief*, Fribourg-en-B., 1908; K.-J. Müller, *Des Apostels Paulus Brief an die Epheser*, Graz, 1909; J. Knabenbauer, *Commentarii in S. Pauli epistolas ad Ephesios, Philippenses et Colossenses*, Paris, 1912; H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose*, Rome, 1914; M. Meinertz, *Der Epheserbrief*, Bonn, 1921; *Der Kolosserbrief*, Bonn, 1921; F. Tillmann, *Der Philipperbrief*, Bonn, 1921; Vosté, *Commentarius in epistolam ad Ephesios*, Rome-Paris, 1921; W. Köster, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, dans *Ntl. Abhandlungen*, t. XIV, fasc. 1, Munster-en-W., 1928, abondante bibliographie.

2° *Non catholiques.* — J.-B. Lightfoot, *St. Paul's epistle to the Philippians*, Londres, 1903; *St. Paul's epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1904; M. Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Strasbourg, 1903; W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulinischen Christologie*, Kœnigsberg, 1909; M. Vincent, *The epistles to the Philippians and to Philemon*, dans *The international critical commentary*, 3e éd., Édimbourg, 1911; M. Dibelius, *An die Philipper, Kolosser, Epheser*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, 2e éd., 1925-1927; J.-A. Robinson, *St. Paul's epistle to Ephesians*, 2e éd., Londres, 1928; E. Lohmeyer, *Der Philipperbrief*, dans *Meyers Kommentar*, 9e éd., 1929; *Der Brief an die Kolosser und der Brief an Philemon*, dans *Meyers Kommentar*, 8e éd., Gœttingue, 1930.

IX. LES ÉPÎTRES PASTORALES : L'ORGANISATION ET LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE. LA DÉFENSE DE LA VRAIE FOI OU LE SENS DE L'ORTHODOXIE. — 1° La hiérarchie : Timothée et Tite; les « évêques » et les « presbytres »; les diacres; les diaconesses; les veuves. 2° La prière publique et la discipline. 3° La défense de la foi : « L'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité. »

Selon beaucoup de critiques indépendants, *la situation historique* supposée par les épîtres pastorales serait invraisemblable ou inconsistante. Le développement de la hiérarchie ecclésiastique et l'établissement de l'épiscopat monarchique, dont l'auteur semblerait vouloir montrer l'origine apostolique; les formules doctrinales qui ne sont plus les mêmes que dans les autres épîtres; les différences de style et de vocabulaire; enfin, la difficulté de faire entrer dans le cadre de la vie de saint Paul les voyages de l'Apôtre mentionnés dans ces épîtres : telles sont les principales raisons invoquées pour nier l'authenticité des pastorales. Leur milieu et leur époque ne seraient point ceux de saint Paul. Nous aurions là seulement une « forme secondaire » de paulinisme, ne remontant pas avant la fin du Ier siècle.

Il n'entre point dans notre cadre de discuter les

questions d'introduction; elles seront reprises aux articles TIMOTHÉE *(Épîtres à)* et TITE *(Épître à)*, nous ferons seulement les remarques suivantes. Les faits ou les textes invoqués pour soutenir cette thèse sont, depuis longtemps, diversement interprétés par les critiques, chez qui l'élément subjectif ou la part d'hypothèse sont considérables. Ils ne permettent donc nullement de motiver une conclusion ferme contre l'origine paulinienne des pastorales. Du reste, les dernières années de l'Apôtre sont trop peu connues pour que l'on puisse insister sur l'impossibilité de faire entrer dans le cadre de sa vie les faits relatés dans les pastorales.

Autrefois, Baur en rejetait la composition au IIe siècle. Mais les raisons en faveur de l'authenticité firent admettre à Harnack et von Soden au moins des éléments pauliniens. Récemment, M. Goguel s'est rangé sensiblement à l'opinion de Harnack : le rédacteur des pastorales aurait pris ses formules dans les épîtres pauliniennes et même emprunté des fragments « à divers billets authentiques » de l'Apôtre. *Épîtres pauliniennes*, t. II, p. 530. Mais, comme ce même auteur le reconnaît, p. 530, note 2, il est impossible de déterminer le nombre et l'étendue de ces fragments. Par contre, B. Weiss, Godet, Zahn, admettent l'authenticité. Le jugement de Hort, reproduit par Grierson dans le *Dictionary of the Bible in one volume*, p. 939, marque l'attitude des conservateurs : « En dépit des difficultés courantes soulevées par la comparaison de ces épîtres avec les autres, je crois qu'elles sont de l'Apôtre, et dans leur forme actuelle. » L'authenticité a été défendue également par J. Parry, *The pastoral epistles*.

Telle est d'ailleurs la position traditionnelle de l'Église. Dans l'antiquité, il n'y a eu de voix discordantes que celles de Marcion, Basilide et leurs partisans, ainsi que celle de Tatien. Mais ces opinions singulières n'eurent pas d'influence sur l'ensemble de la tradition. Origène disait : « Quelques-uns se sont efforcés, sans succès, de rejeter une épître à Timothée », *In Matth., P. G.*, t. XIII, col. 1769; et Eusèbe, dont le « canon » représente bien l'état de la tradition, n'hésite pas à placer les épîtres pastorales parmi les « livres incontestés ». — Une réponse de la Commission biblique, en date du 12 juin 1913, a consacré officiellement la position traditionnelle. Cf. *Act. apost. Sed.*, t. V, 1913, p. 292 sq.

Les épîtres pastorales sont adressées à Timothée et à Tite. A côté de notes personnelles qui leur donnent un caractère épistolaire très marqué, elles renferment des instructions plus générales concernant l'organisation et le gouvernement des Églises, ainsi que la défense de la vraie foi. Aucune d'ailleurs ne contient une exposition méthodique de doctrine, ni ne se prête à une division rigoureuse; mais l'idée *d'organisation de l'Église* et de *défense de la vraie foi* sont les deux points essentiels auxquels on peut rattacher l'enseignement théologique de ces épîtres.

1° *La hiérarchie : Timothée et Tite; les « évêques » et les « presbytres »; les diacres; les diaconesses; les veuves.* — Durant l'âge apostolique, les apôtres avaient chacun leur champ d'action et gouvernaient de fait, sous l'action de l'Esprit-Saint, chacun une partie de l'Église. Le livre des Actes et l'épître aux Galates montrent que Pierre était regardé comme un chef; cf. Act., I, 13, 15-16; II, 14-41; III, 1-26; IV, 1-4, 5-22; V, 1-11, 27-32; VIII, 14-24; IX, 31-43; X, 1-48; XI, 1-18; XII, 3-17; XV, 6-12; Gal., I, 11-19; II, 7-14; cf. I Cor., I, 11-13; III, 21-23; IX, 4-6. Mais il était dépositaire d'une autorité qui devait être exercée plus pleinement par ses successeurs que par lui-même. Cf. Bellarmin, *De romano pontifice*, l. I, c. XXII, éd. Vivès, t. I, p. 518.

Au concile de Jérusalem, le champ d'action réservé à chacun des deux grands apôtres avait été délimité : saint Pierre devait prêcher aux Juifs et saint Paul aux païens. Gal., II, 9.

L'apôtre des gentils gouvernait donc directement, soit par lui-même, soit par des *délégués*, les Églises qu'il avait fondées. Les épîtres aux Corinthiens nous offrent un exemple particulièrement frappant de cette action apostolique. Paul agit soit par sa présence, soit par ses lettres, ou par Timothée, son délégué, qu'il charge de diverses missions; cf. I Cor., IV, 17; XVI, 10; Act., XVI, 1-3; Rom., XVI, 21; Phil., II, 19-23.

Ces diverses missions déjà confiées à Timothée, d'après les épîtres antérieures, nous mettent sur la voie pour comprendre son rôle et celui de Tite d'après les pastorales. Ces deux personnages étaient des délégués agissant au nom de l'Apôtre resté le véritable chef des Églises qu'il leur avait confiées. Ils n'étaient point définitivement attachés aux Églises qu'ils gouvernaient. Leur mission était temporaire. L'Apôtre écrit en effet à Tite : « Lorsque je t'enverrai Artémas ou Tychique, hâte-toi de me rejoindre à Nicopolis, car c'est là que j'ai résolu de passer l'hiver », Tit., III, 12; et à Timothée : « Crescent est allé en Galatie, Tite en Dalmatie; Luc seul est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il m'est d'un grand secours pour le ministère. » II Tim., IV, 10.

La charge de Timothée et de Tite a d'abord pour objet de conserver intacte et de défendre la vraie foi; de veiller à la prédication de la « saine doctrine »; cf. I Tim., I, 3-19; VI, 11-16; II Tim., II, 15; III, 10-13; V, 1-5; Tit., I, 9, 11; II, 1, 7-8; c'est le thème essentiel des épîtres pastorales.

Timothée et Tite ont en outre pour mission d'organiser la vie de l'Église, en choisissant les ministres qui doivent la gouverner ou y exercer une charge, I Tim., III, 1-16, en leur enseignant leurs devoirs. Ils continuent ainsi et achèvent l'œuvre commencée par l'Apôtre; le passage Tit., I, 5, est particulièrement instructif : « Je t'ai laissé en Crète pour que tu achèves d'organiser ce qui reste [à faire], et que tu établisses des « anciens » de ville en ville selon les instructions que je t'ai données. » Ils doivent donc recruter et répartir les ministres de l'Église. Sans doute, l'intervention de la communauté dans le choix des « anciens » n'est point exclue; mais Tite lui-même les établit en vertu de son autorité déléguée. Cf. I Cor., VII, 17.

Ils ont encore pour mission d'organiser la vie morale et religieuse des fidèles, en tenant compte des différentes classes de personnes dont se composent les Églises. I Tim., V, 1-VI, 2; Tit., II, 1-III, 2. Enfin, ils doivent régler ce qui concerne la prière publique et le bon ordre dans les assemblées. I Tim., II, 1-15.

Timothée et Tite étaient « évêques ». D'abord, les qualités que saint Paul exige de leur part ne sont point des qualités communes; cf. II Tim., II, 15, 22; IV, 5; cf. I Tim., III, 1-7; Tit., I, 6-8. Ce sont des qualités qui conviennent à des chefs.

De plus, *ils avaient reçu le sacrement de l'ordre*. Saint Paul écrit à Timothée pour lui rappeler les devoirs de sa charge : « Ne néglige point μὴ ἀμέλει, *la grâce* (le charisme) qui est en toi, τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, qui t'a été donnée par le moyen d'une prophétie avec l'*imposition des mains* du *presbytérium* (l'assemblée des *presbyteri* ou anciens) », I Tim., IV, 14; et encore : « Je te rappelle de ranimer, ἀναζωπυρεῖν, le don (ou : la grâce) de Dieu, qui est en toi, τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ὅ ἐστιν ἐν σοί, par l'imposition de mes mains. » II Tim., I, 6-7.

Il importe de bien saisir ici la notion de « charisme ». D'après l'Apôtre, le corps du Christ, qui est l'Église jouit de la vie surnaturelle sous l'action de l'Esprit-Saint. Cette action se manifeste par des dons surna-

turels très variés, des « charismes ». Voir plus haut, col. 2414 sq. Parmi ces charismes, les uns sont extraordinaires, miraculeux et passagers; d'autres sont stables et constituent des capacités ou aptitudes surnaturelles pour remplir tel ministère en vue du bien général de l'Église. Les charismes extraordinaires étaient appelés à disparaître de l'Église, ou tout au moins à ne plus jouer aucun rôle dans son organisation ou sa vie sociale; tandis que d'autres demeurent dans les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'ordre.

Le charisme de l'ordre est le principe de la hiérarchie. En effet, dans les épîtres à Timothée, le « charisme » de gouvernement apparaît comme une capacité permanente, qui demeure dans le sujet; comme un don surnaturel accordé par l'Esprit-Saint, au moyen de l'ordination. Il n'y a donc pas une opposition formelle, comme certains l'ont affirmé, entre l'organisation charismatique et l'organisation hiérarchique de l'Église : la première contient le principe de la seconde.

D'après I Tim., IV, 14, l'assemblée des anciens ou *presbytérium* avait imposé les mains à Timothée; tandis que, dans II Tim., I, 6-7, l'Apôtre dit : « Par l'imposition de *mes* mains. » On doit en conclure que saint Paul a imposé lui-même les mains à Timothée en même temps que le *presbytérium*. Il a procédé lui-même, non seulement à la désignation, mais à la consécration religieuse par laquelle Timothée a reçu du Saint-Esprit un don ou capacité spirituelle en vue de sa charge. Où s'est faite cette imposition des mains ? Peut-être à Lystres, cf. Act., XVI, 1-3, ou encore au moment où l'Apôtre envoya Timothée à Éphèse; cf. I Tim., I, 18-20.

Nous voyons un cas analogue dans Act., XIII, 1-3, où Paul et Barnabé reçoivent l'imposition des mains sur l'ordre de l'Esprit-Saint, et sont envoyés par lui en mission. Mais Paul et Barnabé furent-ils consacrés évêques en cette circonstance par les « prophètes et les docteurs » ? C'est l'opinion de beaucoup d'auteurs catholiques. Cf. Knabenbauer, p. 221. Cependant, d'autres le nient pour les raisons suivantes : Saint Paul, ayant été fait apôtre *directement* par Jésus-Christ, avait les mêmes privilèges et les mêmes pouvoirs que les autres apôtres; il n'avait donc pas à être consacré évêque; il tenait de Jésus-Christ « la grâce et l'apostolat ». Rom., I, 4-5. De plus, Barnabé avait déjà les mêmes pouvoirs que les « prophètes et les docteurs » qui lui imposèrent les mains; cf. ℣. 1, où il est nommé le premier de la liste. L'imposition des mains n'aurait donc été qu'une bénédiction pour appeler la grâce de Dieu sur la mission des deux apôtres; cf. Act., XIV, 26; voir Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 381.

Le passage I Tim., IV, 14, porte : « *par une prophétie*, avec l'imposition des mains »; tandis que, dans II Tim., I, 6-7, il n'est pas fait mention de cette prophétie; il n'est parlé que de l'imposition des mains. C'est peut-être une indication que la prophétie en question n'avait point fait partie du rite consécrateur. D'après I Tim., I, 18-20, Timothée fut désigné par l'esprit prophétique, par « des prophéties ». Mais où et par qui ? On conjecture avec vraisemblance que ce fut à Lystres, Act., XIV, 2, lorsqu'il fut choisi par l'Apôtre. Il dut être présenté par les prophètes chrétiens appartenant au *presbytérium*. Ce fait justifierait le choix d'un compagnon si jeune; cf. I Tim., IV, 12. On peut entendre également cette prophétie, d'une manifestation spéciale et extraordinaire de l'Esprit-Saint, accompagnant le rite de l'imposition des mains, rite qui s'accomplissait avec une certaine solennité. Dans ce cas, la manifestation spirituelle serait elle-même un charisme, cf. Act., XIII, 1-3. Mais faisait-elle partie du rite consécrateur ? On ne peut l'affirmer, car dans II Tim., I, 6-7, elle n'est pas mentionnée.

Les épîtres pastorales ne font aucune allusion à l'ordination de Tite; mais sa charge et, par suite, ses pouvoirs étaient analogues à ceux de Timothée. Nous le voyons délégué par saint Paul à Corinthe et organisant la collecte pour « les saints ». II Cor., VIII, 16. Il y est envoyé une seconde fois pour maintenir l'Église sous l'autorité de l'Apôtre. Il était probablement porteur de la « lettre sévère », cf. II Cor., II, 12, et VII, 6-15. Il semble d'ailleurs avoir réussi au delà de toute espérance dans cette difficile mission. Il retourne encore une fois à Corinthe pour terminer la collecte; cf. II Cor., VIII, 16. D'après II Tim., IV, 10, il accomplit aussi une mission en Dalmatie.

Timothée et Tite consacrent et établissent, pour gouverner l'Église, des *episcopi* et des *presbyteri*. L'Apôtre écrit à Timothée : « Que les « presbytres » qui gouvernent bien soient jugés dignes d'un double honneur (ou : d'une double rémunération; cf. ℣. 18; *Constit. apost.*, II, 28, *P. G.*, t. I, col. 673), surtout ceux qui travaillent à la prédication et à l'enseignement »... « Ne reçois point d'accusation contre un « presbytre », si ce n'est sur la foi de deux ou trois témoins. »... « N'impose trop vite les mains à personne et ne participe point aux péchés d'autrui. » I Tim., V, 17-25.

Les « presbytres » ou anciens reçoivent donc leurs pouvoirs et leur charge par l'imposition des mains, c'est-à-dire *une consécration* religieuse. Cette imposition ne peut se faire qu'après un mûr examen, ℣. 22. Quelques interprètes entendent cette imposition des mains de la réconciliation après la pénitence; mais cette opinion n'est guère probable car, dans l'ensemble du passage, il est question des « presbytres ». Cf. Tit. I, 5-7.

Dans Tit., I, 5-7. Tite a été laissé en Crète pour achever d'organiser l'Église et pour établir dans chaque ville des *presbytres*, selon les instructions de l'Apôtre. Au ℣. 7, celui-ci dit en parlant des mêmes personnages : « Car il faut que l'*évêque* soit irréprochable en qualité d'administrateur de la maison de Dieu... » Dans I Tim., III, 1 sq., l'Apôtre expose les qualités exigées de « l'évêque », en des termes qui donnent une très haute idée de sa charge : l'épiscopat est une importante fonction, καλὸν ἔργον; l'évêque doit être « irréprochable », « capable d'enseigner », il doit « prendre soin » de l'Église de Dieu. Les qualités des « presbytres », Tit., I, 5-7, sont les mêmes que celles de l' « évêque » d'après I Tim., III, 1 sq. Les « presbytres », comme l' « évêque », doivent travailler à la prédication et à l'enseignement. Toutefois, dans les pastorales, il est *toujours question de « l'évêque » au singulier ;* et, de lui seul, et non des « presbytres » il est dit qu'il est l'administrateur de l'Église de Dieu. Les « presbytres » sont toujours désignés collectivement : ils forment le πρεσβυτέριον ou « collège des anciens »; cf. Act., XIV, 22; I Tim., IV, 14. Dès son premier voyage, saint Paul en avait établi « dans chaque Église ». Act., XIV, 22. A la fin de son troisième voyage, ceux d'Éphèse viennent le rejoindre à Milet, Act., XX, 17, et il leur dit : « Prenez garde à vous-mêmes et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis *évêques* pour paître l'Église de Dieu (var. : du Seigneur), qu'il s'est acquise par son propre sang », ℣. 28. Les « presbytres » d'Éphèse sont donc établis « évêques » pour gouverner l'Église de Dieu. Enfin, dans Phil., I, 1 les « évêques » sont énumérés immédiatement avant les diacres et il n'est pas question des « presbytres ». En rapprochant ces divers passages, on se pose une double question : 1. Quel rapport y a-t-il entre les « presbytres » et les « évêques » dans les Églises de saint Paul ? 2. Y trouvons-nous l'institution de l'épiscopat monarchique ?

1. Il importe de préciser le sens des mots ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος. Ἐπισκοπή est un mot rare en dehors de la Bible, il ne se trouve que quatre fois dans le Nouveau Testament, et une seule fois il désigne la fonction ou charge de l'ἐπίσκοπος, I Tim., III, 1. Ἐπίσκοπος s'y trouve cinq fois : Act., XX, 28; Phil., I, 1; I Tim., III, 2; Tit. I, 7; I Petr., II, 25. Dans les pastorales, il est toujours au singulier; dans Phil., I, 1, il est au pluriel et semble désigner le collège des anciens; la chose est certaine dans Act., XX, 28; cf. ℣. 17.

Le mot ἐπίσκοπος, dans la langue profane, signifie inspecteur, intendant, parfois chargé d'un office religieux, ou encore l'économe d'un temple. Voir Jacquier, *Les Actes des apôtres*, p. 613. Le mot était tout indiqué pour désigner la fonction d'administrateur des Églises. Mais ce serait une erreur que de restreindre, dans les Églises pauliniennes, cette fonction à l'administration des biens temporels. Doctrine, organisation du culte, prédication, voilà le principal objet de la charge d'« évêque ». Les évêques, dans les pastorales, ne font d'ailleurs qu'exécuter le programme d'organisation tracé par l'Apôtre, par l'intermédiaire de ses délégués, Timothée et Tite.

Toutefois, de ce que les mots « évêques » et « presbytres » désignent les mêmes personnages dans Act., XX, 28; cf. Phil., I, 1; Tit., I, 5-7, doit-on conclure qu'il n'y ait entre eux aucune différence ? Non! Car, primitivement, le mot « évêque » désigne plutôt une fonction ou une charge qu'une catégorie de personnes. Les pastorales, en employant le terme *toujours au singulier,* donnent bien l'impression que cette charge n'était pas commune à tous les « presbytres » pris collectivement, bien que l' « évêque » fût un des « presbytres ». Dans Clément de Rome « l'évêque » est encore appelé πρεσβύτερος, *I Cor.*, XLIV, 4 et 5; cf. saint Jérôme, *In Tit.*, I, 5; saint Jean Chrysostome, *Hom. in Philip.*, I, 1; Théodoret, *In Philip.*, I, 1-2; Ambrosiaster, *In Eph.*, IV, 11-12.

Cependant, dans saint Ignace, la distinction des termes commence déjà à s'établir, *Magnes.*, VI, 1; *Philad.*, IV : il y a « un évêque » et le « presbytérium ». Elle est complète dans saint Irénée qui distingue nettement les « presbytres » des « évêques ». *Cont. hær.*, III, XIV, 2, *P. G.*, t. VII, col. 914.

On peut conclure que, dans saint Paul, les termes ne sont pas encore différenciés, mais que l'épiscopat apparaît déjà comme une charge spéciale très importante, dans l'ordre religieux, doctrinal et administratif; témoin, le passage de la Ire à Timothée, III, 1 sq. Les « évêques » étaient choisis parmi les « presbytres » et continuaient à en porter le nom, tout en ayant une charge et une autorité plus haute. Les « presbytres » n'ayant pas la charge d'évêque avaient eux aussi leurs fonctions : gouverner, prêcher, enseigner, et ils recevaient également une consécration religieuse. I Tim., V, 17, 22.

2. Au temps apostolique, les apôtres — témoin les Actes et les épîtres — gardaient la haute main sur les Églises fondées par eux. Timothée et Tite n'étaient que des évêques délégués, non attachés définitivement à un territoire. Voir plus haut, col. 2470. En établissant eux-mêmes des « évêques » et des « presbytres » dans les différentes églises, ils en restaient les chefs sous la direction de l'Apôtre. Mais ils créaient en même temps *les cadres d'une hiérarchie* et d'une organisation pour le jour où les Églises ne pourraient plus être gouvernées par des disciples immédiats du Christ. Ce jour-là les « évêques » deviendront effectivement, chacun dans leur Église, les successeurs des apôtres et gouverneront l'Église avec le concours des « presbytres » ; les uns et les autres représentant deux degrés de « l'ordre ».

En fait, l'épiscopat unitaire existe dans le monde chrétien dès le milieu du IIe siècle, et les premiers écrivains ecclésiastiques affirment son origine apostolique. S. Irénée, *Cont. hær.* III, III, 3, *P. G.*, t. VII, col. 849; S. Ignace, *Philad.*, I, 1. La tradition vient ainsi confirmer les données du Nouveau Testament, en montrant comme un fait, ce qui n'était encore qu'un principe à l'âge apostolique. Voir concile de Trente, session XXIII, c. IV, et la proposition condamnée par le Saint-Office en date du 3 juillet 1907; cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 2050.

Après « l'évêque » et les « presbytres », les pastorales mentionnent *les diacres*, I Tim., III, 8-13; cf. Phil., I, 1. Le mot διάκονος veut dire ministre, assistant. Il indique une fonction subalterne. Dans Act., VI, 1 sq., des diacres furent institués pour s'occuper de l'assistance matérielle des veuves des Hellénistes. Les épîtres pastorales ne disent point en quoi consistaient les fonctions des diacres. Ils devaient être chargés de l'administration temporelle des Églises, car l'Apôtre exige d'eux non seulement la dignité de vie, mais surtout le désintéressement. I Tim., III, 8. Ils ont également pour rôle de « conserver le mystère de la foi dans une conscience pure », ℣. 9. Ce qui peut s'entendre que non seulement ils doivent mener une vie exemplaire, mais que leur foi doit être à l'abri de tout soupçon, d'erreur ou d'hérésie. D'autres l'entendent : qu'ils doivent avoir une connaissance des mystères chrétiens plus approfondie que celle des simples fidèles. Cette explication paraît moins probable que la première.

En tout cas, ils forment une catégorie à part, ayant une charge ou un ministère spécial. Cela ressort également de Phil., I, 1, où ils sont mentionnés immédiatement après les « évêques ». Or, à la dignité et à la fonction devait correspondre un charisme spécial, venant de l'Esprit-Saint. Voir plus haut, col. 2415. D'où l'on doit conclure légitimement que le diaconat constitue lui aussi un degré de « l'ordre ».

Dans les instructions données pour les diacres, I Tim., III, 8-13, l'Apôtre intercale cette recommandation : « Les femmes, de même, doivent être honorables, non médisantes, sobres, fidèles en toutes choses », ℣. 11. Puis il continue : « Que les diacres soient maris d'une seule femme... », etc.

Faut-il voir, dans ce ℣. 11, la mention d'une catégorie spéciale de femmes chargées d'un ministère dans l'Église; en d'autres termes, l'existence des *diaconesses?* Ou bien s'agit-il simplement des femmes des diacres, dont la dignité de vie est exigée par les fonctions de leurs maris ? La seconde nous paraît plus probable. Voir cependant, Rom., XVI, 1.

Si des femmes exerçaient quelque ministère dans l'Église, c'est plutôt dans le passage I Tim., V, 3-16, qu'il faut les chercher, parmi *les veuves*, ℣. 5-10. Les veuves mentionnées dans ces versets sont inscrites sur « le rôle » de la communauté, dont elles reçoivent la subsistance. Elles vivent *comme séparées du monde* et elles sont entièrement adonnées à la *prière* et aux diverses *œuvres de charité*.

En tout cas, ni les veuves, ni les diaconesses — si celles-ci constituent une catégorie spéciale — n'exercent le ministère de la parole ou de l'enseignement officiel dans les assemblées, ni, à plus forte raison, ne remplissent un ministère liturgique. Saint Paul écrit en effet à Timothée : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre autorité sur l'homme; mais elle doit se tenir dans le silence. I Tim., II, 12; cf. I Cor., XIV, 34 sq. : « Comme dans toutes les Églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées. Il ne leur appartient pas de parler, mais qu'elles soient soumises, comme le dit aussi la Loi. Si elles veulent s'instruire sur quelque point,

qu'elles interrogent leur mari *à la maison*, car il ne sied point à une femme de parler dans une assemblée. » Cf. Gen., III, 16; Eph., V, 22; I Cor., XI, 5-16. Toutefois, dans ce dernier passage, ỷ. 5, l'Apôtre dit : « Toute femme qui prie ou *prophétise* la tête découverte, fait injure à son chef. » Faut-il en conclure qu'il envisage la possibilité pour les femmes de recevoir et d'exercer le charisme de prophétie *dans les assemblées?* C'est assez douteux, car les termes « prier et prophétiser » peuvent s'appliquer non seulement à ceux qui récitaient à haute voix les prières, ou adressaient des exhortations aux fidèles, mais encore à tous les auditeurs qui participaient à cette action religieuse et s'unissaient à la prière en répondant *amen*. Cf. I Cor., XIV, 16. Il est fort probable que tel était le rôle des femmes, assistant à la « prière » et à la « prophétie ». Voir dans Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 8, l'opinion contraire : *Mulieri etiam prophetanti velamen imponit*, *P. L.* (1844), t. II, col. 490. D'ailleurs, ce qui est dit I Cor., XIV, 34 sq., ne doit pas être restreint à l'usage des charismes. Le ỷ. 35 montre que les femmes étaient portées à poser des questions et à prendre la parole dans les assemblées.

2° *La prière publique et la discipline.* — Régler la prière publique, en fixer le but et l'objet, entre dans la charge de Timothée : « Je t'exhorte donc, avant tout, pour que l'on fasse des prières, des supplications, des demandes, des actions de grâces pour tous les hommes; pour les rois et pour tous ceux qui sont constitués en dignité, afin que nous menions une vie tranquille et paisible, en toute piété et honnêteté. Cela (c'est-à-dire prier pour tous les hommes) est bon et agréable devant Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés, et parviennent à la connaissance de la vérité. » I Tim., II, 1-4.

Ce passage réagit probablement contre des tendances exclusivistes, réservant le salut à une clientèle d'initiés, ou de « parfaits » qui menaient une vie ascétique impraticable à la masse des fidèles. Ou encore, il vise peut-être des docteurs judaïsants, restreignant la portée de l'Évangile et de l'apostolat. L'Apôtre énonce le principe de l'*universalisme du salut et de la volonté salvifique de Dieu*. L'Église doit prier pour « tous les hommes » et se conformer ainsi au plan de Dieu qui veut « sauver tous les hommes » en les faisant arriver à la connaissance de la vérité. Cette vérité, c'est la foi chrétienne ou l'Évangile. On retrouve ici, l'ordre d'apostolat universel donné aux disciples, Matth., XXVIII, 19. Saint Grégoire indique comment il faut se comporter envers les ennemis de Dieu : *Et quod facti sunt diligere et quod faciunt increpare : mores pravorum premere, vitæ prodesse. Reg. pastor*, l. III, c. XXII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 91.

Le même passage nous révèle l'attitude de l'Apôtre à l'égard des pouvoirs publics. Il faut prier pour « les rois », en général, c'est-à-dire l'empereur, et les rois des différents pays; cf. I Petr., II, 17; Tertullien, *Apol.*, 30. Il y a peut-être là une réaction contre l'attitude des Juifs; cf. Suétone, *Claud.*, 25; ou encore le sentiment qu'un péril d'ordre politique menaçait l'Église; cf. Tacite, *Annal.*, XV, 44. En tout cas, le passage contraste avec l'optimisme de Rom., XIII, 1-7. On a l'impression que la situation politique n'est plus la même. L'Église aspire à mener une vie qui ne soit troublée ni par la guerre et la persécution, ni par les émeutes; cf. Act., XIX, 23. Cette « vie tranquille et paisible » n'est pas l'objet direct, ni même le but de la prière; c'est le résultat, le fruit que les chrétiens doivent recueillir d'un bon gouvernement et d'une sage administration. L'objet direct de la « demande » et de « l'action de grâces », en faveur des « rois et de tous ceux qui sont constitués en dignité », c'est qu'ils remplissent bien leur charge, que Dieu les protège et les fasse bénéficier du salut. Mais il fallait encourager les fidèles en leur montrant les avantages politiques et terrestres de la prière. Il y a plus. En demandant des prières officielles en faveur des pouvoirs publics, on avait des chances de disposer ceux ci favorablement à l'égard des chrétiens. Cf. Tertullien, *Apol.*, 39. Saint Paul avait à un très haut degré le sens de l'actualité.

Timothée et Tite exercent l'autorité que saint Paul leur a déléguée. Non seulement ils doivent régler l'ordre des assemblées chrétiennes, organiser la prière, I Tim., II, 1-15; mais encore ils ont *juridiction sur les ministres :* ils les choisissent; ils *reçoivent les accusations* contre eux; ils doivent les *punir*, comme aussi les *récompenser*. I Tim., V, 22; V, 17-21. Ils doivent également *veiller à la conduite des différentes catégories* de chrétiens. I Tim., V, 1-16. Ils doivent agir sans timidité, avec « un esprit de force, d'amour et de modération ». II Tim., I, 18. Ils doivent « reprendre sévèrement » « les insubordonnés, les vains discoureurs et les séducteurs ». Tit., I, 10.

Bien plus, ceux qui ont « fait naufrage dans la foi » sont « *livrés à Satan* » *au nom de l'Apôtre*. Tel est le cas pour Hyménée et Alexandre. I Tim., I, 19. Comment faut-il entendre l'expression « livrés à Satan » ? Nous la trouvons déjà dans la Ire aux Corinthiens, où l'Apôtre ordonne de « livrer à Satan » l'incestueux de Corinthe, « pour la mort de la chair, *afin que l'esprit soit sauvé* au jour du Seigneur Jésus ». I Cor., V, 5. Dans I Tim., I, 19, Hyménée et Alexandre sont « livrés à Satan, *afin qu'ils apprennent à ne pas blasphémer* ». Les uns l'entendent de l'exclusion de la communauté, de l'excommunication; cf. saint Jean Chrysostome, Théodoret; cf. II Thess., III, 14; III Joa., 10. D'autres y voient la condamnation à une peine corporelle, infligée par la communauté au nom de l'Apôtre (παρέδωκα, au singulier). Cf. Job, II, 6, et Act., V, 1-11; XIII, 8-11. On chassait sans doute le coupable en appelant sur lui un châtiment corporel qui devait lui être infligé par Satan, l'auteur du mal. On le mettait sous l'empire de Satan dans l'ordre physique, non dans l'ordre moral; cf. Job, II, 6 : Le Seigneur dit à Satan : « Voici que je le livre entre tes mains; seulement, épargne sa vie ». On trouve des analogies dans les papyrus; cf. *Greek papyri in the British Museum*, éd. Kenyon, t. I, p. 75; Deissmann, *Licht vom Osten*, 3e éd. p. 226.

La seconde explication paraît la plus satisfaisante. Ce châtiment était à la fois *une excommunication et une peine médicinale*, un remède; il ne comportait pas la peine de mort, comme l'indique le but pour lequel cette sanction était infligée : « sauver l'esprit », « apprendre à ne pas blasphémer ».

En toute hypothèse, dans I Cor., V, 4-5; I Tim., I, 19, ainsi que dans Act., V, 1-11, nous avons de très anciens *exemples du pouvoir disciplinaire* exercé sur les fidèles par les apôtres ou leurs délégués.

3° *La défense de la foi :* « *l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité* ». — Timothée et Tite ont pour charge principale de défendre et de garder la vraie foi, de rester attachés à la vraie doctrine. Timothée doit « faire avancer l'œuvre de Dieu qui repose sur la foi », I Tim., I, 4; « combattre le bon combat, en gardant la foi et une bonne conscience », I, 18; « être un bon ministre de Jésus-Christ, nourri des leçons de la foi et de la bonne doctrine », IV, 6; « veiller sur lui-même et sur son enseignement », IV, 16. Il doit « garder le dépôt, παραθήκην, en évitant les vaines disputes profanes, κενοφωνίας (mieux que καινοφωνίας, leçon supposée par le *novitates* de la Vulgate; voir les variantes) et les oppositions de la gnose (la science) mensongère ». I Tim., VI, 20-21. Ce passage est particulièrement fort. Le « dépôt » à garder par Timothée comprend *les préceptes* de la vie chrétienne et les *vérités de la foi;* surtout la *saine doctrine* qui lui a

été confiée, I Tim., I, 3; II Tim., III, 13-14; il en est le dépositaire; il doit la conserver intacte et la transmettre dans toute sa pureté. Il doit « conserver le souvenir fidèle des saines instructions » qu'il a reçues de l'Apôtre, « garder le bon dépôt, τὴν καλὴν παραθήκην, par le Saint-Esprit qui habite en lui », II Tim., I, 13-14. Il doit confier les enseignements de l'Apôtre « à des hommes sûrs, qui soient capables d'en instruire les autres », II Tim., II, 2; il doit « dispenser avec droiture la parole de la vérité », *ibid.*, ℣. 16; voir encore III, 14; IV, 1-3. Tite, de son côté, doit « fermer la bouche aux vains discoureurs », les « reprendre sévèrement afin qu'ils aient une foi saine, et qu'ils ne prêtent pas l'oreille à des fables judaïques ». Tit., I, 11, 14.

Cette insistance sur le *sens de l'orthodoxie* est une des caractéristiques des épîtres pastorales. Elle révèle une situation des Églises différente de celle des premières lettres. L'hérésie se fait jour et menace la foi et la vie chrétiennes. Plus d'un passage laisse entendre à *quelle sorte d'erreurs* les « évêques » devaient s'opposer : il y a les « mythes ineptes, ces contes de vieilles femmes », I Tim., IV, 7, sans doute des spéculations judaïques provenant de certains écrits apocryphes; les « recherches passionnées concernant des généalogies sans fin ». I Tim., I, 4. D'autres erreurs étaient plus pernicieuses; elles séduisaient les esprits par une ascèse immodérée, en proscrivant le mariage et l'emploi des aliments que Dieu a créés pour l'usage légitime des fidèles. I Tim., IV, 1-3. Le passage II Tim., II, 18, nous révèle une curieuse hérésie. Hyménée et Phylète disaient « que la résurrection avait déjà eu lieu »; cf. I Tim., II, 19. Ils l'entendaient sans doute uniquement de la résurrection spirituelle ou mystique, par une fausse interprétation de Rom., VI, 1-11; cf. Joa., XVII, 3. Voir Lock, *The pastoral epistles*, p. 99-100.

En lisant les pastorales, on a l'impression que les fidèles couraient un danger incessant pour l'intégrité de leur foi. Devant ces menaces, l'Apôtre devait envisager *la foi* surtout comme *un ensemble de doctrines religieuses et morales*. C'est pourquoi l'objet de la foi considéré comme un dépôt intangible occupe une grande place dans ces épîtres : « posséder la foi et la bonne conscience »; « faire naufrage dans la foi », I Tim., I, 19, cf. I, 2; « abandonner la foi », I Tim., IV, 1; « être nourri des leçons de la foi », I Tim., IV, 5; « renier la foi », I Tim., V, 8; « s'égarer loin de la foi », I Tim., VI, 10; « garder la foi », II Tim., IV, 7; « de nulle valeur pour la foi », II Tim., III, 8; cf. I Tim., III, 9; VI, 12, 21; Tit., I, 4, 13.

Cette manière d'entendre la foi est-elle conforme à l'enseignement des autres épîtres pauliniennes ? Plusieurs critiques indépendants ont prétendu que non. D'après eux, il y aurait là une notion tardive de la foi, postérieure à la mort de l'Apôtre.

Or, nous trouvons déjà dans les épîtres antérieures le mot « foi » pour désigner *l'objet* ou *contenu de la prédication*, auquel il faut s'attacher et qu'il faut garder intact ; les textes sont très nombreux : Rom., X, 8-9; XII, 6; Gal., I, 23, cf. 20; II, 5; VI, 10; Phil., I, 27; Col., II, 7; II Thess., II, 12-13; I Cor., XV, 1 sq.; XVI, 13; Rom., X, 17-18; I Thess., I, 8; Gal., III, 6; Rom., I, 12; I Thess., IV, 14; Gal., II, 20. Dans tous ces passages, *la foi est conçue comme une doctrine* — soit *un ensemble*, soit *une vérité particulière* — qu'il faut accepter, comme une « vérité » dont on ne doit pas s'écarter, non une vérité d'ordre spéculatif ou philosophique, mais « la vérité de l'Évangile » contenue dans la prédication chrétienne. On trouve donc déjà, dans les épîtres plus anciennes, la notion de foi telle qu'elle sera employée dans les pastorales. Dans ses dernières épîtres, l'Apôtre n'avait pas à exposer l'économie de la foi en face de la Loi, mais à sauvegarder l'objet de cette foi, c'est-à-dire de l'Évangile, contre la pénétration des hérésies naissantes. C'est pourquoi il entend le mot « foi » surtout comme un corps de doctrines auxquelles il faut rester attaché.

Par les apôtres et leurs délégués, par les évêques, « l'*Église* du Dieu vivant est *la colonne et le fondement de la vérité* ». I Tim., III, 15; cf. III, 5. L'Église est conçue comme formant un tout et un organisme. Voir plus haut, col. 2460 sq. Chacune des communautés locales, tout en ayant sa vie propre, est partie intégrante du tout. Gouverner une Église particulière, c'est gouverner l'Église de Dieu, partiellement sans doute et sous l'autorité de l'Apôtre, mais réellement. Cf. I Tim., III, 5 et 15; Act., XX, 28. Saint Paul voyant en Jésus-Christ un principe de vie pour tous les fidèles le regardait aussi comme un lien les unissant pour former *un seul corps*. C'est là qu'il trouve le principe *d'unité* et de *durée* pour l'Église; cf. Eph., III, 20-21.

Dans les pastorales, il reprend l'idée d'unité et l'accentue devant les tendances individualistes ou séparatistes qui se faisaient jour. L'*Église*, gouvernée par ses chefs est *le dépositaire authentique de l'Évangile* qui se résume dans le « mystère de la piété », c'est-à-dire le mystère du Christ : De l'aveu de tous, il est grand le mystère de la piété :

> Il (le Christ) a été manifesté dans la chair;
> Il a été justifié dans l'Esprit,
> Il a été vu des anges.
> Il a été prêché parmi les nations,
> Il a été vu dans le monde,
> Il a été élevé dans la gloire.
> I (Tim., III, 16.)

Nous avons là un *résumé de la foi*, concernant le mystère du Christ. Ce sont les grandes lignes de l'Évangile dans la prédication chrétienne : le Christ en est l'objet principal ou même unique.

Le vocabulaire essentiel de ce passage n'est point celui des pastorales. Mais nous avons là, sans doute, une citation implicite, dont la source est peut-être la même que celle de Eph., V, 14; cf. *ibid.*, V, 19; I Cor., XIV, 26. On en trouve des réminiscences dans *Ep. ad Diognet.*, 11; *Ep. Barnab.*, 6; 14. On peut comparer ce morceau à la finale du second évangile, Marc., XVI, 9-20; il paraît inspiré de la même tradition. En tout cas, sa doctrine est dans la ligne de la tradition première des apôtres et de la prédication de saint Paul. Voir col. 2359 sq.

Voir la bibliographie de l'article ORDRE, ci-dessus, col. 1235, et celle de l'article ÉVÊQUES : *Origine de l'épiscopat*, t. V, col. 1700-1701, et dans W. Köster, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, dans *Ntl. Abhandlungen*, t. XIV, fasc. 1, Munster-en-W., 1928. Ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — Belser, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus*, Fribourg-en-B., 1907; F. Maier, *Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli*, Munster-en-W., 1910; J. Knabenbauer, *Commentarii in S. Pauli epistolas ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem*, Paris, 1913; M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des hl. Paulus*, Bonn, 1921.

2° *Non catholiques.* — Ramsay, *Historical commentary on the first epistle to Timothy*, dans *The Expositor*, 1909, 1910, t. VII et VIII; G. Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*, dans *Kommentar zum N. T.* de Zahn, Leipzig, 1906, 4e éd., 1923; M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, dans *Handbuch zum N. T.* de Lietzmann, Tubingue, 2e éd., 1931; J. Parry, *The pastoral epistles*, Cambridge, 1920; P. N. Harrison, *The problem of the pastoral epistles*, Oxford, 1921; M. Lock, *The pastoral epistles*, dans *International critical comment.*, Édimbourg, 1924.

Voir aussi la bibliographie de l'article *Charismes*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible.*

X. L'ÉPITRE AUX HÉBREUX. SUPÉRIORITÉ DE LA NOUVELLE ALLIANCE SUR L'ANCIENNE. DIGNITÉ DU FILS DE DIEU; EXCELLENCE DE SON SACERDOCE. NATURE ET RÔLE DE LA FOI; LES DANGERS DE L'APOSTASIE. — 1° Le Fils de Dieu est supérieur aux anges,

supérieur à Moïse. 2° Le Fils de Dieu est le grand prêtre par excellence; le ministre du « véritable » sanctuaire. 3° Nature de la foi; son rôle dans l'histoire d'Israël. Les dangers de l'apostasie.

L'*épître aux Hébreux* est une *apologie de la foi chrétienne* à l'usage des Juifs convertis. Dès les premiers jours du christianisme, la mort de Jésus avait pesé comme une lourde épreuve sur la foi des chrétiens; cf. Luc., xxiv, 21 sq.; Act., i, 7-8. Aux yeux des Juifs, cette mort était un « scandale »; aux yeux des païens l'acceptation de la foi chrétienne en de telles conditions était une « folie »; cf. I Cor., i, 23. Aussi, les premiers prédicateurs, en exposant le christianisme aux Juifs, avaient dû leur montrer que la mort de Jésus n'était point incompatible avec sa messianité. Au contraire, elle avait abouti à la résurrection et à l'ascension près de Dieu; et elle devait être suivie, à plus ou moins brève échéance, d'un retour triomphal. Cf. Act., ii, iii, v; voir col. 2360.

En lisant l'épître aux Hébreux, on a l'impression que *ses destinataires*, des judéo-chrétiens, supportaient difficilement l' « opprobre », aux yeux des Juifs, de la mort de Jésus, xiii, 13; cf. I Cor., i, 23. Les souffrances et la mort du Messie n'avaient point été suivies de son retour, ni de cette période glorieuse dont beaucoup avaient escompté à tort l'imminence. x, 37-39.

En outre, les judéo-chrétiens avaient encore présent à l'esprit le temple avec l'éclat de l'ancien culte, dont ils ne trouvaient pas d'équivalent dans la religion chrétienne. Le regret, le doute et l'abattement avaient succédé chez eux à l'enthousiasme des premiers jours, et le christianisme ne répondait plus à l'idée qu'ils s'étaient faite de la religion nouvelle.

Une telle situation était encore aggravée par les persécutions plus ou moins ouvertes qu'ils avaient à subir de la part des Juifs restés fidèles à la Synagogue et au Temple. Plusieurs avaient déjà apostasié. x, 23, 25, 35, 39; vi, 4-8. Il fallait retenir les autres, en leur montrant la supériorité du christianisme sur le judaïsme; en présentant la nouvelle économie comme la religion *définitive et parfaite* malgré le crucifiement et l'absence de Jésus, malgré la liturgie bien rudimentaire et bien pâle des assemblées chrétiennes à côté des splendeurs du Temple. Il fallait mettre en évidence l'éminente dignité du Christ et la supériorité de son sacerdoce, sacerdoce éternel. A ces deux idées principales se rattachent presque tous les développements de l'épître.

La *mort du Christ*, dans la première prédication chrétienne, était présentée comme un principe ou un *moyen de glorification*. L'épître aux Hébreux reprend ce thème en le complétant. Cette mort est une partie essentielle de l'œuvre messianique. Le Christ s'est abaissé « un peu — ou « peu de temps » — au-dessous des anges », auxquels il est supérieur par essence. Cet abaissement, dans l'humanité, est le gage d'une juste condescendance pour l'homme; cf. v, 2, μετριοπαθεῖν. Il permet au Christ d'intercéder perpétuellement et d'accomplir son œuvre d'expiation. Il y a là, pour les Juifs, un avantage qui rend désormais inutiles les consolations tout extérieures du Temple.

En mettant en relief la dignité du Christ, sa glorification après son abaissement, l'auteur ne fait que reprendre l'enseignement de la première catéchèse apostolique; mais il y ajoute, pour les besoins de ses lecteurs, des preuves d'ordre scripturaire et philosophique, selon la méthode de l'exégèse hellénistique.

L'application de cette méthode apparaît surtout en ce que l'auteur présente d'un côté *le caractère imparfait et la signification de l'ancienne Loi*, d'un autre côté, *le caractère universel et parfait de l'Évangile*, c'est-à-dire de la foi chrétienne. Esquissant une sorte de philosophie de l'histoire, l'auteur considère l'Ancien Testament comme une prophétie au sens le plus large du mot. Les institutions visibles de l'ancienne Loi correspondent à un *modèle* ou *un archétype divin;* cf. viii, 5 : κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει. Elles sont l'expression d'une vérité, ou le symbole d'une réalité éternelle; une représentation imparfaite d'un idéal absolu et parfait. Cf. xii, 27.

En vertu de cette conception, l'œuvre du Christ et l'espérance chrétienne sont décrites avec des images et en des termes empruntés à l'ancienne Loi. Toutefois, l'auteur le fait avec une sobriété qui contraste avec Philon et les allégorisants de l'école d'Alexandrie. En décrivant le système du rituel lévitique, il montre qu'il y a une réelle correspondance entre le monde visible et le monde invisible. Mais il ne regarde point le monde invisible comme un pur monde d'idées, un κόσμος νοητός, à la manière de Philon, mais comme un autre monde, où s'épanouit la plénitude de la vie et où se réalise la *perfection*, τελείωσις.

Cette idée de perfection comporte le complet développement spirituel, la pleine possession des privilèges surnaturels, la parfaite connaissance. L'enfant, νήπιος, v, 14, fait place au chrétien « parfait ». Le tabernacle provisoire est remplacé par le tabernacle « parfait ». xi, 11. La « perfection » de l'enseignement chrétien, τελειότης, contraste avec l'enseignement élémentaire de l'Évangile. vi, 1. Le Christ a conduit « la foi » à « la perfection ». xii, 2.

Le but de l'économie religieuse providentielle est donc « la perfection », viii, 11 : le christianisme réalise ainsi le complet développement de l'homme dans ses rapports avec Dieu. A cette fin, il a plu à Dieu d'élever « à la perfection », par ses souffrances, le Fils incarné. ii, 10; v, 9; vii, 28; cf. iv, 15; xii, 2. Le Fils, à son tour, a « rendu parfaits ceux qu'il a sanctifiés ». x, 14; xi, 40; xii, 23. Ainsi, les fidèles, participant à la perfection du Christ, sont devenus parfaits. Cf. x, 10, 19.

Dans les autres épîtres pauliniennes, l'union au Christ — « être dans le Christ » — fait participer aux privilèges du « chef ». Dans l'épître aux Hébreux, nous trouvons l'équivalent de cette doctrine dans l'idée d'une perfection acquise par le Christ et communiquée aux fidèles. Mais les formules sont bien différentes.

L'important pour l'auteur de l'épître, était de bien marquer le *rôle respectif des deux économies*. Le judaïsme est l'ombre, σκιά, viii, 8; x, 1, le christianisme est la réalité, ὑπόστασις. xi, 1.

Toutefois, l'un et l'autre se trouvant dans des conditions terrestres, les « figures » gardent encore en partie leur signification prophétique ou symbolique et entretiennent l'espérance du monde futur ou monde spirituel. Il y a, dans ce monde spirituel, une « cité céleste », un corps organisé d'êtres raisonnables; une Église qui jouit de tous les avantages de la vie sociale. xi, 10, 16; xii, 22 sq.; cf. Apoc., xxi, 16. Il y a un sanctuaire céleste, archétype du sanctuaire terrestre; c'est là que s'accomplit le devoir de l'éternelle adoration. viii, 2, 5. Les chrétiens sont en communion avec ce monde céleste, son sanctuaire et son prêtre, et ils aspirent à y être admis pour la vie future.

Les institutions de l'ancienne Loi ainsi présentées, doivent amener les Juifs à l'intelligence du christianisme. La « nouvelle Loi » doit leur apparaître comme l'achèvement du plan divin de salut. La révélation du Fils de Dieu a porté à la « perfection » l'œuvre de Dieu commencée dans l'Ancien Testament. i, 1-2. Le Fils, « rayonnement de la gloire » et « empreinte de la substance de Dieu, i, 3, est cependant homme véritable; c'est pourquoi il a élevé l'humanité jusqu' « au trône céleste ». iv, 14-16. Il a accompli cette œuvre par ses

souffrances et sa mort, et il communique pour toujours la force de sa vie à ceux qui vont à Dieu par lui.

Ainsi, ce qui faisait, aux yeux des Juifs, la faiblesse de l'Évangile, c'est-à-dire « l'opprobre » d'un Messie crucifié, apparaît ici comme sa force. La mort et l'intercession du Fils de Dieu prennent la place des sacrifices de l'ancienne Loi. Le « Fils de l'homme », dans son humanité, a triomphé du péché et de la mort. Ainsi, sa propre mort devient intelligible et acceptable en elle-même, et l'on n'a pas besoin d'en effacer le souvenir pénible par l'espoir d'un retour glorieux et immédiat. Le « paradoxe » des souffrances du Fils de Dieu se résout dans le sens de sa propre gloire.

En saisissant le rôle de l'Ancien Testament, les Juifs comprenaient du même coup le caractère universel et parfait de l'Évangile. Ils devaient y voir non point une nouveauté religieuse heurtant leur particularisme, mais un couronnement de l'économie ancienne, une œuvre du Messie, souffrant et mourant afin de rendre accessible à tous le salut par la foi, puis continuant d'exercer son action à titre de Christ glorieux et éternel.

Cette majesté sereine du triomphe spirituel de Jésus était bien de nature à rendre courage aux judéo-chrétiens, au milieu des persécutions, quelques années sans doute avant la ruine de Jérusalem. Cf. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXII, *P. G.*, t. XX, col. 380; S. Jérôme, *De vir. ill.*, II, *P. L.*, t. XXIII, col. 613.

Ainsi, l'épître aux Hébreux qui était avant tout, dans l'intention de son auteur, un remède aux épreuves d'un moment, une simple « parole d'exhortation », λόγος τῆς παρακλήσεως, XIII, 22, est maintenant pour l'Église, un exposé de la religion, du culte, du sacerdoce, ayant pour centre la personne du Christ glorifié. La forme de l'exposé est souvent celle de l'exégèse judéo-hellénistique; mais la doctrine marque une étape nouvelle dans la révélation, et elle aura une influence considérable sur le développement de la théologie chrétienne.

Avant d'exposer les doctrines essentielles de l'épître, il n'est pas inutile d'en préciser le *caractère littéraire*. L'épître a la forme d'un *traité*, non d'une lettre. Seul l'épilogue, XIII, 18-25, à la manière des autres épîtres pauliniennes, contient des notes personnelles et trahit un écrit destiné à une communauté déterminée de judéo-chrétiens.

De plus, le développement doctrinal est interrompu fréquemment par des exhortations dans le genre « haggadique » ou homélitique, et qui ne sont point dans la ligne du thème principal. Parmi ces digressions, il faut noter principalement : III, 7-IV, 13, sur l'incrédulité et la colère de Dieu; VI, 4-20, et X, 25-39, sur *les dangers de l'incrédulité et de l'apostasie;* XI, 1-40, sur *la nature de la foi et son rôle* chez les patriarches. Dans plusieurs de ces passages, l'usage de l'Ancien Testament appartient nettement au genre haggadique, par exemple, III, 7 sq., cf. *Talm. Bab.*, *Sanhédrin*, 98 *a;* et XI, 1-40, cf. *Mechilta*, dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacrarum*, t. XIV, col. 201-202; dans Sap., X, 2 sq., et Eccli., XLIV, 1 sq., le rôle de la « sagesse », de la justice, de la fidélité est analogue à celui de la foi dans l'épître aux Hébreux.

Plusieurs critiques ont regardé ces exhortations homélitiques comme des interpolations, et en ont conclu que l'épître, dans sa forme actuelle, était une œuvre composite, formée d'un « traité théologique » auquel on aurait ajouté des développements et des exhortations dans le genre « midrasch ». Cf. P. Wendland, *Die urchristliche Literaturformen*, p. 372 sq.; Torrey, *Journal of biblical literature*, 1911, p. 137-156.

Cette opinion est excessive. L'alternance du genre didactique et de l'exhortation ne suffit pas à la justifier; c'était, au contraire, un procédé classique dans l'enseignement de la philosophie morale. Cf. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, p. 18. Le διδάσκαλος qui a été le *rédacteur* de l'épître a su mêler les deux genres littéraires de telle façon que son exposé soit vraiment un λόγος παρακλήσεως. Cf. XIII, 22. Seulement, son procédé nous invite à ne point chercher dans *ses développements oratoires* ou parénétiques la même rigueur théologique que dans son exposé doctrinal.

Les développements homélitiques sur *l'incrédulité et la foi* mis à part, toute la doctrine de l'épître se rattache à l'idée suivante : La supériorité de la nouvelle alliance est fondée sur la *dignité du Fils de Dieu* et *sur l'excellence de son sacerdoce*.

1° *Le Fils de Dieu est supérieur aux anges; supérieur à Moïse.* — Dans un exorde christologique, I, 1-4, l'auteur présente l'alliance nouvelle ayant le Fils comme médiateur. A l'ancienne révélation donnée par l'intermédiaire des prophètes, succède une *révélation définitive* faite dans les derniers temps par le Fils de Dieu. Cette notion de Fils de Dieu se retrouve, III, 6; V, 8; VII, 28; cf. Rom., I, 4; Joa., V, 26; X, 36. Elle a ses origines lointaines dans la révélation de l'Ancien Testament, cf. Ps. II, 7-8; mais elle a été enseignée plus clairement par Jésus lui-même, cf. Matth., XI, 25-30; Luc., X, 21-24; Joa., X, 34 sq.; I, 18; XX, 30-31; cf. Gal., I, 16; Phil., II, 9 sq.; Col. I, 13-20; II, 9 sq.

Le Fils de Dieu est l'héritier « de toutes choses » ou de l'univers; il est agent de la création : « par lui Dieu a fait les mondes ». Il est « rayonnement de la gloire, ἀπαύγασμα τῆς δόξης, et empreinte de la substance ou de l'être de Dieu, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ »; il porte « l'univers, τὰ πάντα, par la parole de sa puissance, τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ».

Ainsi est décrit *l'être et le rôle du Fils avant l'incarnation*, son existence éternelle, ὤν, φέρων. L'idée du Fils *héritier* des choses apparaît dans Ps. II, 8; Marc., XII, 6 sq.; Gal., IV, 1, 7; Rom., VIII, 17, « cohéritiers »; cf. Col., I, 18; Eph., I, 10-11 La notion du Fils agent de la création se trouve déjà dans I Cor., VIII, 6; Col., I, 16. Cf. Philon, *De cherubim*, 125, 127; mais, dans Philon, le Verbe n'est pas *cause*, il est *instrument :* ὅτι ὁ Θεὸς αἴτιον οὐκ ὄργανον,... ὄργανον δὲ λόγον Θεοῦ δι' οὗ κατεσκευάσθη. Le Fils est « rayonnement de la gloire » divine; cf. Sap., VII, 25-26 : la sagesse est une « pure émanation, ἀπόρρεια εἰλικρινής, de la gloire du Tout-puissant », le « rayonnement de la lumière éternelle », ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου; cf. Col., I, 14-20, et concile de Nicée : φῶς ἐκ φωτός. Ainsi le Fils participe à la nature divine; bien plus, étant « l'empreinte » de l'essence divine (de l'être divin), il est lui-même une réalité subsistante.

Les mots ἀπαύγασμα et χαρακτήρ sont des termes de la philosophie alexandrine employés dans des sens divers par Philon; par exemple, *De plantatione*, 50 : les créatures ont reçu en elles-mêmes « le reflet, ἀπαύγασμα, des choses divines, l'effigie, μίμημα, de l'archétype »; ou encore, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 83: l'esprit humain est « une représentation, τύπον, et une image, χαρακτῆρα, de la puissance divine ». Ces passages n'éclairent point la doctrine de l'épître aux Hébreux; d'ailleurs, le Λόγος de Philon est un intermédiaire, un être inférieur à Dieu. L'auteur de l'épître, en se servant des termes de la philosophie alexandrine n'en adopte point les idées; mais il exprime une doctrine déjà fixée dans ses lignes essentielles par la révélation antérieure.

Enfin, le Fils « porte toutes choses par la parole de sa puissance ». Le mot φέρειν ne semble point avoir le sens philonien comme dans ὁ τὰ μὴ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, *Quis rerum divinarum hæres sit*, 36; car il ne s'agit point du *fiat* créateur qui a fait passer les

êtres du non être à l'être; mais de l'acte conservateur par lequel Dieu gouverne toutes choses par son Verbe, l'action créatrice ayant déjà été décrite au verset précédent. Telle est l'interprétation de saint Jean Chrysostome, *h. l.*, *P. G.*, t. LXIII, col. 23. Cependant, saint Grégoire de Nysse l'entend de l'acte créateur : φέρει ὁ Λόγος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς γένεσιν. *De perfecta christiani forma*, *P. G.*, t. XLVI, col. 265. Cf. Gen., I, 2; Sap., XI, 17-18; Prov., VIII, 22 sq., 30; Col. I, 17; II, 9; Joa., I, 3; Apoc., III, 14.

Après avoir présenté ainsi le Fils de Dieu dans sa transcendance et sa préexistence, l'auteur mentionne *son œuvre de Fils incarné*. Il a accompli la « purification, καθαρισμόν, des péchés »; cf. Job, VII, 21 (LXX); Heb., IX, 14; Matth., VIII, 3, cf. I, 21; Gal., I, 4; I Cor., XV, 3; Col., I, 14, 20; Eph., I, 7; I Joa., IV, 10; II Petr., I, 9; Apoc., I, 5. Cette œuvre avec ses résultats sera expliquée dans la suite à propos de l'office du « grand prêtre ».

Dans la troisième phase de son activité, le Fils « s'est assis à la droite de la Majesté, dans les hauteurs, et il est devenu d'autant *supérieur aux anges*, qu'il a reçu en héritage un nom plus grand que le leur ».

L'auteur ne fait que mentionner en quelques mots l'œuvre terrestre du Christ, mais il insiste sur sa glorification. Son but est de montrer la supériorité du Fils sur les anges. Il est *assis*, à la droite de la Majesté, c'est-à-dire de Dieu; cf. Ps. CX, 1; Matth., XXII, 44; il est associé à sa dignité, à sa puissance. Les anges, eux, *sont debout*, cf. Is., VI, 2, ou prosternés devant Dieu. Cf. Eph., IV, 10. Entre le Fils et les anges il n'y a pas seulement une différence de degré, mais de nature; mais il s'agit de son élévation dans son humanité glorifiée; cf. saint Jean Chrysostome, Théodoret. C'est pourquoi il a reçu un nom, une autorité plus grande que la leur. Dans les autres épîtres pauliniennes ce nom est celui de « Seigneur Christ », équivalent au Jahweh de l'Ancien Testament. Cf. Phil., II, 9-10; Eph., I, 21. Dans l'épître aux Hébreux, il semble bien que ce nom soit celui de « Fils », par opposition à « serviteur ». Cf. saint Jean Chrysostome. Les anges et Moïse, c'est-à-dire les intermédiaires ou les médiateurs de l'ancienne alliance *ne sont que des serviteurs*. I, 14; III, 6-7. Le Fils de Dieu leur est donc supérieur. Mais il s'agit du Fils incarné, glorifié dans son humanité et devenu Seigneur après son abaissement au-dessous des anges, de Jésus, personnage historique, et non du Fils dans sa préexistence, comme ci-dessus, ℣. 1-3. Cf. Luc., XXII, 69-71; Act., II, 36; XIII, 33.

Cette supériorité du Fils sur les anges est prouvée par un grand nombre de textes tirés surtout des psaumes. D'abord, le texte classique sur la filiation du Messie, Ps. II, 7 : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui. » Voir ci-dessus, col. 2360 sq. Puis II Reg., VII, 14 : « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils »; et « quand il introduit le « premier-né » sur la terre, il dit : Que tous les anges de Dieu se prosternent devant lui », Ps. XCVII, 7. Le *hodie genui te* et l'entrée du « premier-né » dans le monde visent l'incarnation, d'après saint Jean Chrysostome et Théodoret.

Une série d'autres textes, cités d'après les LXX, viennent illustrer l'affirmation que le Fils est supérieur aux anges, ceux-ci n'étant que des serviteurs. Cette première preuve d'Écriture se termine par le psaume messianique CX, 1; cf. Matth., XXII, 44; Act., II, 34.

Une autre preuve de la supériorité du Fils, c'est que *le « monde futur » a été assujetti au Fils*, non aux anges. Elle s'appuie sur le Ps. VIII, 5-7, qui paraît cité de mémoire d'après les LXX. Remarquer la formule de citation : « Aussi quelqu'un a-t-il rendu ce témoignage quelque part. » Le texte cité a un sens très différent de l'original. Dieu a abaissé le Fils de l'homme un moment (ou un peu) au-dessous des anges; puis il l'a couronné de gloire et d'honneur; il a mis « toutes choses sous ses pieds ». Il lui a soumis l'univers et « n'a rien laissé en dehors de son empire ». Jésus a été « comblé de gloire et d'honneur *à cause de la mort qu'il a soufferte* », et c'est au « bénéfice de tous qu'il a goûté la mort ». II, 5-9.

Ainsi, la mort de Jésus, loin d'être un souvenir pénible ou un opprobre, est une source de salut et de vie, parce qu'elle a été suivie de la résurrection et de la glorification. Cf. I Cor., XV, 17-18. Voir le commentaire de saint Jean Chrysostome.

La nature humaine du Christ et la valeur de ses souffrances sont spécialement mises en relief dans II, 10-18. Ce passage caractéristique de l'épître contient la raison de l'incarnation et de la mort du Christ : Il convenait, ἔπρεπεν, à Dieu, « de rendre parfait, par les souffrances, l'auteur (ἀρχηγόν, le chef) du salut ». En effet, « celui qui sanctifie », le Christ, et « ceux qui sont sanctifiés », les hommes, ont une communauté d'origine et, par suite, de nature, ἐξ ἑνός. Les hommes ayant en partage la chair et le sang, c'est-à-dire la nature humaine, le Christ aussi a pris cette nature, κεκοινώνηκεν, « afin de briser, par sa mort, la puissance de celui qui a l'empire de la mort, c'est-à-dire de Satan, et de délivrer ceux que la crainte de la mort retenait toute leur vie assujettis à la servitude ». Ayant à secourir des hommes, le Christ a dû « être fait semblable en tout à ses frères », κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι. Ainsi, il a pu être un « pontife miséricordieux, s'acquittant fidèlement de sa fonction auprès de Dieu, pour expier les péchés du peuple. C'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, πειρασθείς, qu'il peut venir en aide à ceux qui sont dans l'épreuve. »

Ces « épreuves » du Christ sont exposées plus longuement, IV, 14-V, 10, à propos de son rôle de grand-prêtre. Ici, ses souffrances et sa mort sont présentées sous un double aspect. D'abord, Dieu, ayant fait du Christ l'auteur du salut, l'a rendu parfait dans sa gloire par le moyen de ses souffrances et de sa mort. Il s'agit de la « perfection » de la nature humaine *par la résurrection et la glorification;* non que la nature humaine du Christ fût imparfaite en tant que nature avant sa mort, mais parce qu'elle n'était point encore à l'état glorieux, dans le monde céleste, *le monde parfait*. Voir plus haut le sens du mot « perfection », col. 2480. « En ressuscitant des morts, cette nature nous a procuré à tous la résurrection. » Théodoret, *h. l.* De plus, le Verbe incarné, par sa mort, a brisé la puissance de Satan, ou l'empire de la mort. Il est à peine besoin de faire remarquer que cette doctrine est exactement dans la ligne des autres épîtres pauliniennes.

Mais le deuxième aspect des souffrances ou des épreuves du Christ est spécial à l'épître aux Hébreux: ayant à secourir, ἐπιλαμβάνεται, *des hommes, non des anges*, il a pris la nature humaine. Ses expériences humaines de la souffrance et de la mort l'ont rendu compatissant à l'égard des hommes et il garde ces sentiments envers eux en continuant son œuvre d'expiation, à titre de grand-prêtre, dans le monde céleste. Dans ce dernier aspect de l'œuvre du Christ, la valeur morale de ses souffrances est rattachée à l'idée sacerdotale ou lévitique de l'expiation. Le sacerdoce éternel et parfait du Christ remplace le sacerdoce de l'ancienne Loi. Cette idée fournira le thème principal de l'épître, IV, 14-X, 18.

Mais l'auteur doit montrer auparavant que le Fils est *supérieur* non seulement aux anges, les serviteurs de Dieu, mais encore *à Moïse*, le médiateur de l'an-

cienne Alliance. III, 1-6. Jésus est « fidèle à celui qui l'a fait » (c'est-à-dire *établi*, ποιήσαντι αὐτόν, comme dans I Reg., XII, 6 (LXX), cf. Marc., III, 14, καὶ ἐποίησεν δώδεκα), comme Moïse l'avait été. Mais il est au-dessus de Moïse pour une double raison. D'abord, il est le *constructeur* ou *l'organisateur* de la « maison de Dieu », la société dont Dieu est le chef, cf. Ex., XL, 16; I Tim., III, 15; I Petr., IV, 17; Eph., II, 21; tandis que Moïse n'était qu'*un membre* de cette maison. Puis, Moïse a été fidèle «*dans* la maison de Dieu», ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, à titre de « *serviteur* », ὡς θεράπων, ŷ. 5, tandis que Jésus-Christ a été fidèle « *en qualité de Fils, à la tête* de sa maison », ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ. La nouvelle Alliance, dont le Fils est médiateur, est donc plus parfaite que l'ancienne.

2° *Le Fils de Dieu est le grand prêtre par excellence; le ministre du « véritable » sanctuaire.* — Le sacerdoce du Christ fournit le thème essentiel de l'épître. Il est présenté comme un sujet complexe et difficile à traiter, πολὺς ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος, V, 11, qui dépasse « l'enseignement élémentaire sur le Christ », et appartient à « l'enseignement parfait ». VI, 1; cf. V, 12-14. Les développements qui s'y rattachent comprennent la section IV, 14-X, 18, sauf la digression homilétique, VI, 4-20. Ils se divisent assez naturellement en deux parties : 1. Le sacerdoce du Christ considéré en lui-même, c'est-à-dire le Christ-prêtre comparé aux prêtres de l'ancienne Loi. IV, 14-VII, 28. — 2. Les fonctions sacerdotales du Christ, ou son sacrifice comparé aux offrandes et aux sacrifices de l'ancienne Alliance, VIII, 1-X, 18.

1. *Le sacerdoce du Christ considéré en lui-même* (IV, 14-VII, 28). — Jésus-Christ possède un sacerdoce supérieur au sacerdoce lévitique. En effet, un grand prêtre, étant homme, connaît la faiblesse de l'homme et il doit offrir pour lui-même, comme pour le peuple, des « sacrifices pour les péchés ». C'est pourquoi Jésus-Christ, grand prêtre, peut nous secourir, car il a fait l'expérience de toutes nos infirmités excepté le péché. « Dans les jours de sa chair, ayant offert, avec de grands cris et avec des larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort et ayant été exaucé pour sa piété, il apprit, tout Fils qu'il était, par ses propres souffrances, ce que c'est que d'obéir; et maintenant, rendu parfait (c'est-à-dire devenu glorieux), il sauve à jamais tous ceux qui lui obéissent, Dieu l'ayant déclaré « grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech. » V, 7-10.

La nature humaine du Christ, sa prière, ses souffrances, son obéissance sont mises en relief ici plus que nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. Les « prières et les supplications » du Christ ont-elles pour objet de demander l'éloignement de la souffrance et de la mort, dans la scène de l'agonie, au jardin de Gethsémani ? C'est l'opinion de saint Jean Chrysostome, suivie par beaucoup de modernes. Dans ce cas, comment le Père l'a-t-il exaucé ? En le faisant triompher de la mort par la résurrection. Par sa mort il se soumit à la volonté du Père, ce qui lui mérita la glorification ou la « perfection ». Cf. Phil., II, 5.

De plus, un grand prêtre doit être « appelé par Dieu » à sa fonction, comme Aaron. Ainsi en est-il du Christ, puisqu'il a été déclaré « prêtre selon l'ordre de Melchisédech », cf. Ps. CX, 4. Melchisédech, prêtre du Très-Haut, est bien la figure de Jésus-Christ. En effet, il bénit Abraham qui lui donna la dîme de tout ce qu'il avait de meilleur. Or, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur; et Lévi lui-même (c'est-à-dire les prêtres), qui perçoit la dîme en Israël, l'a payée à Melchisédech, dans la personne d'Abraham. Par suite, Jésus étant prêtre selon la manière de Melchisédech, son sacerdoce a été institué, non selon les ordonnances « d'une loi charnelle », mais selon *la « puissance d'une vie qui ne finit point »*. VII, 16. En d'autres termes, Jésus-Christ est prêtre d'un *sacerdoce universel et éternel*, tandis que le sacerdoce lévitique était particulier et temporaire. Le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech a été promis à Notre-Seigneur *issu de Juda*, dont Moïse ne fait point mention quand il parle des prêtres.

Or, le sacerdoce étant changé entraîne un changement de loi. Ainsi, la Loi, liée à un sacerdoce inférieur, n'a rien amené à la « perfection ». Elle doit donc faire place à un autre moyen « d'approcher de Dieu » ou d'aller à lui. Ce moyen nouveau, c'est la foi et le culte de la nouvelle Alliance. Le sacerdoce du Christ fait ainsi la perfection de la nouvelle Alliance.

En outre, à la différence des prêtres de l'ancienne Loi, Jésus-Christ a été *constitué prêtre avec serment* : « Le Seigneur l'a juré... », Ps. CX, 4. Son sacerdoce est donc la garantie d'une alliance meilleure que l'ancienne.

Enfin, le sacerdoce du Christ est *unique et éternel*. Les prêtres de l'ancienne Loi, étant mortels, étaient éphémères et se succédaient en formant une longue série. Le Christ, au contraire, étant toujours vivant, demeure éternellement. Il peut donc sauver toujours, d'une « manière parfaite », ceux qui s'approchent de Dieu par son intermédiaire.

Cette première partie sur le sacerdoce du Christ se termine par l'apothéose du Fils de Dieu glorieux. Il est grand prêtre sans souillure, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux, n'ayant point, comme les prêtres de l'ancienne Loi, à offrir d'abord des victimes pour ses péchés personnels puis pour ceux du peuple. *Une fois pour toutes*, il l'a fait en s'offrant lui-même, sacrifice unique et permanent, pour le « peuple », non pour lui, puisqu'il n'avait point de péchés à expier. La Loi avait comme prêtres des *hommes fragiles*; le serment *venu après la Loi*, a établi prêtre *un Fils rendu parfait à jamais*.

2. *La fonction sacerdotale du Christ; son sacrifice comparé aux sacrifices de l'ancienne Loi* (VIII, 1, X, 18). — La fonction sacerdotale du Christ est un sujet très important, κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις. VIII, 1. D'abord, le Christ exerce ses fonctions dans le « tabernacle » ou le sanctuaire « véritable », établi par le Seigneur et non construit de main d'homme. Ces fonctions, il ne les exerce point sur terre, où il ne pourrait être prêtre. En effet, en vertu de la Loi, il n'y a ici-bas que des hommes rendant un culte qui est « une image et une ombre des choses célestes ». VIII, 5.

Le Christ-prêtre remplit, en outre, le rôle de médiateur d'une alliance nouvelle; car l'ancienne a dû être remplacée par une œuvre plus parfaite, témoin le texte de Jérémie, XXXI, 31 sq. Cette alliance nouvelle est fondée sur de meilleures promesses; elle est alliance de rémission des péchés, de purification intérieure, de renouvellement de la conscience.

Dans l'ancienne Alliance, le grand prêtre entrait une fois chaque année dans le sanctuaire *avec du sang*, qu'il offrait pour *l'expiation de ses péchés et de ceux du peuple*. Ainsi, la voie du sanctuaire n'est pas encore libre tant que dure l'ancienne Alliance. *C'est une figure* qui montre l'impuissance des sacrifices anciens jusqu'à la venue d'une alliance meilleure. Le grand prêtre accomplissait des rites incapables de rendre parfait, dans sa conscience, l'adorateur.

Au contraire, le Christ *passe par la « tente » céleste* qui n'appartient point à « cette création ». *Avec son propre sang* il entre *une fois pour toutes* dans le sanctuaire, après avoir acquis (obtenu) une rédemption éternelle. Alors que les rites de l'ancienne Loi réalisaient seulement une purification de la chair, le Christ, par le moyen d'un esprit éternel (cf. VII, 16-24; Rom. I, 4), *s'est offert lui-même* à Dieu, victime sans

tache, afin de purifier par son sang nos consciences des œuvres mortes. C'est pour cela qu'il est médiateur d'une nouvelle alliance.

Cette nouvelle alliance rend *nécessaire la mort du Christ*. En effet, cette mort était nécessaire d'abord pour *rendre efficace* le *testament nouveau*, au sens juridique; elle l'était en outre, pour sceller la *nouvelle alliance* par du sang, comme la première avait été scellée par le sang des victimes. Ex., xxiv, 8. La mort du Christ est donc un *sacrifice d'alliance*.

Elle est en outre un *sacrifice d'expiation*. Le sanctuaire céleste, dont l'autre n'est que l'image, demandait un sacrifice parfait et unique. C'est pourquoi le Christ est entré dans le ciel (le sanctuaire céleste), afin de paraître dans le temps présent devant Dieu. *Une fois pour toutes*, à la fin des âges, il s'est manifesté *pour abolir le péché par son sacrifice*.

Cette offrande du Christ remplace tous les sacrifices de l'ancienne Loi; cf. x, 1-5, 10, 11-12. Elle est donc un « sacrifice pour le péché » au sens lévitique, mais elle a une efficacité parfaite et universelle. La *multiplicité* des sacrifices de l'ancienne Loi montre bien leur impuissance à rendre parfait pour toujours; c'est pourquoi le Christ est venu *faire la volonté* de Dieu et sanctifier, une fois pour toutes, les fidèles par l'offrande de son corps ou de sa vie; témoin le Psaume xxxix, 7-9, d'après les LXX.

Le parallèle entre la fonction du Christ et celle des prêtres de l'ancienne Loi se termine par un tableau qui accentue le contraste des deux économies. Tandis que les prêtres de l'ancienne loi *sont debout, chaque jour*, et offrent à maintes reprises les mêmes sacrifices inefficaces, le Christ, lui, *est assis pour toujours à la droite de Dieu*, et par *une seule* offrande « pour le péché » il a rendu parfait, d'une façon définitive, ceux qu'il a sanctifiés.

Pour comparer cette doctrine avec celle des autres épîtres pauliniennes, voir § vii, 3°. *L'œuvre du Christ*, col. 2436.

3° *Nature de la foi; son rôle dans l'histoire d'Israël. Les dangers de l'apostasie.* — L'épître ayant pour but principal de retenir les judéo-chrétiens dans la foi, ou d'écarter le péril de l'apostasie, devait faire une grande place à l'exhortation. En fait, les éléments parénétiques y sont nombreux, dans lesquels on remarque une alternance régulière d'*exhortations pressantes* et *d'avertissements menaçants*, ii, 1-4; iii, 7-19; iv, 1-13; vi, 3-20; x, 19-25, 26-31, 32-39; xii, 1-3, 4-11, appuyés sur des exemples tirés de l'Ancien Testament ou de Jésus lui-même. C'est pourquoi l'auteur insiste sur la valeur de la foi et les dangers de l'apostasie.

La condition essentielle de la persévérance c'est d'approcher de Dieu « avec un cœur sincère dans la plénitude de *la foi* ». x, 22. « Or, la foi est une pleine assurance, ὑπόστασις, des choses qu'on espère, une conviction, ἔλεγχος, de celles qu'on ne voit pas. » xi, 1. La foi est le fondement de notre espérance. Par elle, *l'objet de l'espérance est comme une réalité* dans notre esprit. Saint Jean Chrysostome, *h. l., P. G.*, t. lxiii, col. 151. Saint Thomas : *Prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei.* IIa-IIæ, q. iv, a. 1.

Voilà pour la première partie de la définition. La seconde met en relief le côté intellectuel de la foi. La foi tient lieu d'une démonstration. « Par la foi *nous voyons les choses qui ne se voient pas;* par elle nous contemplons l'objet de notre espérance : elle nous montre comme subsistantes, ὑφεστῶτα, les choses qui ne sont pas encore. » Théodoret, *h. l., P. G.*, t. lxxxii, col. 757, et saint Thomas, *Argumentum dicitur non apparentium, id est certa apprehensio eorum quæ non videt. In h. l.*, éd. Vivès, t. xxi, p. 688.

Après cette définition, l'orateur montre la valeur de la foi par des exemples tirés de l'Ancien Testament :

« Par la foi nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que ce que l'on voit (les choses visibles) est sorti de ce que l'on ne voit pas (de l'invisible) ». xi, 3. C'est de la parole de Dieu, de l'invisible, que procède le monde, le visible. Cf. saint Jean Chrysostome. Puis, l'auteur montre le *rôle de la foi* dans l'histoire des patriarches, de Moïse, des juges, des martyrs des annales d'Israël. Or, bien qu'ils aient été « loués à cause de leur foi, ils *n'obtinrent pas ce qui était promis* », car ces promesses visaient les biens plus parfaits de la nouvelle Alliance. xi, 39-40.

Au cours de cet exposé haggadique (cf. *Mechitta*, Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. xiv, col. 201 sq.), l'auteur formule le principe : « sans la foi, il est impossible d'être agréable à Dieu. Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe et qu'il est rémunérateur pour ceux qui le cherchent ». xi, 5-6.

Il mentionne également *les effets de la foi :* elle fait *vivre le juste*, x, 38; elle rend agréable à Dieu; Dieu prend plaisir en celui qui la possède, xi, 5; Abel fut justifié en vertu de la foi. Par la foi, Noé devint « héritier de la justice », xi, 7; Abraham « obéit » à Dieu et devint, par sa conduite, digne de la réalisation des promesses. xi, 8-10, 17-18. Cet éloge de la foi chez les « pères » se poursuit jusqu'à la fin du chapitre xi.

A l'exhortation, l'auteur joint *la menace :* « Si toute transgression et désobéissance a reçu un juste salaire » sous l'ancienne Loi donnée par le ministère des anges, « *comment échapperons-nous si nous avons négligé* un pareil salut » ? ii, 2-3. Les « pères » avaient tenté Dieu dans le désert, mais Dieu, dans sa colère, avait juré en disant : « Ils n'entreront pas dans mon repos. » Ainsi ceux qui « tombèrent » au désert ne purent entrer dans la Terre promise à cause de leur incrédulité. *Il ne faut point les imiter ni se « détacher du Dieu vivant »*, de peur de subir un sort analogue en se montrant *rebelles*. Cf. iii, 7-19.

On a déjà l'impression que l'auteur présente l'incrédulité ou l'apostasie comme un *malheur irréparable*. Cette impression devient encore plus forte à la lecture des passages : vi, 4-8; x, 25-27; auxquels on peut ajouter xii, 16-17.

« Il est impossible que ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste, qui ont été participant de l'Esprit-Saint, et qui ont goûté la bonne parole de Dieu et les œuvres merveilleuses, δυνάμεις, du siècle à venir (l'âge de la nouvelle Alliance) et qui sont tombés, soient renouvelés une seconde fois et amenés à la pénitence, eux qui crucifient de nouveau, pour leur propre compte (ἑαυτοῖς, pour eux-mêmes), le Fils de Dieu et le livrent à l'opprobre. » vi, 4-6.

« Ne désertons pas nos assemblées, comme certains ont coutume de le faire, mais exhortons-nous mutuellement, d'autant plus que vous voyez approcher « le jour » (du jugement ou de la parousie, cf. x, 37). Car si nous péchons volontairement, ἑκουσίως (apostasie volontaire), après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de « sacrifice pour le péché » (de sacrifice expiatoire, en dehors de celui du Christ que l'on a rejeté), mais une attente effrayante du jugement et l'ardeur d'un feu qui dévorera les rebelles. Celui qui a violé la loi de Moïse meurt *sans miséricorde*, χωρὶς οἰκτιρμῶν, sur le témoignage de deux ou trois témoins. De quel pire châtiment pensez-vous que sera jugé digne celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et regardé comme profane, κοινόν (souillé), le sang de l'alliance par lequel il avait été sanctifié, et qui aura outragé l'Esprit de la grâce ? » x, 24-29.

On trouve cette même tendance rigoriste dans XII, 17, où est apporté l'exemple d'Ésaü. Celui-ci, ayant perdu son droit d'aînesse, ne put, malgré ses larmes, faire changer son père d'avis.

Ces passages ont été diversement interprétés par les commentateurs. Tertullien, *De pudicitia*, XX, s'appuie sur Heb., VI, 4-8, pour refuser la pénitence en cas d'adultère et de fornication. Mais il est clair, d'après le contexte, que l'auteur de l'épître n'a en vue ni la pénitence ecclésiastique, ni les fautes dont parle Tertullien.

Les novatiens, qui se sont également appuyés sur ce texte pour refuser la pénitence dans certains cas, ont fait, eux aussi, un anachronisme en prêtant à l'auteur de l'épître leur conception de la discipline ecclésiastique.

Saint Ambroise, *De pænil.*, l. II, c. II, saint Épiphane, *Hæres.*, LIX, et saint Jean Chrysostome l'entendent de *l'impossibilité de recevoir une seconde fois le baptême;* cf. *P. G.*, t. LXIII col. 79-80. Telle est aussi l'interprétation de Théodoret.

Le passage Heb., X, 26 : « Il ne reste plus de *sacrifice* pour le péché » a également été entendu du baptême par saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. LXIII, col. 143. D'après lui, le baptême c'est la croix; c'est-à-dire que la passion du Christ est appliquée au fidèle dans le baptême (cf. Rom., VI, 3-5). Comme l'on ne peut crucifier de nouveau le Christ, de même on ne peut baptiser de nouveau. *Ibid.*, col. 79. Saint Thomas, lui aussi, entend l'impossibilité de VI, 4, de l'impossibilité non de se repentir, mais de recevoir une seconde fois le baptême : *Est ergo intelligendum, sicut dicit Augustinus, quod non dicil quod impossibile est pænitere, sed quod impossibile est rursus renovari id est baptizari... Et hoc dicit Apostolus, quia secundum legem, Judæi multoties baptizabantur. In h. l.*, éd. Vivès, t. XXI, p. 630. L'Apôtre, d'après saint Thomas, voudrait donc écarter l'idée, que les judéo-chrétiens peuvent, par des purifications analogues à celles de l'ancienne Loi, ou par le baptême renouvelé plusieurs fois, effacer leurs péchés.

Cette interprétation avait bien l'avantage d'enlever un de leurs principaux arguments à ceux qui refusaient la pénitence dans certains cas; mais elle ne semble point traduire exactement la pensée de l'auteur, surtout dans le second passage : « Il ne reste plus de *sacrifice pour le péché*, mais une attente effrayante du jugement, etc... » Elle pourrait faire croire en outre, qu'en dehors du baptême il n'y avait en principe aucun autre moyen d'effacer les péchés. C'est pourquoi la plupart des commentateurs modernes n'ont pas cru qu'il fût question, dans ces passages, de l'impossibilité de recevoir une seconde fois le baptême.

D'après eux, le sens général est celui-ci : *L'apostasie volontaire*, par laquelle le chrétien renonce formellement et délibérément à la foi, compromet gravement son salut. Elle le met dans un état où il lui est très difficile, ou même moralement impossible de recouvrer la lumière de la foi par la pénitence. Cf. Drach, *Les épîtres de saint Paul*, dans la Bible de Lethielleux, p. 741-742. C'est un péché analogue au péché contre le Saint-Esprit, cf. Matth., XII, 31-32; un péché contre la lumière. La lumière c'est le Christ, cf. Joa., I, 4; VIII, 12; le « don céleste » c'est l'Esprit-Saint. Le fidèle appartient déjà au monde spirituel. S'il apostasie, le Christ n'est plus pour lui ni lumière ni force, mais un objet de haine et de sarcasme, comme il l'était pour les Juifs non convertis : l'apostat le crucifie et l'outrage de nouveau. Cf. J. Rohr, *Der Hebräerbrief*, p. 18-19. Par ce péché, dû à la méchanceté plutôt qu'à la faiblesse ou à la crainte des persécutions, l'apostat « foule aux pieds le Fils de Dieu », regarde son sang comme « profane », c'est-à-dire comme un sang ordinaire, ou même comme un sang impur, comme celui d'un malfaiteur; il est scandalisé par la croix, le principe même de son salut. Ceux qui se trouvent en de telles dispositions ne peuvent attendre du sacrifice du Christ l'expiation de leurs fautes : ils suppriment eux-mêmes le principe de leur rédemption. Il leur manque la condition primordiale du salut, la foi en l'efficacité de l'œuvre du Christ. D'autre part, en dehors du sacrifice du Christ, il n'y en a point auquel ils puissent recourir. L'impossibilité du salut, dans de telles conditions, s'aggrave encore du fait que le « jour du Seigneur » approche, avec le jugement. Cf. Rohr, *ibid.*, p. 31-32; Corneille de Lapierre, éd. Vivès, t. XIX, p. 402, 461.

Cette explication adoucit un peu, il est vrai, la formule rigide et absolue du ℣. VI, 4 : « Il est impossible », ἀδύνατον. Mais l'on fait de même pour la parole du Christ sur le péché contre le Saint-Esprit : « A celui qui aura péché contre le Saint-Esprit, on ne lui remettra ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir. » Matth., XII, 32. Dans l'un comme dans l'autre cas, le procédé est légitime. Dans l'épître aux Hébreux, le ton de la formule s'explique à la fois par le caractère judaïque de l'exhortation et la situation historique. D'un côté l'auteur fait un développement haggadique, c'est-à-dire une exhortation à la manière juive, en s'appuyant sur les exemples de l'Ancien Testament. Ne voulant point exposer une doctrine, mais plutôt *inspirer la terreur des jugements* de Dieu, il donne à ses formules le caractère qui convient à la fois au tempérament judaïque et à la situation. On comparera avec fruit la formule de Heb., VI, 4, avec les formules rabbiniques citées dans Strack et Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 637, 2° et 4°, à propos du péché irrémissible. D'autre part, la nécessité de résister aux persécutions, le danger de l'apostasie, l'incertitude du jour du Seigneur commandaient la sévérité et la menace plutôt que la clémence. Ainsi le caractère de sévérité des passages VI, 4-6; X, 25-27, s'explique très bien dans un écrit ayant avant tout pour but d'arrêter des judéo-chrétiens sur le chemin de l'apostasie.

A la bibliographie de l'article HÉBREUX *(Épître aux)*, ajouter les ouvrages suivants :

1° *Catholiques.* — P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Munster-en-W., 1908; J. Rohr, *Der Hebräerbrief*, dans *Die heilige Schrift des N. T.*, Bonn, 1921; G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, 1926, p. 496-509, et 1927, p. 25-45.

2° *Non catholiques.* — A.-B. Davidson, *The epistle to the Hebrews*, dans *Handbooks for Bible classes*, Édimbourg, s.d.; H. Windisch, *Der Hebräerbrief*, dans *Handbuch zum N. T.*, de Lietzmann, Tubingue, 1913, 1931, très documenté; E. Riggenbach, *Der Brief an die Hebräer*, dans le *Zahn's Kommentar*, de Leipzig, 1913, 1922; Th. Haering, *Gedankengang und Grundgedanke des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für die N. T. Wissenschaft*, 1917, p. 145-164; Appel, *Der Hebräerbrief, ein Schreiben des Apollos an Judenchristen der korinthischen Gemeinde*, 1918; E.-F. Scott, *The epistle to the Hebrews*, 1922; J. Moffat, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews*, dans *Intern. crit. comment.*, Édimbourg, 1924, très documenté.

J.-B. COLON.



